



HYPNOS

44





HYPNOS 44

A REVISTA “Hypnos” É UMA PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DA
FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO

Hypnos is a JOURNAL of THE FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 44, 1º SEM., 2020, p. 1-183

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:
www.hypnos.org.br

Editor Responsável:

Editor:

Rachel Gazolla (Faculdade de Filosofia de São Bento) (rachelgazolla@gmail.com)**Editores assistentes:**

Assistant Editors:

Prof. Ivanete Pereira (UFAM) (ivanetepereira7@gmail.com)**Prof. Bruno L. Conte (PUC-SP) (bruno@brunoc.com.br)****Conselho Editorial:**

Editorial Council:

Nacional: HENRIQUE G. MURACHCO (Univ. Federal da Paraíba, Brasil) (in memoriam)
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)
RENATO AMBRÓSIO (Univ. Federal da Bahia, Brasil)
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil)
MARCELO PERINE (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
RACHEL GAZOLLA (Faculdade de Filosofia de São Bento, Brasil)

Internacional: ALEJANDRO VIGO (Univ. de Navarra, Espanha)
ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)
FRANCISCO BRAVO (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela)
FRANCISCO LISI (Univ. Carlos III, Madrid, Espanha)
GIOVANNI CASERTANO (Univ. de Napoli, Itália)
GRACIELA MARCOS DE PINOTTI (Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)
HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN (Univ. Católica de Valparaíso, Chile)
JESÚS DE GARAY (Univ. de Sevilla, Espanha)
JORGE MARTINEZ BARRERA (Pont. Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile)
LIVIO ROSSETTI (Univ. de Perugia, Perugia, Itália)
LUIS ALBERTO FALLAS (Univ. de Costa Rica)
PETER P. SIMPSON (City Univ. of New York, EUA)
THOMAS M. ROBINSON (Univ. de Toronto, Canadá)

Revisores:

Revisers:

Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Fernando Sapaterro (Pont. Univ. Católica de São Paulo e Fac. de São Bento, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves
Imagem: rapto da deusa Europa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Hypnos : revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG) . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, n. 1 (1996) . – São Paulo : EDUC ; PAULUS ; TRIOM, 1996 – Periodicidade Semestral.

A partir de 2002 Semestral – revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.
ISSN 1413-9138

A partir do 2º sem. de 2015 – revista do Instituto Hypnos e da Fac. de Filosofia de São Bento

1. Estudos gregos – Periódicos. 2. Grécia – Antiguidades – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAC).

CDD 938.005



Cabeça de Hypnos: “Hypnos, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, é filho de Nyx, irmão de Thánatos e Oneíron. Da primeira geração dos deuses, é o sono e a inspiração, por isso sua cabeça esculpida tem, do lado direito, asa em vez de orelha.”

(Cópia romana de original grego, século IV. d.C.
Museu do Prado, Madri)

Head of Hypnos: “Hypnos, in *Hesiod's Theogony*, is Nyx's son, Thánatos and Oneíron's brother. From the first generation of gods, Hypnos is sleep and inspiration, therefore his sculptured head has a wing on the right side, instead of an ear”.

(Roman copy from a Greek original, 4th century AD.
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



AWOL
THE ANCIENT WORLD ONLINE



1. A *Hypnos* é, qualitativa e quantitativamente, uma revista de Filosofia Greco-romana. Busca ampliar, também, o diálogo com outros saberes da Antigüidade Clássica, hoje bem delineados em nossas Universidades: Literatura Clássica, História Greco-romana, História das Religiões, Línguas Clássicas etc. Acreditamos que a cultura Greco-romana deve ser assumida pelos estudiosos em Filosofia com o máximo de abrangência. A Editoria persegue esse objetivo e procurará publicar, sempre que possível, não só os textos sobre Filosofia Greco-romana mas as pesquisas literárias, lingüísticas, históricas, psicológicas, antropológicas e outras condizentes com esse período histórico. A extensão da cultura grega e romana antigas faz com que as atuais divisões acadêmicas sejam uma necessidade, mas não uma regra que venha a limitar o investigador, filósofo ou não. Por isso, a ***Hypnos*** apresenta largos limites para a recepção desses estudos. Basicamente, esta revista é um veículo de auxílio para a interação dos estudos Greco-romanos brasileiros e não brasileiros.

2. A Editoria da *Hypnos* compreende que os estudos filosóficos posteriores à Grécia e Roma, até os nossos dias, também devam ser publicados, porém em menor número que as investigações sobre o período clássico, desde que obedeçam à temática principal de cada número. Assim, é rico e vigoroso que pesquisas de outros momentos da História da Filosofia sejam aceitas se concernentes ao tema central, por exemplo, se um número tiver como temática central a “Ética” e os textos em questão versarem sobre “Ética”.

3. Havendo um Conselho Consultivo e um Conselho Editorial para decisões, artigos apresentados fora da temática de um número, porém expondo uma relação entre um texto de autor grego ou romano com outro de qualquer outro período histórico, podem ser aceitos. Outras áreas de investigação que não se refiram à Filosofia e aos Estudos Clássicos poderão dar eventual contribuição, ficando a cargo da Editoria deliberar sobre a aceitação desses trabalhos, levando-se em conta sua pertinência e o peso que venham a ter para as pesquisas filosóficas.

Os textos publicados são de **responsabilidade exclusiva dos autores**. Os textos devem **ser originais**. Caso tenham sido publicados em alguma revista não brasileira, favor indicar claramente o nome, número e data da publicação e país. A editoria decidirá sobre o interesse em publicar na ***Hypnos*** (máximo 40.000 palavras).

1. *Hypnos* is a journal for Greco-Roman Philosophy. We also seek to increase the dialogue between Philosophy and other subject areas in Classical Antiquity that are nowadays well established in universities: Literature, History, Philology etc. It is the conviction of *Hypnos* that researchers in Philosophy should approach the culture of Antiquity in a comprehensive way. The Editors pursue this aim by publishing not only texts that are specific to Philosophy, but also those that concern the areas of Literature, Linguistics, History, Psychology, Anthropology, and so forth. *Hypnos* has a generous policy as regards acceptance of works that extend beyond the academic boundaries. Basically the journal is a vehicle to enhance the study of Greco-Roman studies and to further interactions between students in the area, whether they are Brazilian or not, and whether they are academic scholars or not.

2. The Editors of *Hypnos* have adopted the policy that, despite the preference of the journal for studies in the Philosophy of Classical Antiquity, studies in periods of philosophy other than that, up to and including the present day, can also be published provided that they are in agreement with the main theme for each issue. So if a particular issue's central theme is, say, “Ethics”, then texts from periods of the History of Philosophy other than Antiquity and which deal with Ethics will be welcome.

3. Papers not pertaining to the main theme for a particular issue of the journal, but presenting a relationship between a Greek or Roman thinker and another from a historical period other than that of Classical Antiquity, may be accepted for evaluation by the Consultative Council and the Editorial Council. Texts from other areas of investigation besides those of Philosophy or Classical Studies might be featured occasionally, depending on the editors' acceptance and on the pertinence and importance of the given text for philosophical studies in Brazil.

*Published material is the sole responsibility of their authors. The texts must be originals. For texts previously published outside Brazil, this fact must be mentioned clearly, indicating the name, number or edition, publishing date, and country of origin of the journal. *Hypnos* Editorial Committee will then decide about the publication (maximum 40,000 words).*

I – NORMAS AOS AUTORES

1. Os textos devem contemplar a área da revista, ou seja, História da Filosofia Antiga e Estudos Clássicos – no todo ou em parte –, ficando a cargo da editoria a publicação eventual de outra área caso seja de seu interesse;
2. Os textos passarão pelo seguinte trâmite: recebimento pelo editor responsável, envio ao conselho de pareceristas, decisão de publicação do conselho de publicação, envio do parecer ao autor e publicação digital e em papel;
3. Nos artigos apresentados à revista deve constar a data de envio, e-mail do autor, instituição em que trabalha e/ou investiga, endereço;
4. Os textos devem ter um pequeno resumo de 8 linhas no máximo, com até quatro palavras-chaves, no idioma do autor e em inglês;
5. A formatação dos textos deve seguir as regras de publicação de periódicos (vide normas ABNT), em fonte Times New Roman, letra 12, espaço 1.5;
6. No caso de não haver parecerista no conselho de pareceristas que responda pela área de investigação do autor, a editoria indicará parecerista ad hoc;
7. A publicação exige que o autor dispense direitos autorais, uma vez que a *Hypnos* não tem fins lucrativos;
8. O conselho de publicação decidirá sobre o interesse em publicar, eventualmente, textos não originais; neste caso, o autor deve indicar as referências da primeira publicação;
9. O conteúdo dos textos é de inteira responsabilidade do autor, reservando-se a editoria a não aceitar aqueles que trouxerem em seu bojo ilegalidade de qualquer gênero, quer por discriminação de sexos, orientação sexual, religiosa, política, étnica ou incitação à violência;
10. Cabe ao autor, caso se sinta prejudicado pela publicação de seu texto de modo incorreto, dar ciência aos editores das devidas reclamações.

I – RULES FOR AUTHORS

1. *The subjects of History of Ancient Philosophy or Classical Studies, which are the areas of interest of our journal, must be fully or partly addressed by the article; it is the editors' role to decide a possible publication of another area;*
2. *On receipt of the article by the editor, it will be analyzed by the board of reviewers, the publication board will decide upon its publication, authors will be notified about the article acceptance or not; case positive then it will be published in paper and online.*
3. *The following information is necessary for articles submitted to the journal: submittal date, author's email address, the institution for which he or she works, and post address;*
4. *The text must be accompanied by an abstract comprising at most eight lines, with up to four key-words, both in its original language and English, as the case may be;*
5. *The text must be formatted according to the rules for publication of periodicals (check ABNT rules), written in font "Times New Roman", size 12, line spacing 1.5;*
6. *If a reviewer is not available for the author's field of investigation, an ad hoc reviewer will be appointed by the editorial board;*
7. *Hypnos is a non-profit-making journal, therefore authors should not expect payment for published articles;*
8. *Eventually secondary publication of material published in other journals may be justifiable and beneficial. The board may decide, in these conditions, for the publication of non-original texts. In this case, the authors must provide the references for the original publication of their articles;*
9. *The contents of the text are the sole responsibility of their authors; while reserving the editorship the denial of those which bring in its body illegality of any kind, such as discrimination of gender, sexual orientation, religious, political, ethnic or incitement to violence;*
10. *In case the author feels injured or notice any significant error in their publication, it is his responsibility to notify promptly the journal editor.*

II – NORMAS AOS EDITORES, CORPO DE REVISORES, PARECERISTAS, TRADUTORES E DIAGRAMADORES

1. Os editores assumem o direito de não publicar artigos cujo conteúdo venha a ferir qualquer dos itens expostos no item 9 das Normas aos Autores, além de seguirem estritamente essas normas no processo de recebimento do material até sua eventual publicação;
2. Os editores se comprometem a investigar, após a publicação dos textos, problemas jurídicos que venham a prejudicar os autores e, na medida de seu alcance, saná-los, tais como retratações, correções, republicações, a depender de cada caso, se receberem reclamações a respeito;
3. Os editores, tradutores e pareceristas obrigam-se a preservar o anonimato do material recebido dos autores até sua eventual publicação;
4. Os editores, revisores, pareceristas, tradutores e diagramadores não podem apresentar conflitos de interesses em relação aos autores, instituições financeiras, temas ou qualquer outro tipo de conflito nesse sentido, que venham a prejudicar a eticidade do seu trabalho na Hypnos;
5. Os pareceristas estão proibidos de emitir pareceres caso haja interesse particular com relação ao autor ou conflito de interesse de qualquer espécie.

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

1. A Hypnos se compromete com os mais altos padrões de integridade alinhados à legislação vigente. Má conduta e comportamento antiético podem ser identificados e levados ao conhecimento do editor a qualquer momento, por qualquer pessoa. Quem informa o editor de tal falta deve fornecer informações e provas suficientes para que uma investigação seja iniciada. Todas as denúncias serão respeitadas da mesma maneira, desde que não firam as normas já estabelecidas pela revista, até chegar-se a uma decisão clara. 2. Uma decisão inicial para a investigação será tomada pelo editor, que seguirá o seguinte trâmite:
 - As provas serão recolhidas com zelo e anonimato; em qualquer caso será dada ao autor o direito de defesa;

II – RULES FOR EDITORS, BOARD OF REVIEWERS, REVIEWERS, TRANSLATORS AND VISUAL DESIGNERS

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication.*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the eticity of his work on Hypnos;*
5. *Reviewers are forbidden to issue opinions if there is any particular interest in relation to the author or conflict of interest of any kind.*

III – ON ETHICAL ISSUES

1. *Hypnos is committed to the highest standards of integrity and in accordance with relevant legislation. Misconduct and unethical behavior may be identified and brought to the attention of the editor and publisher at any time, by anyone. Whoever informs the editor or publisher of such conduct should provide sufficient information and evidence in order for an investigation to be initiated. All allegations should be taken seriously and treated in the same way, until a successful decision or conclusion is reached. 2. An initial decision for investigation should be taken by the editor, then the investigation runs as follows:*
 - *Evidence should be gathered with zeal and anonymity. In any event, the author will be given the opportunity to respond to any allegations.*

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
- Em caso de um assunto que fira gravemente a eticidade social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.
- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
- *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

IV – PRIVACY STATEMENT

Names and addresses informed to this publication are used exclusively for our publishing ends, and will in no occasion be disclosed to third parties.

ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES

ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

a) Para envio de textos para decisão do Conselho Editorial, o endereço é o seguinte:

Seer: login e usuário à escolha do articulista; e
www.hypnos.org.br (clique na capa da revista)

a) Address for submitting articles, exchange of texts, little papers, reviews or interviews, at discretion of the Editorial Board:

Revista Hypnos: editora responsável:
Profa. Rachel Gazolla (FFSB)
rachelgazolla@gmail.com

Direção para envio de livros e revistas:

Biblioteca da Faculdade de Filosofia de São Bento (A/C Rachel Gazolla)

Largo de São Bento, s/no. - Centro - São Paulo - SP

CEP: 01029-010

ou

Rachel Gazolla (editora)

Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP

CEP: 05014-002

ARTIGOS (ARTICLES)

- O Epicuro de Clemente de Alexandria e o conceito de Filosofia
The Epicurus of Clement of Alexandria and the concept of Philosophy
Fernando Rocha Sapaterro 1
- Além da *Techné* Retórica: os ornamentos
e o “ver com os olhos incorpóreos”
Beyond the Techné of Rhetoric: ornamentation
and “seeing with incorporeal eyes”
Renato Ambrosio..... 29
- El verbo *εἶμι* en Parménides: entre epistemología y ontología
The verb εἶμι in Parmenides: between epistemology and ontology
Nazybeli Aguirre De la Luz 54
- O que está implicado na ação?
Algumas considerações a propósito da leitura foucaultiana do *De ira* III, 36
What is entailed by action? Thoughts on Foucault’s reading of De ira III, 36
Rommel Luz 75

TRADUÇÃO (TRANSLATION)

- Sobre os Benefícios*, livro segundo
On Benefits, second book
George Felipe B. B. Borges
Brenner Brunetto O. Silveira..... 95

RESENHAS (REVIEWS)

- DIXSAUT, Monique, “Platão e a questão da alma”
Willian Maia Gomes Leite 180

O EPICURO DE CLEMENTE DE ALEXANDRIA E O CONCEITO DE FILOSOFIA

THE EPICURUS OF CLEMENT OF ALEXANDRIA AND THE CONCEPT OF PHILOSOPHY

FERNANDO ROCHA SAPATERRO*

Resumo: O artigo tem a função de mostrar o emprego dos textos de Epicuro nos escritos de Clemente de Alexandria, discutindo três possíveis teses acerca disso. O uso de Epicuro denota uma filosofia pensada de maneira particular por parte do Alexandrino, e corrobora a hipótese de que é essa visão da filosofia que o faz um grande doxógrafo da antiguidade. Indiretamente, Clemente confirma a filosofia de Epicuro diante da carência de fontes de sua filosofia.

Palavras-chave: Clemente de Alexandria; Epicuro; Ecletismo; Doxografia.

Abstract: This article aims to demonstrate Clement of Alexandria's usage of Epicurus' texts in his writings, and to discuss three possible theses on the matter. The use of Epicurus denotes a philosophy conceived in a particular way by the Alexandrine, and corroborates the hypothesis that it is this view of philosophy that makes him a great doxographer of antiquity. Clement confirms Epicurus' philosophy, given the lack of sources for this philosophy.

Keywords: Clement of Alexandria; Epicurus; Eclecticism; Doxography.

É digno de nota a quantidade de excertos de autores da antiguidade aos quais Tito Flávio Clemente faz referência. Dentre eles, podemos citar Platão, sobretudo, em *Leis*, *República*, *Górgias*, *Timeu*, *Alcibiades*, *Crátilo*, *Crítias*, *Íon*, *Laques*, *Eutidemo*, *Lísias*, *Apologia de Sócrates*, *Fédon*, *Fedro*, *Filebo* etc. Não apenas a Platão, visto que é profícua a referência a tantos outros filósofos, mas aos *physikoi*, designados comumente por pré-socráticos. Não podemos ignorar que parte da doxografia dos pré-socráticos recolhidos por H. Diels e W. Kranz¹ se deve em grande medida a citações armazenadas por Clemente de Alexandria em seus escritos: Parmênides de Eléia, Heráclito de Éfeso, Anaxágoras de Clazômena, Empédocles de Akragas (Agrigento), dentre outros. Curiosa, porém, é a aplicabilidade de alguns autores controversos com

* Professor na Faculdade São Bento-SP. E-mail: fsapaterro@gmail.com

¹ DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Wiedmann, 19566.

os quais ora debate, ora cita positivamente para referendar seu pensamento, dentre eles, o que aqui nos interessa, Epicuro. Pretendemos, ao levantar as citações e a maneira pela qual o alexandrino cita Epicuro, identificar qual possibilidade demonstrativa o leva a se utilizar de Epicuro ora positiva, ora negativamente, e de que modo tal emprego não o faria contradizer-se doutrinariamente.

Antes de tudo, devemos apresentar que há indícios suficientes que demonstram de fato citações de Epicuro por parte de Clemente ao longo de sua obra, distanciando-nos da suposição de que as referências poderiam ser imprecisas, distorcidas ou advindas de outros autores, levando à suspeição de que Clemente teria forjado citações dele, ou que teria tomado apenas citações de segunda mão, ou ainda, que teria tomado citações popularmente conhecidas do filósofo.

Podemos constatar ao longo da obra de Clemente o emprego de citações bem conhecidas, que poderiam ser populares em sua época, mas há, também, citações que remetem a uma parte densa da filosofia do Jardim. Referências a respeito da *ataraxía*, da *autárkeia*, da beatitude dos deuses (*makariótes*) e da beatitude dos homens, as quais sugerem que ele conhece bem a filosofia do Jardim² e possui certa afinidade com os temas do epicurismo. Podemos destacar também que o epicurismo e o estoicismo haviam adquirido certa fama no período de Clemente, fama que se alastrou pelo mundo greco-romano desde o século III a.C., sendo citado por autores importantes como Cícero³ e Sêneca⁴, tanto quanto por autores cristãos, como mostra uma referência da Sagrada Escritura em *Atos dos Apóstolos*⁵. Junto a

² Cf. ARRIGHETTI, Graziano. *Epicuro. Opere*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1973², note 218, 208, *Ratae Sententiae* 1, *Gnomologium Vaticanum Epicuræum* 17. Doravante as citações da obra de Epicuro (Epicur.) na edição de Arrighetti serão, assim, citadas: [1] *Diogenis Laertii Vita Epicuri cum testamento*; Ep.[2]: *Epistula ad Herodotum*; Ep.[3]: *Epistula ad Pytoctem*; Ep.[4]: *Epistula ad Menoeceum*; Sent.[5]: *Ratae Sententiae*; Sent.Vat.[6]: *Gnomologium Vaticanum Epicureum*; Fr.[7-39]: *Deperditorum librorum reliquiae*; Fr.[40-133]: *Epistularum fragmenta*; Fr.[134-137]: *Incertae sedis fragmenta*; Fr.[138-264]: *Notas*. As citações extraídas de USENER, Hermann. *Epicurea*. Milano: Bompiani, 2002, doravante serão citadas da seguinte maneira: Epicur. ...U. p. As citações correspondentes entre Arrighetti e Usener, serão tomadas preferencialmente de Arrighetti.

³ CÍCERO. *De natura deorum*, Harvard: Harvard University Press, 1967 (The Loeb Classical Library), livro I. O livro I é inteiramente dedicado ao debate com o epicurismo acerca da natureza dos deuses.

⁴ Cf. SÊNECA. *Cartas a Lucilio*, livro I; livro II, p.ex.

⁵ *Atos dos Apóstolos* 17, 18.

isso, há de se mostrar que o teólogo alexandrino emprega positivamente as citações de Epicuro em várias partes de seus escritos, utilizando-se dessas citações para corroborar seu pensamento. Em outras passagens, no entanto, tece críticas e refuta o pensamento do filósofo do Jardim, descrevendo os erros a que o pensamento de Epicuro pode conduzir, sobretudo no que tange ao acento dado sobre a *bedoné* e sua relação com a estética do conhecimento, bem como, no que tange à verdade a que se dirige o mesmo conhecimento, e, ainda, a relação entre *bedoné* e moral.

Considerando os vários elementos do epicurismo nos textos de Clemente, e constatando que eles são utilizados tanto para corroborar sua filosofia quanto para confutar, levantamos três hipóteses principais: é possível que ele (1) concorde e refute o epicurismo por não ter compromisso com nenhuma filosofia de seu tempo, distanciando-se, nesse sentido, de todas as escolas existentes. A segunda hipótese propõe que ele (2) concorda e refuta aproveitando-se de generalidades do pensamento epicurista, refutando, porém, apenas os princípios da escola. Uma outra possibilidade, ainda, se nos apresenta, por parecer que Clemente de Alexandria (3) concorda em certos momentos com Epicuro, e, em certos momentos o refuta por reconhecer os filósofos como dignos de autoridade, embora, uma autoridade limitada, que só pode ser complementada por uma revelação que ilumina a própria filosofia. Isso só seria possível se Tito Flávio Clemente constituísse uma visão peculiarmente sua acerca da própria filosofia.

Fato é que Epicuro é autor citado correntemente nos principais escritos de Clemente de Alexandria – *Protreptikos*, *Paedagogos*, *Stromateis*, *Eclogae*⁶ – não apenas citações célebres, mas citas mais precisas e importantes para a compreensão da filosofia do Jardim. Podemos ilustrar isso com a descrição

⁶ Para as citações de Clemente de Alexandria (Clem.Al.), utilizamos a edição crítica espanhola: CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Protreptico* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2008 (*Fuentes Patrísticas* 21); IDEM. *El Pedagogo* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2009² (*Fuentes Patrísticas* 5); IDEM. *Stromata I* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 1996 (*Fuentes Patrísticas* 7); IDEM. *Stromata II-III* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 1998 (*Fuentes Patrísticas* 10); IDEM. *Stromata IV-V* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2003 (*Fuentes Patrísticas* 15); IDEM. *Stromata VI-VIII* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2005 (*Fuentes Patrísticas* 17); IDEM. *Extractos de Teódoto-Éclogas Proféticas-¿Qué rico se salva?-Fragmentos* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 2010 (*Fuentes Patrísticas* 24). Esta edição crítica espanhola segue a edição tradicional de O. Stählin e L. Früchtel. Quanto à abreviação utilizaremos: *Ecl.*: *Eclogae*; *Paed.*: *Paedagogus*; *Prot.*: *Protrepticus*; *QDS*: *Quis diues saluetur?*; *Strom.*: *Stromateis*.

que ele faz da retórica e a consequente afirmação da sofística como uma *kakotechnia*. Epicuro escreveu uma obra *Περί ρητορικῆς* (*Sobre a Retórica*) em que apresenta uma verdadeira retórica contra a retórica utilizada pelos sofistas, a qual se destinava, segundo ele, à exibição e não ao compromisso com os juramentos e com os juízos. Utilizando-se do pensamento de Epicuro, Clemente afirma em *Str.* I, 39, 1:

a arte da sofística que os gregos praticaram com afinco, constitui uma habilidade da imaginação, posto que com discursos pomposos persuade como verdadeiro o que é falso. Com efeito, ela dá origem à retórica para convencer e à erística para vencer as discussões.

Para completar esse quadro, continua dizendo que Epicuro⁷ “[...] designa abertamente a sofística como uma *kakotechnia*.”⁸ Clemente emprega a mesma crítica de Epicuro contra a sofística assentando-se na convicção de que a sofística apoia-se sobre as artes (*technai*) dos discursos para vencer os debates, o que é rechaçado por Epicuro, segundo o testemunho de Filodemo⁹ e de Ammiano Marcellino¹⁰. A crítica clementina tem continuidade nos *Stromata* I, 39, 3-4, ao traçar um quadro comparativo entre a retórica, a erística e a sofística e, de certa maneira, identificá-las entre si. As três têm como base a credibilidade, a opinião e o aparente, não o autêntico conhecimento, os belos juízos e a verdade. Essa referência mostra que Clemente é capaz de transitar na filosofia de Epicuro, sabendo empregar corretamente a filosofia do Jardim, tirando proveito de seu pensamento.

A aplicação feita da filosofia de Epicuro suscita, entretanto, questionamentos relativos às hipóteses levantadas que tentaremos elucidar adiante.

(1) Quanto à primeira hipótese, é tentador admiti-la de imediato, pois ela parece ser a mais aceitável, tendo em vista que muitos dos autores citados e comentados por Clemente estão inseridos no texto como por uma ilustração simples e de fácil aceitação por parte dos ouvintes. A primeira impressão, ao leitor do teólogo de Alexandria, é que ele faz uso indiscriminado das

⁷ No texto original dos *Stromateis*, Clemente diz que é Platão quem afirma isso. No entanto, a crítica mostra que essa é uma citação propriamente de Epicuro. Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata I* (tradução de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Ciudad Nueva, 1996 (*Fuentes Patristicas* 7), p.157, nota 2.

⁸ Epicur. *Fr.* [20] 3 = Epicur. 51 U. p.112.

⁹ Cf. Epicur. *Fr.* [20] 4.

¹⁰ Cf. Epicur. *Fr.* [20] 3. Nessa passagem, Epicuro designa a sofística como *kakotechnia*.

várias escolas de filosofia, como se as estivesse citando apenas para dizer que seu escrito recebe o aval dos antigos. Clemente parece fazer uso dos filósofos como se estivesse apresentando apotegmas ou aforismos ou, ainda, pequenos ditos aceitáveis correntemente ao modo popular. A referência a uma das sentenças de Epicuro do *Gnomologium Vaticanum* inserida em suas *Ecl.* 31, 1 mostra bem isso: “é bem-aventurado em toda a vida não aquele que muito viveu, mas vive bem quem tomou a iniciativa de considerar digno da vida eterna vir a um novo estado de ser.”¹¹ A citação inteira não é literal, parte dela, sim. Seu conteúdo como um todo compreende o pensamento epicurista, ao tratar a beatitude humana e conceder-lhe atributo qualitativo e não quantitativo. O epicurismo se refere à beatitude da vida do homem como um atributo distinto da longevidade e o relaciona com qualidades cujo conteúdo são sobretudo as virtudes. A sentença 17 do *Gnomologium Vaticanum Epicureum* diz que “é bem-aventurado não o jovem, mas o velho que viveu belamente...”¹², acentuando o atributo da beatitude não sobre a quantidade de anos que se viveu, mas sobre o bem viver, significando com isso o viver de maneira virtuosa. De modo semelhante, Epicuro diz isso no início da *Epístola a Meneceu*¹³, conotando a vida do homem segundo a virtude, expressão contida, ainda, nas *Kyriai Doxai*: “não é possível viver prazerosamente se não se vive uma vida sábia, bela e justa...”¹⁴, deixando entrever com isso que as virtudes são constitutivos necessários à beatitude.

Tal como ocorre nas *Kyriai Doxai* de Epicuro, o *Gnomologium Vaticanum Epicureum* é um conjunto de máximas, oferecidas como possíveis regras mnemônicas para o discípulo, e há nelas um forte acento moral. Isso não parece ser algo novo, tendo em vista que, entre muitos intérpretes¹⁵ da filosofia do Jardim, há concordância em que o cerne da filosofia era o bem viver ou o viver belamente. Esse parece ser o acento de Clemente ao transcrever uma das máximas de Epicuro e aplicá-la revestida de características morais para a boa/bela vida. O interesse, nessa citação especificamente, é apresentar a sabedoria qualitativa da vida do gnóstico¹⁶ – que é aquele que possui o

¹¹ Cf. Epicur. *Sent. Vat.* [6] 17

¹² Epicur. *Sent. Vat.* [6] 17

¹³ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 122

¹⁴ Epicur. *Sent.* [5] 5

¹⁵ Podemos citar, p.ex., Diskin Clay, Alain Gigandet e David Konstan.

¹⁶ Não vamos entrar na discussão sobre o gnóstico e a *gnosis* em Clemente de Alexandria, pois sua visão distancia-se muito da concepção no interior do movimento gnóstico de sua época. Assumimos a posição de que Clemente está muito distante do gnosticismo de então.

verdadeiro conhecimento. Clemente explica que tal atributo pertence não ao homem que estendeu sua vida por muitos anos, o que esteve sobre essa terra muito tempo, mas ao que qualitativamente decide viver bem ou o que vive razoavelmente, aquele cuja alma decide pelo mais nobre¹⁷. Essa citação corrobora, então, a suposição de que nosso autor estaria simplesmente se utilizando de máximas filosóficas apenas com o intuito de usar a credibilidade desses autores no mundo antigo sem nenhum compromisso com sua filosofia.

Os apotegmas podem ser facilmente aplicados nos casos mais variados já que não necessitam dos elementos descritivos ou argumentativos do filósofo. Tal como utilizamos citações variadas no cotidiano para corroborar – de maneira superficial – o que pensamos, apenas para ter uma referência digna de fama, Clemente parece ter feito esse emprego dos apotegmas de Epicuro, bem como de outros filósofos. Dizendo de outra forma, nas *Éclogas Proféticas*, nosso teólogo estaria defendendo o bem viver conforme a virtude, no exercício da continência, vivendo sem prejudicar a outrem, sendo razoável e fazendo bom uso da palavra, não usando de inveja ódio ou blasfêmia, e para sustentar seu discurso, teria inserido o apotegma de Epicuro citado acima. Isso mostra que Clemente emprega Epicuro de maneira descompromissada, sem vínculo com sua filosofia, mas não de modo banalizado.

Afirmamos acima que essa hipótese é a mais tentadora e há uma outra razão para isso: o fato de admitirmos a possibilidade de explicar algo por meio das razões mais simples, não recorrendo às mais complexas. Sendo assim, parece que nosso teólogo estaria citando Epicuro apenas por características de ilustração, tanto positivamente quanto para se contrapor a ele. E essa parece ser a razão mais simples. A aplicação de autores como autoridades para referendar o pensamento não é algo incomum e as variadas citações de Epicuro¹⁸ – aproximadamente 40 citações – feitas por Clemente mostram, aparentemente, isso.

É curioso, no entanto, que Clemente não faz isso com todos os filósofos. Por ex., Heráclito de Éfeso é citado por ele sempre de maneira positiva ou, no máximo, de maneira a mostrar que o filósofo está correto até certo ponto e que sua filosofia deve ser suportada por uma outra fonte. Com Epicuro não é bem assim e seu emprego é controverso: (a) é um filósofo utilizado tanto

¹⁷ Cf. *Ecl.* 31, 3

¹⁸ Apresentamos aqui algumas das várias referências de Clemente a Epicuro: *Str.* VI,24,8; *Str.* VI,24,10; *Str.* VI,104,3; *Ecl.* 31,1; *Prot.* 43,4; *Paed.* II,98,2; *Paed.* II,14,5; *Paed.* II,58,3; *Str.* I,41,6; *Str.* II,22,4; *Str.* II,16,3; *Str.* III,3,2; *Str.* V,1,4; *Str.* IV,69,2-4; *Str.* IV, 161, 2; *Str.* IV,149,3; *Str.* IV, 143, 6; *Prot.* 66,5; *Paed.* I,93,2; *Str.* I,67,1; *Str.* II, 118, 7; *Str.* I, 50, 6.

para corroborar seu pensamento, encontrando nele uma certa autoridade para o que está dizendo, quanto, em várias outras vezes, (b) é usado de maneira contrária, opondo-se ao seu pensamento e indicando deficiências de sua filosofia, ou posições contrárias às suas. Em alguns momentos, ainda, (c) as citações de Epicuro aparecem deslocadas, nem corroborando, nem opondo seu pensamento, mas tomando o conteúdo mais geral. Quanto a isso, o que nos parece é que o conteúdo empregado por Clemente é descompromissado com a filosofia de Epicuro.

Deste último caso (c), podemos apresentar a referência epicurista de *Prot.* 43, 4: “considera o fim”¹⁹, disse um homem, não um *daimon*. É uma correspondência exata ao *τέλος ὄρα* de Epicuro no *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, que aí diz serem ingratos com os bens de uma vida toda, i.e., são injustos em relação à virtude e aos bens vividos durante a vida, os que ponderam apenas o fim de uma longa vida. A injustiça se estabelece, segundo Epicuro, porque os que consideram o fim da vida, consideram o que está no seu termo, enquanto a bela vida, segundo ele, está no bem viver, nas próprias ações, no modo com que se viveu. Clemente emprega essa passagem de Epicuro no contexto da crítica feita aos homens que confiam nas divindades gregas revestidas de ambiguidades. Os *dáimones* estão envolvidos em vários sacrifícios humanos, ao que Clemente, convoca seu interlocutor a ser sábio para identificar isso. Convoca-o a distinguir o que realmente é digno, dizendo que um homem são, ao ver o perigo, afastar-se-ia. Seria, então, natural que alguém fugisse dos *dáimones*, mais do que envolver-se com eles, pois a proximidade com eles significaria admissão das matanças requeridas pelo culto aos *dáimones*. Diante desse caso, insiste para que seu interlocutor afaste-se dos *dáimones* e escute, sensatamente, a voz dos homens que dizem “considera o fim”. Segundo Clemente, as divindades ora produzem terrores, ora benefícios aos homens; já o modo de ação proveniente do raciocínio – destacando especialmente Sólon, o sábio – apoia-se sobre a relação entre fins e meios e considera o fim de uma vida. Epicuro, contudo, está tratando, na sentença 75, a respeito dos que consideram o fim em detrimento dos bens vividos, bens que podem ser rememorados e constituem, de fato, uma bela vida. Nesse sentido, a referência de Epicuro é estranha em relação ao que Clemente quer tratar.

O objetivo do teólogo de Alexandria ao citar essa passagem é fazer com que seu interlocutor seja capaz de distinguir a ambiguidade da religião

¹⁹ Epicur. *Sent. Vat.* [6] 75

grega, mostrando como entre os gregos, o culto, as honras, a piedade aos deuses estiveram revestidos de males para os homens: mortes, sacrifícios, assassinatos. A máxima no interior da obra de Epicuro possui outro conteúdo, pois articula-se perfeitamente à filosofia do *Képos*. A menção nesse caso é totalmente desfigurada, mostrando que Clemente pode não ter realmente compromisso com a escola de Epicuro – ainda que a escola gozasse de certa fama e autoridade nesse período histórico – , e, confirmaria a hipótese de um emprego superficial e deslocado do filósofo do *Képos*.

Mesmo em citações nas quais Clemente está de acordo com a filosofia do Jardim – caso (a) –, nosso autor causa a impressão de citá-lo sem se envolver com sua filosofia. Podemos fazer alusão aqui à passagem de *Str.* VI, 104, 3 em que diz: “Deus é bem-aventurado e incorruptível”²⁰. Nesse excerto, Clemente confirma os atributos divinos já elencados por Epicuro na primeira de suas *Kyriai Doxai*, tendo em vista que não poderia ser diferente para um autor cristão, que julga o ser divino como onipotente, criador e governador do mundo. Um ser assim, só pode ser bem-aventurado e incorruptível. Na passagem do livro VI dos *Stromateis*, porém, a confirmação da beatitude divina está em oposição ao pensamento de Epicuro, quando diz que é bem-aventurado “não sem fazer nada e sem condescender com ninguém, mas fazendo o bem que o caracteriza”²¹. O emprego da referência de Epicuro quanto aos atributos divinos serve para Clemente dizer que tais atributos não são empecilhos para Deus fazer o bem (*εὐποιία*), pois “para que serve um bem, se não atua e não beneficia?”²², continua ele. Para Epicuro, a afirmação dos atributos da beatitude e da incorruptibilidade divinas não comportam a possibilidade de deus atuar, sequer de beneficiar os homens. Para Clemente, porém, citar Epicuro, nesse caso, serve para referendar os atributos divinos sem se comprometer com o conteúdos desses atributos conforme a filosofia do Jardim, deixando entrever que tal citação não compromete o que ele pensa. Em outras palavras, isso significa que Clemente não tem envolvimento com o desenlace filosófico daquele de quem ele faz uso. Simplesmente, ele se distancia do filósofo. Simultaneamente, o apoio que busca ao citar Epicuro confirma o descompromisso com sua filosofia.

Um caso ainda digno de nota – caso (b) – é o da citação de Epicuro em *Str.* IV, 78, 1, em que o Alexandrino tece uma crítica e se opõe à noção de

²⁰ Epicur. *Sent* [5] 1

²¹ *Str.* VI, 104, 3

²² *Str.* VI, 104, 3

que os deuses não se envolvem nos assuntos dos homens. Diz Clemente: “se Deus cuida de vós, por que seríeis perseguidos?”²³. Essa passagem é uma alusão às questões atribuídas a Epicuro contra a providência divina, ao mesmo tempo favorável ao que o filósofo diz quanto a não temer os deuses²⁴, motivo pelo qual o Jardim afirma que os deuses não interferem nos assuntos humanos, tendo em vista que não lhes cabem paradoxos do gênero: “ou deus quer eliminar os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer e não pode, ou, enfim, quer e pode. [...] a maior parte dos filósofos que defendem a providência permanecem perturbados com esse argumento”²⁵. O fragmento 374 de Epicuro na *Epicurea* de H. Usener contém uma síntese das perguntas feitas pelo filósofo acerca da noção de divindade. A noção que temos dos deuses não coaduna com esses paradoxos da razão, e diante disso Epicuro conclui que eles não podem interferir nas coisas humanas, o que o leva a dizer que toda a realidade é produto da necessidade, da escolha e do acaso²⁶.

Para Clemente, Deus é conhecido pelo atributo da providência, e de algum modo interfere nos assuntos dos homens. Quando afirmamos que interfere “de algum modo” isso não significa que Deus age como se sustentasse cordas de marionetes²⁷— caso contrário os mártires, condenados injustamente, não chegariam a ser condenados por julgamentos injustos. Significa que toda ação divina tem em vista o todo e concorre para um bem do todo, ainda que haja padecimentos e sofrimentos intermédios. Esse é um exemplo claro de que o teólogo de Alexandria se opõe a Epicuro, contrapondo-se a uma ideia que o Jardim não compartilha, i.é., a ideia de *prónoia*.

Contra a providência defendida pelos estóicos e aqui por Clemente, Epicuro acentua toda a confiança nessas três causas: necessidade, escolha e acaso²⁸. Sendo assim, a realidade como um todo é, para ele, um conjunto de átomos sem necessariamente um propósito, e por isso afirma exclusivamente essas três forças. No epicurismo isso confirma um embate direto à admissão da *prónoia* dos estóicos e Clemente opõe-se realçando as considerações do estoicismo. Uma rejeição da *prónoia* está no interior do epicurismo, o que pode ser constatado no discurso de Veleio, o epicurista do *De natura deorum* de Cícero, ao proferir: “não ireis ouvir vãs e inventadas palavras [...] nem

²³ Cf. Epicur. 374 U. p.253

²⁴ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 123-124.

²⁵ Epicur. 374 U. p.253

²⁶ Cf. Epicur. 374 U. p.253 e também, Epicur. *Ep.* [4] 133-134.

²⁷ Cf. *Str.* IV, 79, 1

²⁸ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 133.

de uma velha profetiza, tomada pelos estóicos, a *prónoia*, que em latim se traduz por *providentia*.²⁹

Esse caso coloca em suspeição a hipótese de que as referências a Epicuro seriam meramente descompromissadas e serviriam tão somente para ilustrar, além de causar uma certa atração por parte do público, tendo em vista a fama que Epicuro gozava. Para tanto, não basta Clemente opor-se à tripla circunscrição que nega a interferência da divindade entre os homens – necessidade, escolha e acaso –, mas é preciso sustentar a possibilidade da providência atuar, o que Clemente mostra no livro IV dos *Stromateis*. A compreensão de *prónoia* supõe, conforme diz, a relação de todas as coisas com o todo³⁰, e, para ele, isso se identifica com a vontade de Deus, ou seja, na vontade divina todas as coisas se encontram como um todo reunido. Todavia, como não enxergar a vontade de Deus como fonte de castigos, se há muitos que padecem? A isso, Clemente recorre não ao acaso dos epicuristas, mas à própria *prónoia*, dizendo que ela é uma causa não impeditiva, o que o leva a concluir que é isso o que “preserva tanto a providência como a bondade de Deus”³¹. Diante disso, não há como afirmar que ele empregaria o filósofo do Jardim descompromissadamente.

(2) Podemos, com isso, formular uma outra hipótese. Essa segunda opinião é uma sutil modificação da primeira, tendo em vista que, ao que parece, Clemente se aproveita de generalidades da filosofia de Epicuro, refutando os princípios da escola. Uma mostra clara disso nos apresenta a primeira máxima das *Kyriai Doxai*, em que a beatitude e a incorruptibilidade divinas são admitidas na forma genérica da citação, refutadas, porém, quanto ao conteúdo, pois para Clemente significa a afirmação da providência divina, enquanto para Epicuro o conteúdo é de negação dessa providência.

Um outro indício de que as citações de Epicuro são tomadas de maneira a confirmar certos interesses do teólogo, divergindo quanto aos princípios, são dois trechos do livro VI dos *Stromateis*. Em *Str.* VI, 24, 8 ele diz, “o bastar-se a si mesmo (*αὐτάρκεια*) é a maior riqueza de todas”³²; em *Str.* VI, 24, 10, “a imperturbabilidade (*ἀταραξία*) é o maior fruto da justiça”³³, bem como a já

²⁹ CÍCERO, *De natura deorum*, I, 18.

³⁰ Cf. *Str.* IV, 86, 1

³¹ *Str.* IV, 86, 3

³² Epicur. *Fr.* [218]

³³ Epicur. *Fr.* [208]

citada referência de *Str.* VI, 104, 3, “Deus é bem-aventurado e incorruptível”³⁴. Estas menções constantes do Jardim, aplicadas comumente tanto por Epicuro como por seus discípulos, contêm verdadeiras sínteses da filosofia epicurista. Não apenas isto, pois tais ideias gerais constituem a parte mais difundida de sua filosofia. Por ser a parte mais conhecida da doutrina, certamente é a parte pela qual o Jardim teria adquirido certa fama, seria essa a parte de sua filosofia que teria se espalhado com maior facilidade. Isso não nos é estranho, pois se perguntássemos vulgarmente a respeito de um filósofo de certa notoriedade, logo receberíamos respostas de partes famosas de seu pensamento. Se perguntássemos, p.ex., pela filosofia de Platão, certamente alguém nos responderia, aquele da teoria das ideias, ou, aquele dos dois mundos – visível e inteligível. Se alguém perguntasse acerca da filosofia do Jardim no fim do século II d.C., certamente alguém responderia sobre a *ataraxia*, por exemplo. Todavia, não nos parece que Clemente tenha apenas um conhecimento popular ou vulgar de Epicuro, haja vista a quantidade de citações que faz ao longo de sua obra.

A citação de passagens tão destacadas da obra de Epicuro, no entanto, leva-nos a pensar que há um interesse. Tais referências são citadas pelo alexandrino para dizer que “as ideias e expressões que eles [os filósofos gregos] extraíram ou parafrazearam”³⁵ pertencem originalmente à filosofia bárbara, i.e., aos hebreus, e seriam partes da escritura sagrada, o que seria comprovado por várias referências feitas pelos próprios filósofos gregos³⁶, como pela cronologia que indica maior antiguidade dos escritos hebraicos. Isso justificaria muitas das citações aproveitadas por Clemente, dentre as quais, as citadas. Devemos observar um fato que nos salta aos olhos: as referências acima se assentam no pensamento de Clemente pois ele admite as escrituras como fonte primeira acerca do que deve ser conhecido e a respeito do caminho a ser tomado para se viver bem. Há outras referências, todavia, que extraem a

³⁴ Epicur. *Sent* [5] 1

³⁵ *Str.* VI, 25, 1

³⁶ Clemente defende, sobretudo no primeiro livro dos *Stromateis* (mas não só, tendo em vista que o tema é recorrente), a tese de que a filosofia grega bebeu nas fontes hebraicas, tendo transposto muitas coisas que já estavam presentes nos ensinamentos da Lei e dos Profetas das Sagradas Escrituras. A passagem de *Str.* I, 150, 1-5, por exemplo, fala dos testemunhos de Aristóbulo, Platão e Numênio que se referenciam por passagens das Escrituras hebraicas. Também a passagem de *Str.* V, 89ss. descreve como os gregos subtraíram muito dos seus pensamentos da filosofia bárbara.

centralidade do pensamento de Epicuro, sobre as quais Clemente se coloca em oposição.

A tratativa dada por Epicuro quanto ao ser divino, sobretudo no que tange à *prónoia*, é um caso exemplar disso. Duas manifestações a esse respeito podem ser vistas no que segue: a passagem do *Prot.* 66, 5, em que diz, “agindo deliberadamente, passarei por alto somente a Epicuro, o qual, por sua impiedade, pensa que Deus não se ocupa de nada”³⁷, e, a do *Paed.* I, 93, 2, em que afirma, “alguns acusam o bem-aventurado de não exercer atividade alguma nem em si mesmo nem sobre outro”³⁸. Ambas as passagens dizem respeito à teologia epicurista na qual, embora não tenhamos nos detido sobre esse ponto, já pudemos antever a discussão que existe no interior do chamado materialismo epicurista em relação à admissão da *prónoia*.

A teologia epicurista tem por base o conceito em vigor no Jardim acerca da *physis*, cujas bases foram lançadas por Demócrito. Em linhas gerais, a realidade, segundo Demócrito, é formada por unidades indivisíveis (*átoma*) infinitas, em movimento constante no espaço designado por vazio (*kenón*), aos quais Epicuro se refere dizendo que “o todo é constituído de corpos e vazio (*τὸ πᾶν ἐστὶ σώματα καὶ κενόν*)”³⁹. São dois princípios metafísicos necessários à constituição de tudo o que existe: um para que haja algo, a realidade, e outro para que exista o movimento. Todas as coisas são, então, constituídas por arranjos de *átoma* e *kenón*, o que ocorre sem um propósito, mas de maneira fortuita, à força do acaso, que é uma das grandes forças naturais. Isso significa que se algo possui existência, é porque está constituído pelos dois elementos. Sob esses princípios, os próprios deuses são também formados pelos mesmos *átoma* e *kenón*.

Assim, não há propósito na vida divina, os deuses não regem, não se envolvem com a vida humana, não interferem e nem podem ser providentes. A teologia de Epicuro se restringe a considerar os deuses apenas como parte da mesma *physis* e com atributos de beatitude, i.é., de realização plena quanto à felicidade, sem a necessidade de se encarregarem de nada. O principal efeito da beatitude da vida divina é a *ataraxía*, a imperturbabilidade, a qual Epicuro entende como um contrário lógico à ideia de um deus que se ocupa das coisas naturais ou humanas. O deus epicurista não rege nem governa. No dizer do epicurista Veleio do *De natura deorum*, não é aquele

³⁷ Epicur. 368 U. p. 247

³⁸ Cf. Epicur. *Sent.* [5] 1

³⁹ Epicur. *Ep.* [2] 39

“que conserva o curso dos astros, as estações, as alterações e ordens das coisas, contemplando terras e mares, (que) olha as vantagens e as vidas dos homens, ele não foi envolvido em negócios incômodos e laboriosos”⁴⁰. Beatitude e labor são termos excludentes para o Jardim, do mesmo modo que *ataraxia* e ocupação. Por isso, os deuses epicuristas são incongruentes com a noção de *prónoia*; são, eles, apenas paradigmas da imperturbabilidade para a vida humana.

Clemente está a combater essa teologia sustentada sobre a base materialista – *átoma* e *kenón* –, e sobre as forças da *physis* – acaso, necessidade e escolha. Ele é um partidário da *prónoia* que, segundo pensa, encontraria respaldo tanto na revelação das escrituras sagradas, como na própria razão natural, tendo em vista que o ser divino é responsável pelo governo e sustentação do universo. Pensamos, com isso, que Epicuro provavelmente tenha sido rejeitado apenas em relação às sentenças que mostram os alicerces da filosofia do Jardim. Mas não as generalidades apresentadas nas passagens mais conhecidas.

Os princípios da filosofia de Epicuro sofrem contraposição direta por parte de Clemente, e por isso supomos ser essa segunda hipótese muito provável, ou seja, ele toma os conhecimentos gerais e difundidos da escola para afirmar certas posições suas, mas refuta os princípios do epicurismo quanto aos três grandes campos da filosofia: os princípios da física ou da natureza, os do conhecimento – caso (a) –, e os da ética – caso (b). A natureza tem como princípios os *átoma* e o *kenón* e a totalidade de tudo o que existe é composta por ambos. Os *átoma* são unidades indivisíveis em número infinito e num movimento eterno no vazio infinito, e tudo é produzido pelos choques aleatórios desses *átoma*. O conhecimento, em resumo, parte de um critério admitido pelos integrantes da escola, de que todo conhecimento e a garantia da verdade partem das sensações (*aisthéseis*). O conhecimento mostra-se, assim, como um processo físico, cujas bases são os princípios da natureza⁴¹. Já a ética, tem como princípio das escolhas o fim segundo a natureza, o que, desse modo, dirige nossas escolhas: o prazer (*hedoné*). Isso significa que é da ordem natural do homem tender ao prazer em suas escolhas e fugir da dor, os quais são critérios de verdade consoante à vida prática.

⁴⁰ CÍCERO. *De natura deorum*, I, 52.

⁴¹ Não vamos nos ater aos outros critérios do conhecimento – as *prolépseis*, as afecções e as apreensões – tendo em vista que o alvo da crítica de Clemente são as sensações.

A passagem de *Str.* I, 50, 6 se opõe à filosofia do Jardim, resgatando vários textos bíblicos que declaram a insuficiência da razão natural em tornar-se divina, i.é., conhecedora. A filosofia, segundo diz Clemente, não pode ter a pretensão de possuir algo que lhe é impossível, pois não é um movimento da alma sobre si mesma, mas um movimento da alma como um todo, cuja atividade intelectual é eminentemente prática, rumo a um fim que é seu princípio. Todo saber e toda sapiência consistem em conhecer o princípio unitário que, em suma, é providente. Por isso, afirma “que o saqueador não os arraste por meio da filosofia e das falácias [...] (referindo-se) não a toda filosofia mas a de Epicuro visto que nega a providência e diviniza o prazer (*πρόνοιαν ἀναπροῦσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν*)”⁴².

Segundo o alexandrino, a concepção de *prónoia*, é traduzida pela ideia de que todas as coisas estão reunidas no todo. Ela é o princípio unitário e o ente garantidor da realidade e do conhecimento. Este, tem seu movimento inicial na fé que é sustentada pelo princípio unitário e sua providência, de modo que a filosofia, desencadeada pela fé, tem função de corroborar a mesma *prónoia* que a move. Ainda, “a providência permanece em pé e a filosofia a consolida”⁴³, querendo ele dizer, com isso, que a *prónoia* é o princípio hegemônico da filosofia, sendo esta uma espécie de exercício prático dirigido para o bem viver. Isso quer dizer que sua visão sobre a filosofia não é a de uma ciência pura, mas um exercício orientado pela *prónoia* que envolve um processo educativo de descoberta, de assimilação, de conhecimento, de vivência. A *prónoia* é o paradigma, a referência para que a filosofia surja. Mas não só isso, ela move a filosofia a buscá-la. Esse é o modo como é definida a filosofia em *Str.* VI, 54,1: “[a filosofia é] uma sabedoria precisamente prática que dá experiência concernente às coisas da vida”. Conhecer deixa de ser um exercício intelectual para ser configurado como um percurso educativo (*paideia*) submetido ao princípio hegemônico da própria filosofia, a *prónoia*⁴⁴.

Não há motivo, assim, para o homem recorrer apenas a si mesmo, à sua razão natural. Aliás, se assim fosse, o homem se depararia constantemente com erros, sabendo que as coisas visíveis e o mundo que o cerca, bem como sua própria razão, são de natureza criada e mutável. Se o homem busca conhecer alguma coisa, e o objeto da busca é sempre a verdade que é algo de natureza permanente, não pode voltar-se apenas para si mesmo,

⁴² Cf. Epicur. 368 U. p.246-247.

⁴³ *Str.* I, 52, 2

⁴⁴ Cf. *Str.* 52, 3

mas para fora de si. Por isso, a figura do verdadeiro sábio remete àquele que se dirige ao princípio, o sábio não pode gloriar-se de si mesmo nem de sua sabedoria⁴⁵, mas confiar na fonte dessa sapiência, a providência divina. A rejeição da *prónoia*, segundo Clemente, conduziria à posição obrigatória de se recorrer a um dado natural necessário que seria o critério para o conhecimento. No caso de Epicuro é o recurso às sensações e ao prazer. O problema para Clemente é que esses critérios são passíveis de mudança e não podem garantir a verdade, seja do conhecimento, seja das ações. Clemente repete isso em dois trechos próximos do primeiro livro dos *Stromateis*, afirmando que Epicuro representa um tipo de filosofia falaciosa que conduz à perdição⁴⁶.

O cerne das ressalvas de Clemente parece estar na afirmação da *prónoia*, rejeitada por Epicuro e defendida veementemente por ele. Já vimos quanto ao caso dos princípios da física que essa noção é o ponto de discórdia. Agora, quanto ao conhecimento e à ética, é também o ponto fulcral, tal como anunciamos acima como caso (a) e caso (b). O efeito da supressão da *prónoia* no sistema é para a física a eliminação de uma razão governadora do universo, ou ordenadora e inteligente, tornando, conseqüentemente, a natureza submissa às causas aleatórias – sobre a qual Epicuro faz consistir toda sua teoria da natureza. Sem a *prónoia*, o conhecimento é inviável, tendo em vista que a fé está unida a ela, para dela extrair sua razão de ser. A *prónoia* é o princípio que move o conhecimento a partir da fé, e esta, dirigindo-se ao princípio, encontra nele sua tranquilidade. Por isso afirma que a “fé é a estabilidade de nossa alma em torno ao ser”⁴⁷. Quanto à ética, a consequência da negação da providência é a divinização do prazer, pois se não há algo que sustente como princípio as ações, assim como no caso do conhecimento, o movimento volta-se para si mesmo como fonte de decisões. Vejamos os dois casos.

Quanto ao tema da sensibilidade – caso (a) – há duas posições defendidas pelo alexandrino, tendo em vista que ele admite a *gnosis* como verdadeiro conhecimento, chamada, também, de verdadeira filosofia. Ela é acessível ao homem por iluminação, pois sem ela não seria possível encontrar a verdade que é o cerne do conhecimento, e, por isso, tem como ponto de partida a fé. O conhecimento não pode estar restrito à sensibilidade como critério fundamental da verdade, pela razão de que o verdadeiro conhecimento é

⁴⁵ Cf. *Str.* I, 51, 1-2

⁴⁶ Cf. *Str.* I, 52, 4; 50, 6

⁴⁷ *Str.* IV, 143, 3

um dirigir-se à verdade, e a garantia da verdade, em última instância é o princípio uno, de modo que tudo o que se dirige a ela só encontra segurança se ela mesma for uma luz a iluminar o que se propõe a buscá-la. A alegoria da visão é muito propícia nesse caso, pois, se os olhos capacitados a ver e as coisas passíveis de serem vistas não fossem iluminados, a visão funcionaria mal. A *prónoia*, nesse sentido, funciona como uma garantia luminosa para que haja conhecimento. Sendo assim, a fé está unida à providência por enxergar que há algo a se “ver”. O primeiro estágio, pois, do conhecimento não pode ser outro senão a credibilidade dada ao que se deseja conhecer, e, por isso mesmo, a fé. O que a fé busca é a tranquilidade estável, é repousar na estabilidade da verdade. Em sua definição, Clemente faz derivar *πίστις* (fé) de *στάσις* (fixidez, estabilidade), dizendo que “a fé é a estabilidade de nossa alma em torno do ser”⁴⁸. Assim, todo conhecimento que se dirige e deseja a verdade só é assim porque a alma quer se fixar em algo que é por si só algo verdadeiro, o qual se identifica com Deus. Nesse caso, a verdade e o ser significam esse princípio uno que ocupa no pensamento clementino papel de providência e governo.

Essa posição se opõe à de Epicuro em essência e é base para sua crítica, já que, por primeiro, o Jardim rejeita a *prónoia* e, junto a isso, defende a autonomia das sensações, bem como a admissão delas como critério da verdade. As sensações, para Epicuro, já são em si verdadeiras, não requerem nenhum estágio de fé, não há nada que necessite ser digno de credibilidade e persuasão, pois em última instância não dependem de uma garantia transcendente. As coisas, por si só, e por seu mecanismo físico, já produzem em nós o que é necessário para conhecer, sem recorrer à credibilidade que colocamos sobre as coisas que não conhecemos bem. Ele diz “se te opuseres a todas as sensações não terias mais nada, nem mesmo para aquelas que dizes falaciosas, às quais fazendo referência, julgá-las”⁴⁹. As sensações, por si só, já são critérios da realidade que nos toca, e sendo assim, verdadeiras por si. Não há engano ou erro quanto às sensações pois são dotadas de evidência.

Para o filósofo do Jardim, isso é justificado pelo mecanismo físico das próprias sensações, ao sustentar que elas produzem uma impressão imediata na alma. Para ele, é um processo físico que garante a veracidade⁵⁰. Todavia, nos *Str.* V, 7, 5, o teólogo vai de encontro a essa filosofia ao dizer que “se

⁴⁸ *τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν Str.* IV, 143, 3

⁴⁹ Epicur. *Sent.* [5] 23

⁵⁰ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 82

alguém se propusesse a compreender todas as coisas de maneira sensível, sucumbiria distante da verdade”. É claro que isso é uma crítica direta ao Jardim, tendo em vista que Clemente supõe o ser transcendente e se opõe diretamente a ele quanto ao princípio do conhecimento pelas razões já apresentadas. Nessa passagem, diz que apesar das sensações serem necessárias ao conhecimento devido ao corpo que possuímos, o conhecimento inteligível só pode vir por uma faculdade racional distinta da corpórea. Não é exclusividade de Clemente esse tipo de recusa a Epicuro, mas de vários outros filósofos antigos que não enxergam nas sensações um critério⁵¹ da verdade.

Para Clemente, conhecimento significa *gnosis*, e a carga semântica, especialmente nos escritos do alexandrino, traduz a vida do homem por inteiro dirigindo-se ao princípio, muito além da capacidade e esforços da razão, além das faculdades lógicas. O conhecimento é, assim, como um corpo formado de partes, fortemente aglutinado por uma alma que congrega as partes e as articula em vista de um bem comum, o qual é vislumbrado pelo espírito que reconhece tal bem fora de si mesmo. Sendo assim, duas coisas estão envolvidas na dita “verdadeira filosofia”: uma parte humana e uma parte divina. Da parte do homem, convém a vida reta e as boas práticas, tão necessárias quanto a *áskesis*, a vontade, a liberdade. Todavia, porque nem tudo depende do homem, há ainda um ingrediente tão necessário quanto os outros, a fé. Daí a necessidade de se considerar uma segunda parte, ou seja, a que depende do princípio enquanto garantia da verdade: a *prónoia* e a iluminação.

Quanto ao caso (b) relativo ao problema do prazer como princípio moral, Epicuro sustenta que, assim como deve haver um princípio natural de conhecimento, deve haver um princípio da natureza para as ações, no caso, o prazer (*ἡδονή*). Em uma de suas famosas asserções encontramos: “dizemos que o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada (*τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*)”⁵², pois o prazer é natural a nós⁵³. Isso mostra que a *hédone* é o parâmetro da escolha moral tendo por base a mesma natureza que guia o conhecimento. Sendo assim, como afirma Warren, é possível ao epicurismo passar de “afirmações mais ou menos descritivas sobre a condição dos seres humanos para asserções normativas a respeito da maneira como

⁵¹ *Critério* significa no epicurismo instrumento de arbitragem, meio de avaliar e de julgar o que é verdadeiro (Cf. GIGANDET, A, La connaissance: principes et méthode, in: GIGANDET, A; MOREL, P.-M. *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007, p.74).

⁵² Epicur. *Ep.* [4] 128

⁵³ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 129

deveriam conduzir sua vida”⁵⁴. A filosofia do Jardim tem como ponto de partida a *physis* e se há algo que oriente o conhecimento, bem como se há algo a que o ser humano deve se submeter como regra de vida, esse “algo” é a *physis*. Assim, não pode haver regra de ação que se sustente fora da *physis*, e a base para o agir deve ser algo que seja conatural à alma do homem. Nesse sentido, diz que o prazer deve ser perseguido e a dor evitada, porque por natureza ambos determinam nossas escolhas. O principal argumento é o chamado “argumento dos berços”⁵⁵ testemunhado pelo *De finibus* de Cícero. Nesse argumento, os epicuristas evocam que, desde cedo, tanto as criancinhas como os animais, desde a mais tenra idade, buscam o prazer e fogem da dor, o que seria uma “prova” de que a *hedoné* é conatural, e por isso se mostraria como o elemento necessário da vida prática e o seu *télos*. Todavia, a noção de *télos* no epicurismo parece ser muito particular e não adquirir o sentido mais próprio que é admitido entre os filósofos antigos, ao menos é o que diz o testemunho de Ário Dídimo sobre o epicurismo no que tange ao conceito de *télos*, significando estado ou disposição.⁵⁶

Para Clemente, há de considerar o necessário na ordem da *physis*; o prazer, porém, não é um. Segundo ele, o prazer é um efeito advindo das necessidades e não o próprio necessário, além do mais, é um ingrediente suplementar, mas não algo elementar. O que ele parece estar a criticar é a noção de necessário que indica o prazer como *télos* do qual tratavam os epicuristas.

Duas asserções importantes indicam a refutação do prazer como princípio moral. Uma porque associa *hedoné* como um fato que acompanha os dados naturais e outro porque sugere uma crítica ao peculiar conceito de *hedoné* como *télos* enquanto disposição. Em *Str.* II, 119, 1-2 ele afirma, “se em geral, fosse possível beber ou tomar alimento ou ter filhos sem prazer, não se poderia demonstrar de nenhuma outra maneira sua utilidade.” Clemente distingue a fonte do prazer que é a necessidade natural, como o alimento, a bebida, a procriação e o ingrediente que os acompanha e os torna úteis, o prazer, que não é outra coisa senão o modo pragmático de demonstrar a utilidade de cada um dos necessários. Por outro lado, *hedoné* não pode ser também princípio moral tendo em vista que não é nem mesmo

⁵⁴ WARREN, J. L'éthique, in: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. *op.cit.*, p.118.

⁵⁵ Tal argumento foi discutido extensivamente em BRUNSCHWIG, J. L'argument des berceaux, in: *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995, p.69-112.

⁵⁶ Cf. Ário Dídimo, in: Stobeu II, 46, 18 *apud* BRUNSCHWIG, J. *op.cit.*, p. 74, nota 1.

algo que pertence a nós. O prazer acompanha as coisas, e nesse sentido é concordante com Epicuro que também afirma que as coisas são prazerosas, dizendo com isso que não é simplesmente uma disposição psicológica⁵⁷. Podemos ver o fragmento de Epicuro presente nos *Str.* II, 118, 7 que diz: “a afecção do prazer não é segundo a necessidade, mas é uma consequência de algumas necessidades naturais: fome, sede, frio e união sexual”⁵⁸. Aqui, apesar de empregar Epicuro, diverge dele, pois, ainda que o ingrediente suplementar, chamado prazer, esteja nas coisas, podemos abdicar dele não nos aprisionando ao aprazível. Prazer e dor, também chamadas afecções ou paixões, são conceitos centrais na moral de Epicuro, mas para Clemente, cedem sua centralidade à continência, tendo em vista que ambos são apenas acompanhamentos das coisas e produzem no homem uma avidez voluntária que torna-se *hybris*. Sendo assim, conclui o alexandrino, “paz e liberdade são fruto de uma incessante e infatigável luta contra os ataques das paixões”⁵⁹.

Um outro elemento digno de nota no uso de passagens que Clemente faz de Epicuro é o fato de, às vezes, utilizar-se de conceitos consagrados da filosofia do Jardim, contrapondo-se quanto ao conteúdo conceitual ou mesmo resignificando seu conteúdo. Vimos como Clemente aceita as generalidades da escola negando seus princípios – da física, do conhecimento e da ética. O caso do conhecimento (a) é emblemático, pois duas noções caras à filosofia de Epicuro são utilizadas pelo teólogo para fazer oposição. Clemente emprega dois conceitos da gnosologia epicurista – *ἐπιβολή* e *διάληψις* – para indicar que seu caminho é distinto do de Epicuro⁶⁰, dizendo que “a regra gnóstica, a genuinamente gnóstica, consiste em apreensão (*ἐπιβολή*) e discernimento (*διάληψις*) da verdade por meio da verdade”⁶¹, i.é., não da verdade nas sensações e afecções. Os conceitos *ἐπιβολή* e *διάληψις* são empregados por Clemente de maneira resignificada para traduzir o processo gnoseológico de

⁵⁷ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 129.

⁵⁸ Cf. Epicur. 398 U. p.274-275.

⁵⁹ *Str.* II, 120, 1.

⁶⁰ Outro caso emblemático do uso de conceitos resignificados está em *Str.* II, 16, 3 ao dar uma tratativa peculiar à noção de *prólepsis*, noção cara ao Jardim: “Se efetivamente também Epicuro, que preferia o prazer à verdade, assume que a atendibilidade [de uma cognição] (*διανοίας τὴν πίστιν*) seja uma *prólepsis*. Ora, ele define a *prólepsis* como uma intuição sobre algum objeto evidente e sobre o conceito evidente do objeto. Se bem que, ninguém poderia fazer uma investigação, nem duvidar, nem muito menos conceber uma opinião, nem refutar nada sem a *prólepsis*.” (Cf. Epicur. *Fr.* [174]).

⁶¹ *Str.* V, 1, 4. A passagem usa termos da gnoseologia epicurista, especialmente cf. Epicur. *Ep.* [2] 51; 69.

iluminação. A verdade é que ilumina a encontrá-la – processo este estranho ao epicurismo.

As hipóteses (1) e (2), embora sejam distintas possuem aspectos semelhantes do que pode ser considerado uma mesma e única hipótese, tendo em vista que tanto a da rejeição dos princípios (2) quanto a da ilustração (1) parecem ser utilizadas apenas para causar no ouvinte ou no leitor uma certa persuasão, já que a fama adquirida pelo Jardim no mundo greco-romano era grande. Ambas as hipóteses podem também ser consideradas semelhantes pois a antiguidade parece ter dado crédito a nomes famosos da filosofia pela autoridade que exerciam sobre os discípulos mais do que à filosofia de cada um deles, de modo que citar certos autores era uma maneira de provocar credibilidade. Prova disto são as denúncias feitas por alguns autores antigos, como, Cícero no séc. I a.C. e Justino de Roma no séc. I d.C. Cícero diz que “em discussão, não é tanto o peso da autoridade que deve ser exigida mas a força do argumento”⁶², e Justino afirma que os discípulos de mestres famosos da filosofia ao invés de buscarem a verdade, que é o cerne da filosofia, preferiram aceitar como verdade “o que cada um tinha deles (dos mestres) aprendido”⁶³. Ambos denunciam o erro do apego à autoridade ou à fama dos filósofos, o que mostra que não era algo incomum citar nomes de êxito na filosofia para certificar o próprio argumento.

(3) No entanto, ainda que as hipóteses (1) e (2) pareçam persuasivas, há uma terceira que pensamos ser a mais adequada, tendo em vista outros filósofos citados pelo teólogo de Alexandria. Nessa hipótese, levamos em consideração a noção que ele tem da filosofia, bem como a deferência que dá a ela. É propriamente o conceito de filosofia subjacente em seus escritos que valida o emprego dos filósofos antigos. Podemos dizer que seu pensamento acerca da filosofia possui quatro atributos principais: a filosofia é prática, é uma *gnosis*, está presente nos filósofos gregos de modo latente mas não completo, e admite um ecletismo. Isso justificaria porque algumas vezes as citações de Epicuro corroboram seu pensamento, outras vezes sofrem oposição, outras vezes parecem ter um uso descompromissado. Mas o que não podemos ignorar é o fato de Clemente conhecer, se não bem, ao menos o suficiente para usar, os conceitos empregados pelo epicurismo.

⁶² CÍCERO, *op.cit.*, I, 10

⁶³ JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, 2.

A hipótese do emprego de citações de Epicuro como meio para gerar uma certa credibilidade é considerável, todavia, Clemente transita bem entre muitos outros autores gregos - filósofos, poetas, historiadores - o que lhe dá um certo conhecimento geral dos pensadores antigos e da própria história da filosofia e, dentre os vários autores, Epicuro. Nos *Str.* VI, 54,1-55,1 Clemente delinea o que pensa a respeito da filosofia, dizendo em linhas gerais acerca do conceito:

(ao falarmos de filosofia) não falamos da escolha de cada escola (*αἵρεσις*), mas do que realmente é a filosofia: uma sabedoria precisamente hábil (*ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν*) que concede experiência acerca da vida (*τὴν ἐμπειρίαν παρέχουσαν τῶν περὶ τὸν βίον*); sabedoria que entranha um conhecimento firme das coisas divinas e humanas (*τὴν δὲ σοφίαν ἐμπεδον γνῶσιν θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*) e de uma compreensão segura e imutável que abarca o passado, o presente e o futuro [...] Assim, a filosofia está desejosa daquela sabedoria, da retidão da alma e da razão, e da pureza da vida; a que se esforça amorosa e amigavelmente até a sabedoria e faz todo o necessário para apoderar-se dela.

Primeiramente, para que não incorramos em erros, o que o teólogo entende por filosofia está distanciado das escolhas ou das atividades intelectuais que caracterizavam cada escola (*αἵρεσις*)⁶⁴. A filosofia na antiguidade tem particularidades escolares que vinculam o discurso a um modo de vida, como testemunha P. Hadot⁶⁵. A *haíresis* de cada uma possui muito do mestre, e o candidato a discípulo escolhe entrar em uma por querer viver ao modo dela. A diversidade de filosofias a partir do período helenístico testemunha essa posição. No dizer de Clemente, a filosofia em si não está atada a nenhuma escola⁶⁶. Se ela não está fundada num elo escolar entre os discípulos e seus mestres, pois tal vínculo é um impeditivo para um correto e ordenado conhecimento devido ao grande risco de se permanecer aprisionado às doutrinas,

⁶⁴ Os termos *αἰρέσεις* e *αἵρεσις* indicam para Clemente, “escola de pensamento” ou “escola filosófica”. Algumas vezes indicará também as heresias, i.é., ensinamentos contrários à ortodoxia do ensinamento cristão.

⁶⁵ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga*. SP: Loyola, 1999, p.89.

⁶⁶ Essa posição de Clemente chega a parecer uma certa contradição, tendo em vista que propõe uma nova escola para seus interlocutores, a *τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον* (escola catequética). Não entraremos na discussão acerca disso, pois deveríamos retomar vários outros elementos, não só da visão filosófica de Clemente, mas também os constituintes da revelação. Indicamos para isso o seguinte estudo: LILLA, S. R. *Clement of Alexandria - a study in christian platonism and gnosticism*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

sua natureza deve ser outra. É o que designa por *ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν*. É claro que o discurso escolar deve levar em conta a relação mestre-discípulo, porém, não pode ser essa relação mais consistente do que a arte sapiente que se volta para a verdade.

Na visão de Clemente, a filosofia é descrita como uma *sophía* cuja *téchne* está voltada para coisas concernentes à vida (*βίος*) em todos os seus âmbitos – cognitiva, moral, espiritual – e, por isso, serve para conduzir o discípulo à experiência em todos os níveis do viver. Há de se distinguir aqui o termo utilizado por Clemente – *βίος* –, indicativo de “modo de vida” enquanto distinto de *ζωή*, termo mais ligado à vida enquanto sua constituição natural e animada. A filosofia, enquanto modo de vida, é por ele descrita como retidão (*ὀρθός*) tanto na vida – i.e., no modo de se viver, nas ações, nas escolhas –, quanto no *lógos*. Possivelmente, Clemente não concebe a vida filosófica como destinada a ser vivida no interior da escola, mas na vida comum, fato que indica na sequência, ao dizer que a filosofia é desejosa também da pureza de vida (*τοῦ βίου καθαρότητος*). O termo *καθαρότης* traduzido por “pureza” abarca um sentido tanto psíquico, quanto moral e metafísico. O relevo dado por Clemente é especialmente tocante à moral e sugere retidão de ações, virtudes como a justiça, valores como a continência. Por fim, a citação acima diz que a filosofia é essencialmente elo de amor e de amizade com a sabedoria, e requer, da parte do filósofo, os esforços necessários para a manutenção desse tipo de relacionamento. Isso mostra um modo muito peculiar de conceber a filosofia e a intenção dele é distanciar o conceito de filosofia do conceito escolar, mostrando que ela é um esforço rumo à verdade, mesmo que se deva prescindir das doutrinas da escola.

Essa concepção enquanto maneira de viver para além da *haíresis* parece, também, estar presente em Epicuro, ao dizer que não há tempo para filosofar – seja o jovem seja o velho – pois não há tempo para ser feliz, haja vista, essa mesma passagem é exaltada pelo teólogo do *Didaskaleíon* em um trecho dos *Str.* IV, 69, 2-4:

Desse modo escreve Epicuro a Meneceu belamente: ‘o que é jovem não espere mais para filosofar, e quem já é velho não se canse de filosofar. Porque ninguém é demasiado jovem ou velho para recobrar a saúde da alma (*τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν*). Todavia, quem afirma que não é tempo ou já passou o tempo de filosofar, é semelhante ao que afirma que não chegou a idade de ser feliz ou que já não há tempo. De maneira que, tanto o jovem como o velho devem filosofar, o primeiro para que ao envelhecer se mantenha jovem nas coisas boas mediante a alegria do que realizou; por

outro lado, o outro para que seja ao mesmo tempo jovem e velho mediante a ausência de medo perante o futuro.⁶⁷

Clemente cita essa passagem da *Epístola a Meneceu* ao tratar da virtude enquanto exercício da vida do homem, dizendo que os exercícios são consideráveis apenas se o homem tiver em vista o fim, ou a realização de um bem. Assim, o convite à filosofia, seja ao jovem seja ao velho, está além da convalidação doutrinária de alguma escola, da *haíresis*. O acento está na importância e no valor da filosofia que é um modo de ser feliz. A exigência de Epicuro na *Epístola a Meneceu* está assentada sobre uma atividade: a de filosofar. Essa atividade significa viver de um determinado modo mais do que deter-se às várias ciências, como diz o teólogo: “a filosofia não se encontra na geometria que entranha postulados e hipóteses, nem na música que se baseia em conjecturas, nem na astronomia que está repleta de arrazoados que fluem e de imagens físicas”⁶⁸. Porém, nem toda maneira de viver conduz a uma vida bem-aventurada, e essa é a distinção nas palavras de Clemente. Por isso, nem toda filosofia é válida, nem toda doutrina conduz a uma bela vida, nem toda *haíresis* certifica o filósofo.

Se é certo que Clemente concorda com Epicuro de que não há tempo para começar a filosofar, tendo em vista que não há tempo para ser feliz, por outro lado, acentua qual compreensão possui da filosofia. Para ele é uma sabedoria precisamente hábil (*ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν*), que dá conhecimento firme (*ἔμπεδον γνῶσιν*) acerca das coisas divinas e humanas (*θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*), que concede compreensão segura do todo (passado, presente e futuro), e que está voltada para a retidão da alma e da razão, mostrando-se no amor e na amizade. Tais elementos devem ser destacados pois indicam que a filosofia é de essência prática. Se se perguntasse para quê serve a filosofia, a resposta seria: para bem viver a totalidade da vida do homem, tanto em sua constituição humana como em sua constituição divina, sabendo que o homem vive sua vida para assemelhar-se ao divino (*homoiosis theoi*). O teólogo pergunta, “como é possível assemelhar-se ao Senhor (*ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ*) ou ter a *gnosis* de Deus se nos deixamos vencer pelos prazeres do corpo?”⁶⁹

É desse contexto que emerge o segundo atributo do conceito de filosofia e que complementa o primeiro, o qual Tito Flavio Clemente designa

⁶⁷ Epicur. *Ep.* [4] 122.

⁶⁸ *Str.* I, 93, 4

⁶⁹ *Str.* III, 42, 1

como *gnosis* ou “verdadeira filosofia”. A *gnosis* envolve vários estágios do conhecimento, a *episteme*, a *sophia*, a *téchne*, a *pístis*, a *theoría*, a *pragmatéia*, contudo, a *gnosis* é um modo específico de filosofia, enquanto preserva um caráter essencialmente prático-transcendental. Isso quer dizer que o seu cerne é a vida contemplativa e se volta para o ser divino que é seu princípio transcendente, possui um *télos* que é a união com Deus (*homoiosis theo*), e, simultaneamente, expressa-se nos discursos ou no pensamento e nas *praxeis* (ações). Isso é descrito na passagem de *Str.* II, 46, 1, ao afirmar que o filósofo possui três constitutivos que o caracterizam: “em primeiro lugar pela contemplação (*theoría*); em segundo lugar pelo cumprimento aos mandamentos; em terceiro lugar pela formação de homens bons. A integração destes três elementos constituem o gnóstico”. A verdadeira filosofia ou a *gnosis* é um tipo de conhecimento que envolve o todo – as coisas da natureza, a moral e a vida teórica – porque é próprio do princípio conter o todo como princípio transcendente. Clemente tira isso da ideia de que tudo o que existe procede, em última instância, do princípio Uno, ao que chama “criação”. Em *Str.* VI, 136, 3 diz que “o homem foi feito à imagem de Deus, não conforme a estrutura de sua constituição natural, mas porque Deus cria tudo com o *lógos*, e o homem, feito gnóstico, realiza as boas ações com o *logikon*.” Assim, conhecer é uma aplicação dos esforços da alma permeada pelo *lógos*, seja enquanto faculdade racional seja enquanto conforma suas ações a ele. Por outro lado, tal conhecimento não se faz senão pela consideração de que o que existe, existe relativamente ao *lógos* absoluto e único, o princípio unitário.

Se a verdadeira filosofia é uma *gnosis*, nenhuma escola filosófica, como o epicurismo, por exemplo, poderia dar conta de sua essência (nem mesmo o gnosticismo que incorre em outros problemas⁷⁰). Por isso, um terceiro atributo da sua visão da filosofia apresenta a filosofia grega como insuficiente. Isso não quer dizer que a filosofia entre os gregos deva ser desprezada, pelo contrário. É necessário que a filosofia grega esteja em alta conta, tendo em vista que, no exercício do *lógos*, os homens se aproximam de seu princípio e causa. A multiplicação das escolas na Grécia, porém, mostra que nenhuma delas alcançou a verdade, como observa em *Str.* VI, 55, 4: “eles mesmos estão iludidos de ter alcançado completamente a verdade. Porém, parcialmente,

⁷⁰ Não trataremos aqui a respeito do gnosticismo religioso do século II d.C. Vide introdução ao volume de PIÑERO, Antonio; MONTSERRAT TORRENTS, José; BAZÁN, Francisco García (orgs.). *TEXTOS GNÓSTICOS: Biblioteca de Nag Hammadi I - Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2011⁴.

como chegamos a dar conta”. Clemente está a dizer que cada *haíresis*, cada escola, teve acesso à verdade parcialmente, mostrando, com isso, que cada uma é insuficiente no caminho da verdade. Há vários argumentos num longo excuro do livro primeiro dos *Stromateis*, cuja função é demonstrar que a origem da filosofia não é exclusividade grega dizendo que sua gênese é polivalente ou “poligenética”⁷¹.

Clemente é da opinião que a filosofia grega, bem como uma outra atividade que inclui no rol da filosofia, designada por filosofia bárbara⁷², possui o mesmo fim: a busca da verdade, conforme diz em *Str. I*, 93, 4: “Quem são os verdadeiros filósofos? Aqueles, digo eu, que são amigos de contemplar a verdade”. Mas, ainda, há outra definição que inclui seu caráter metafísico, ao dizer em *Str. I*, 93, 4 que “a Filosofia é a ciência da verdade e do bem em si mesmo”.

Por fim, a noção de filosofia no Alexandrino tem como atributo um ecletismo. De fato, dos vários filósofos empregados na articulação do pensamento do teólogo, ainda que ele tenha uma tendência às considerações do médio-platonismo, nenhum é determinante a ponto de fazê-lo concordar radicalmente. Parece que a asserção de que os filósofos estão iludidos de terem encontrado a verdade, no sentido de que cada um investiga e se aproxima da verdade, e tocam um pouco o ser, obriga-o a buscar os feixes de luz que se espalharam na filosofia, mas que só a revelação poderia dar na totalidade. Como a verdade, tal como os feixes de luz se espalham, espalhou-se entre os gregos, não há uma única *haíresis* a ser considerada, mas todas podem conter aspectos do verdadeiro, e, enquanto tal, serem utilizados em seus aspectos sem contradições. Talvez seja por isso que no primeiro livro dos *Stromateis*, Clemente é partidário em dizer, numa longa demonstração, que a filosofia está subordinada à fé⁷³, e depois, em *Str. V* 58, 6, completa dizendo que “nem a filosofia bárbara, nem os mitos pitagóricos, nem sequer

⁷¹ Cf. *Str. I*, 57-80

⁷² Considera filosofia bárbara os vários escritos sapienciais, os livros normativos e os profetas. Chega a afirmar e demonstrar no interior dos livros I e V que, ponderado em termos cronológicos, os livros escriturísticos bíblicos são mais antigos e por isso os gregos beberam em muitos deles. Além do argumento cronológico, Clemente evoca os próprios autores gregos que fazem referência às escrituras judaicas. Esse argumento pode ter lhe persuadido devido à defesa em favor das escrituras feita por Fílon de Alexandria. Numênio de Apameia, filósofo próximo a Fílon, teria afirmado que Platão não é outra coisa senão um Moises que fala em ático (*Str. I*, 150, 4). Um outro texto, com vários esclarecimentos a esse respeito, é o de VAN DEN HOEK, Johanna Louise. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the 'Stromateis'*. Leiden: Brill, 1988.

⁷³ Cf. *Str. I*, 98-100.

os platônicos [...] devem ser entendidos alegoricamente palavra por palavra, mas somente as ideias que significam o pensamento em geral”.

Essa citação é um forte testemunho contra a hipótese (2), que sustenta que teria admitido as linhas populares do pensamento de Epicuro tendo rejeitado seus princípios. Na verdade, o emprego das várias passagens de Epicuro respeitam suas linhas gerais, e mesmo a negação dos princípios não compromete o emprego do pensamento em geral. O que parece realmente constituir a hipótese (3) é que a concepção, tida por Clemente, da filosofia, permite utilizar-se de Epicuro sem a preocupação seja de negar, seja de afirmar certas coisas da filosofia do Jardim. O uso de citações, expressões e mesmo argumentos da filosofia epicurista não comprometeria em nada o que ele tem a dizer, e, de certo modo, Clemente emprega sua filosofia em benefício de seu grande projeto. E não só Epicuro, como outros filósofos são citados, recolhidos nas coisas necessárias para sustentar o que pensa.

Se a filosofia grega é insuficiente, e não só a grega como qualquer filosofia – mesmo a filosofia bárbara –, deve, ela, ter uma régua segura que a apoia e sustenta e que seria capaz de dar conta das divergências contidas nas diversas escolas. Assim, a verdade que espalhou seus feixes nas várias filosofias e tendem à mesma verdade – pois esse é o cerne da filosofia – o princípio unitário do conhecimento e da moral – princípio transcendente e fonte da *gnosis*. A verdade, segundo ele, é oferecida pela revelação, todavia, como não possuímos o conhecimento imediato da verdade, recorreremos ao conhecimento que se dirige a ela por meio da fé. A fé é um modo de antecipar o que o conhecimento deve procurar. Quando alguém se propõe a procurar algo, certamente não tem como ponto de partida o “nada”. O ponto de partida sempre é algo que nos orienta. A revelação funciona dessa maneira: sendo ela a manifestação da plena verdade, convoca a razão a buscar o verdadeiro, e, as escolhas, o bem. A relação entre a filosofia e a fé se exprime como a relação entre o parcial e o total. Por isso, as filosofias – a grega e a bárbara – podem dirigir-se à verdade, mas não podem outorgar para si a verdade.

*

Diante disso, consideramos que as várias referências a Epicuro denotam um conhecimento não superficial por parte do alexandrino. Referências importantes à gnoseologia epicurista estão presentes e são devidamente aplicadas, ainda que se possa observar divergências quanto ao modo de emprego. Conceitos como *bédone*, *prólepsis*, *diálepsis*, *epibolé*, dentre outros não citados aqui, recebem o devido tratamento no interior dos escritos de Clemente, ainda que ele divirja quanto ao modo de emprego na filosofia do Jardim. Todavia, não há como negar que a leitura do Epicuro feita por Tito Flávio

Clemente converge com o que se encontra nos poucos excertos do Jardim, seja nas *Epístolas* seja nas *Máximas*, ou ainda, nos *Fragmenta*. O primeiro ganho disso está na importância de Clemente em confirmar a filosofia de Epicuro presente nos poucos escritos remanescentes do fundador do *Képos*.

O emprego de citações, referências diretas e indiretas, bem como de ideias do epicurismo feitas pelo teólogo, mostram a popularidade e a relevância de Epicuro no período inicial do pensamento cristão (séculos I-III d.C.). Os escritos de Clemente servem para mostrar esse destaque. Podemos constatar isso por meio dos esclarecimentos feitos nas hipóteses (1) e (2). Nelas, percebemos como o autor das *Epístolas* e *Máximas* possuía autoridade na antiguidade, sendo comum ser referência para outros autores. Isso significa que dificilmente algum filósofo utilizaria ou rejeitaria seus escritos, sem de alguma forma explicá-los, tal como vemos o teólogo de Alexandria fazer. Disso, decorre uma outra consequência. Ele, na prática, ao tomar como ponto de partida as várias referências a Epicuro, introduz a ideia que mais tarde se consagraria com Agostinho de Hipona e Anselmo de Cantuária: *credo ut intelligam*. A ideia de que a fé orienta a razão, bem como a razão, em sua vocação, busca compreender o que lhe é oferecido pela fé. Como vimos, a consideração da fé para o teólogo de Alexandria possui estreita relação com a filosofia, de modo que podemos afirmar que fé e a filosofia são coextensivas, sendo a fé a orientação pela verdade enquanto a filosofia é a orientação para a verdade.

Por fim, o que os escritos de Epicuro aplicados por Tito Flávio Clemente deixam entrever é um novo contributo à noção mesma de Filosofia que se delineia no fim do século II d.C., noção revestida de peculiaridade em nosso autor. A filosofia, segundo ele é “a aspiração (*ὀρέξεως*) às coisas que existem na realidade (*τὰ ὄντα*) e aos aprendizados que tendem a elas (i.e., aos *τὰ ὄντα*)”⁷⁴. Esse conceito de ampla abrangência se traduz no pensamento dele sob os atributos que definem a filosofia: ela existe em vista de um fim – o bem viver –, sendo eminentemente prática; é *gnosis* no sentido de que está além dos elementos intelectuais; é poligenética pois a inclinação à verdade está em vários lugares tanto na filosofia grega como na bárbara; e, está incluída nos seus escritos compondo um ecletismo, pois as filosofias são como raios de um feixe de luz espalhados em vista da única verdade apresentada pela fé. Essa visão singular da filosofia é o que, pensamos, melhor explica o modo com que Clemente se utiliza de Epicuro, seja confirmando o que pensa, seja reprovando-o, seja citando-o de modo descompromissado.

⁷⁴ *Str.* II, 45, 6

As três hipóteses apresentadas, de algum modo, desencadeiam a terceira, pois tanto o uso de Epicuro ligado à fama e à autoridade que o autor exercia, como o uso de sua filosofia nas generalidades das ideias – desvinculadas de seus princípios – são úteis à consideração de “alguma” verdade presente em Epicuro, como um feixe da luz da verdade. Clemente, embora conheça os princípios, o raciocínio desenvolvido dentro do epicurismo – como mostramos – não se preocupa em desenvolver essa filosofia, mas a propõe dentro de um projeto maior, sem preocupar-se em sustentar a argumentação própria deles no interior da escola. Isso é demonstrado pela concepção que possui da filosofia, dentro da qual Epicuro lhe serve para direcionar-se à verdade, aproveitando as coisas que podem vir a compor essas “tapeçarias” ou “miscelâneas”⁷⁵ no encontro do princípio. Podemos dizer que esse é o possível ecletismo vivenciado por Clemente, não sem um objetivo, mas direcionado ao ambiente teológico.

A concepção de que a filosofia pode ser amplamente utilizada é expressa por Clemente numa metáfora: a metáfora da noz. Diz ele, que algumas almas crescem ao ocupar-se da filosofia grega, mas tal como as nozes, nem tudo nelas são comestíveis. Aproveita-se o fruto interno e descarta-se sua casca⁷⁶. Epicuro, dentre outros filósofos gregos, é digno de ser empregado naquilo em que é assertivo quanto à *gnosis*.

[Recebido em novembro/2019; Aceito em janeiro/2020]

REFERÊNCIAS

- JOURDAN, Fabienne. *Orphée et les Chrétiens*. Paris: Les Belles Lettres, 2011 (t.1: Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ; t.2: Pourquoi Orphée?).
- GIGANDET, Alain; MOREL, Pierre-Marie. *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007.
- HÄGG, Henry Fiskå. *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian apophaticism*. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Studies).
- LILLA, Salvatore R. C. *Clement of Alexandria: a study in christian platonism and gnosticism*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2005.
- MÉHAT, André. *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*. Paris: Seuil, 1966.
- OSBORN, Eric. *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DESSI, Antonino. Elementi Epicurei in Clemente Alessandrino - alcune considerazioni, *Athenaeum*, n. 70. Pavia, 1982, pp. 402-435.

⁷⁵ Os termos “tapeçarias” ou “miscelâneas” são os que comumente traduzem o título da obra do Alexandrino, *Stromateis*.

⁷⁶ Cf. *Str.* I, 7, 3

ALÉM DA *TECHNÉ* RETÓRICA: OS ORNAMENTOS E O “VER COM OS OLHOS INCORPÓREOS”

BEYOND THE *TECHNÉ* OF RHETORIC: ORNAMENTATION AND “SEEING WITH INCORPOREAL EYES”

RENATO AMBROSIO*

Resumo: Os ornamentos não aparecem entre as partes nas quais a retórica greco-romana antiga costumava dividir o discurso: *invenção, disposição, elocução, memória e ação*. No entanto, por muito tempo a retórica foi associada a discursos ornamentados e vazios de conteúdo. Neste artigo, a partir das reflexões de alguns retores latinos, se tentará mostrar a importância de um tipo particular de ornamento retórico, a *enérgeia*, e como por meio dela é possível atingir o público do discurso, seja ele oral ou escrito, de uma maneira que vai além das partes canônicas da técnica retórica e além do contexto de sua elaboração.

Palavras-chave: Quintiliano; *Techné*; Retórica; ornamentos.

Abstract: Ornamentation does not appear among the parts into which ancient Greco-Roman rhetoric was accustomed to divide discourse: *invention, disposition, utterance, memory and action*. However rhetoric has, for a long time, been associated with ornate and empty speeches. In this article, starting from the reflections of some Latin rhetoricians, we intend to show the importance of a particular type of rhetorical ornament, the *enérgeia*, and how through this kind of ornamentation it is possible to affect the hearers of a speech, oral or also written, in a way that goes beyond the canonical parts of rhetorical technique and beyond the context of its elaboration.

Keywords: Quintiliano; *Techné*; Rhetoric; Ornaments.

Na retórica antiga a palavra “ornamento” não costumava aparecer, pelo menos não explicitamente, entre as partes do discurso, quer oral, quer escrito.¹ Nem por isso, no entanto, os ornamentos deixam de ter importância para o orador, uma importância que poderia ir além dessas partes, uma vez que formas de ornamento ajudavam a criar novos *tópoi* utilizados em outros

* Universidade Federal da Bahia, Brasil. E-mail: ambrosio_renato@hotmail.com

¹ A retórica antiga costumava preceituar os seguintes passos para a elaboração de um discurso: *inuentio* (invenção), (*dispositio*) disposição, (*elocutio*) elocução, (*memoria*) memória e (*actio*) ação.

contextos do mesmo discurso, ou mesmo outros momentos, em outros contextos e com outros propósitos.

No início do livro VIII, cap. 3 da *Instituição Oratória*, ao começar a tratar do ornamento, Quintiliano escreve que a invenção (*inuentio*) é comum a oradores imperitos, e uma disposição (*dispositio*) conveniente pode ser creditada a oradores de modesta erudição;¹ e se nas outras partes da retórica o orador obtém o consenso dos doutos, com a elegância e o ornamento ele aspira a aprovação popular,² que era muito preciosa aos oradores na Antiguidade Clássica. Para exemplificar o que diz, Quintiliano descreve a reação dos que presenciaram a oração de Cícero em defesa de Caio Cornélio,³ com os seguintes termos.

3 [3] Por ventura, Cícero teria conseguido, na causa de Cornélio, apenas instruindo o juiz em ótimo latim, com precisão, objetividade e muita clareza, que o povo romano manifestasse sua admiração não só por aclamação, mas também com palmas? Sem dúvida alguma foram a sublimidade, a magnificência, o brilho e o vigor de sua eloquência que provocaram aquela explosão. **[4]** Um tão extraordinário enaltecimento não teria sido dado ao orador, se seu discurso tivesse sido apenas usual e semelhante aos outros. E eu creio que aqueles participantes não se deram conta do que estavam fazendo nem aplaudiram por determinação voluntária e racional, mas como mentalmente alienados e ignorando o lugar onde estavam, explodiram nessa manifestação de contentamento.⁴

Com a elegância e o ornamento, portanto, Cícero conseguiu cativar seu público. Capturados pela mente (ou como mentecaptos, que são aqueles que não possuem ou não utilizam a razão, mentalmente desorganizados, sem juízo), nem sabiam mais onde estavam, o que faziam e nem aplaudiam por deliberação própria. É como se ouvissem algo a mais do que estava sendo dito por Cícero aos juízes somente com palavras de modo preciso, útil e

¹ **3 [2]** *Inventio cum imperitis saepe communis, dispositio modicae doctrinae credi potest.*

² *...in ceteris iudicium doctorum, in hoc uero etiam popularem laudem petit...*

³ Gaio Cornélio foi questor no tempo de Pompeu Tribuno da plebe em 67 a.C. Foi acusado de atentar contra o Estado Romano em 63 a.C., e foi então defendido por Cícero.

⁴ **3 [3]** *An in causa C. Corneli Cicero consecutus esset docendo iudicem tantum et utiliter demum ac Latine perspicueque dicendo ut populus Romanus admirationem suam non adclamatione tantum sed etiam plausu confiteretur? Sublimitas profecto et magnificentia et nitor et auctoritas expressit illum fragorem. [4] Nec tam insolita laus esset prosecuta dicentem si usitata et ceteris similis fuisset oratio. Atque ego illos credo qui aderant nec sensisse quid facerent nec sponte iudicioque plausisse, sed uelut mente captos et quo essent in loco ignaros erupisse in hunc uoluptatis adfectum* (Tradução de Bruno Fregni Bassetto).

claramente (*perspicue*). Esse efeito produzido pela oração de Cícero sobre os seus ouvintes, no entanto, não seria possível apenas como uma invenção e uma disposição adequadas, vale dizer, não seria possível apenas com o domínio técnico da construção de cada parte do discurso, que se podem encontrar também entre os oradores imperitos e de pouca erudição, como vimos há pouco. Para atingir seus ouvintes como fez Cícero na citação acima, são necessários a elegância e o ornamento, que estão ligados mais à prática retórica do que à técnica.

É interessante notar na citação de Quintiliano acima, que o que diferencia um grande orador, como Cícero, dos oradores imperitos ou de modesta erudição, não é, portanto, a *techné* oratória, uma boa invenção ou uma disposição conveniente, mas a elegância e o ornamento. Se com a técnica retórica é possível obter o consenso dos doutos, o ornamento e a elegância serve ao orador que busca a aprovação popular, que quer comover aqueles que não são doutos, nem conseguem perceber e apreciar a técnica oratória em ação, o que é imprescindível ao orador. Mais adiante, no livro VIII, no capítulo 3 [61] da *Instituição Oratória*, Quintiliano define ornamento e seus efeitos com os seguintes termos:

3 [61] O adorno consiste no que é mais que o óbvio e que o esperado. Seu primeiro elemento consiste em conceituar o que se quer dizer; o segundo em encontrar as palavras adequadas para expressá-lo; o terceiro aquilo que torne tudo isso mais elegante e que o digas adequadamente aprimorado. Por isso, no rol dos ornamentos coloquemos a *ἐνάρρησιαν* (*enárgeia*), que mencionamos ao tratar das regras da narração, porque é mais que a simples evidência, ou, segundo outros afirmam, é antes colocação diante dos olhos do que transparência: aquela revela, esta de algum modo se mostra. [62]. Grande mérito reside em anunciar os assuntos, de que falamos, de modo tão claro que deem a impressão de ser bem compreensíveis. Realmente o orador não atinge o bastante, nem domina totalmente seu discurso, como deveria, se sua força [apenas] chega até os ouvidos e se o juiz crer que o assunto, sobre o qual irá pronunciar seu julgamento, não lhe é especialmente exposto e não seja bem expresso e mostrado aos olhos da mente.⁵

⁵ **3 [61]** *Ornatum est quod perspicuo ac probabili plus est. Eius primi sunt gradus in eo quod uelis exprimi ***endo, tertius qui haec nitidiora faciat, quod proprie dixeris cultum. Itaque ἐνάρρησιαν, cuius in praeceptis narrationis feci mentionem, quia plus est euidentia uel, ut alii dicunt, repraesentatio quam perspicuitas, et illud patet, hoc se quodam modo ostendit, inter ornamenta ponamus. 62. Magna uirtus res de quibus loquimur clare atque ut cerni uideantur enuntiare. Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominatur oratio si usque*

Assim como no início do capítulo sobre ornamento aparece o advérbio “claramente” (*perspicue*) para indicar as circunstâncias e maneiras que seriam insuficientes para que a oração de Cícero em defesa de Caio Cornélio tivesse o efeito que teve sobre os que a ouviam, agora, nessa definição, o que foi ornado, embelezado, aparece como algo a mais do que é simplesmente claro, evidente, manifesto (*perspicuus*) e provável, plausível, verossímil (*probabilis*). De novo no trecho acima, assim como no trecho anterior, do início do capítulo (VIII, 3, 3), somente enunciar aquilo sobre o que ordenadamente se fala não basta, (assim como, já vimos, as boas invenção e disposição por si só também não bastam) não é suficiente que seja apenas narrado ao juiz aquelas coisas sobre as quais ele deve julgar, se não forem descritas e mostradas aos seus olhos da mente, ou da alma. Se os ouvintes da defesa de Caio Cornélio pareciam ouvir mais do que estava sendo dito, aqui o juiz tem de ver mais do que lhe está sendo dito e narrado. Tem de ver com os olhos da mente (ou da alma). E o que supera a clareza (*perspicuitas*), por meio de descrição viva (*euidentia*) ou de um modo vivo e eficaz de representar uma pessoa, uma situação, oferecendo uma imagem viva delas (*repraesentatio*), Quintiliano denomina de *enárgeia* (*ἐνάργεια*)⁶. Antes mesmo da passagem acima, citando de novo Cícero, Quintiliano já dera uma rápida definição, ou explicação do que seria *enárgeia* em VI, 2, [32] lemos: “**VI, 2, 32.** Vem logo em seguida a *enárgeia*, que Cícero denomina hipotipose e descrição viva, que parece não tanto dizer, mas mostrar; e as comoções se seguem, como se estivéssemos entre as próprias coisas mostradas.”⁷

Na tradição retórica latina, essa concepção de *enárgeia* continua presente por muitos séculos depois de Cícero e Quintiliano. Na edição dos *Rhetores Latini Minores*, del Karl Halm, temos duas rápidas definições de *enárgeia*. Em Santo Isidoro, que viveu entre os séculos VI e VII d.C., na sua obra, *De Rhetorica*, encontramos a seguinte definição: “*Enárgeia* é a exibição, sob nossos olhos, das ações realizadas, ou como se fossem realizadas, da qual

ad aures ualet, atque ea sibi iudex de quibus cognoscit narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi.

⁶ Entre as possíveis traduções para esse termo encontramos: visão clara e nítida, clareza, evidência, e também, como termo da retórica, descrição ou narração viva e animada.

⁷ *Insequitur enargeia, quae Cicerone illustratio et euidentia nominatur, quae non tam dicere uidetur quam ostendere; et adfectus non aliter, quam si rebus ipsis intersimus, sequentur.* O termo *illustratio*, em retórica, pode ser traduzido por hipotipose, que é a ação de descrever uma cena ou circunstância, utilizando cores intensas, de maneira a fazer com que o ouvinte e/ou leitor tenha a sensação de que as percebe pessoalmente.

nós já falamos.”⁸ E em Júlio Rufiniano, século IV d.C., em suas *De Schematis Dianoetas*, lemos esta outra definição: “*Enárgeia* é a figura pela qual expomos assim aos olhos forma e a imagem das coisas na oração, para que as submetamos aos olhos e à presença do leitor.”⁹ Ainda entre os chamados *Retores latinos menores* encontramos também uma definição de enárgeia, de autor anônimo e período incerto, sob o título *Schemata Dianoetas quae ad rhetores pertinent*. É uma um pouco mais longa e que tem certa semelhança com os termos usados por Quintiliano nos trechos citados acima.

Ἐνάργεια (*enárgeia*) é uma vívida visão que coloca uma ação ou um fato sob olhos incorpóreos, e isso se dá por meio de três modos: pela pessoa, pelo lugar, pelo tempo. Pela pessoa quando falamos com um ausente como se estivesse presente. Como em Virgílio: “Nem tu desaparecerás em nossos versos, Ébalo” (*Aen.*, VII, 733-734). Pelo lugar quando aquele que não está na nossa presença mostramos, tal qual nós mesmos o estivéssemos vendo, como em Virgílio: “Aqui estava a tropa dos Dólopes, aqui era a tenda de Aquiles” (*Aen.*, II, 29). Pelo tempo, quando usamos o tempo passado como se fosse presente, Como em Virgílio: “Aparecem poucos, que nadam no vasto abismo” (*Aen.*, I, 118)¹⁰.

O que nos trechos de Quintiliano citados há pouco ia além do claro e evidente e também do provável e verossímil e que era visto com os olhos da mente (ou da alma), nessas citações extraídas dos “Retores latinos menores” é uma “uma visão” (*imaginatio*¹¹) “que coloca uma ação ou um fato sob olhos incorpóreos” (*incorporeis oculis*), é uma forma de colocar sob nossos olhos as ações realizadas ou como se tivessem sido realizadas, um meio

⁸ *Ἐνάργεια* est rerum gestarum aut quasi gestarum sub oculis inductio, de qua locuti iam sumus. [Tradução nossa]. O termo *inductio* também pode ser traduzido por representação, encenação, e até apresentação na arena. In Karl Halm (ed.). *Rhetores Latini Minores*. Leipzig: Teubner, 1863, p. 521, 2.

⁹ *Ἐνάργεια* est figura, qua formam rerum et imaginem ita oratione substituímus, ut lectoris oculis praesentiaque subiciamus [Tradução nossa]. In Karl Halm (ed.). In *Rhetores Latini Minores*. Leipzig: Teubner, 1863, p. 62,15.

¹⁰ *Ἐνάργεια* est *imaginatio*, quae actum *incorporeis oculis* subicit et fit modis tribus: *persona*, *loco*, *tempore*. *Persona*, cum absentem alloquimur quasi presentem. *Virgilius*: *Nec tu carminibus nostris indictus abibis, Oebale. Loco*, cum eum, qui non est in conspectu nostro tanquam uidentes demonstramus, ut: *Hic Dolopum manus, hic saeuus tendebat Achilles. Tempore*, cum praeterito utimur quasi praesenti, ut: *Apparent rari nantes in gurgite uasto*. [Tradução nossa] in Karl Halm (ed.). In *Rhetores Latini Minores*. Leipzig: Teubner, 1863, p. 71, 1.

¹¹ Outras traduções possíveis para *imaginatio* são: imagem, representação, pensamento, ideia, imaginação, ilusão, visão em sonho.

para colocar na oração e mostrar aos olhos do leitor a forma, a imagem das coisas que narramos ou descrevemos. Além disso, depois de definir enárgeia, as *Schemata Dianoeas quae ad rhetores pertinent* nos trazem uma rápida explicação de como se pode criar esses efeitos. Basicamente por meio do que poderíamos chamar hoje, grosso modo, de *dêixis*, que é, entre outras definições possíveis, a faculdade que tem a linguagem de designar mostrando, em vez de conceituar, por meio de indicadores da subjetividade ou índices da enunciação ou do discurso, como os pronomes pessoais e demonstrativos que indicam lugar, o uso dos tempos verbais e marcadores temporais. De uma certa forma, é também isso que a *enárgeia* consegue fazer: designar algo mostrando, aos olhos incorpóreos (ou da mente, ou da alma) do leitor (ou aos ouvidos dos ouvintes) de um discurso, em vez de simplesmente conceituar ou narrar.

Os exemplos utilizados pelo(s) autor(es) da definição de enárgeia nos *Schemata Dianoeas quae ad rhetores pertinent* foram todos retirados da *Eneida* de Virgílio. Nós abordaremos agora a utilização desse recurso em alguns trechos de obras de outros gênero, na historiografia romana e grega antigas e em uma obra política de Cícero, *De re publica*, nas quais a *enárgeia* aparece em contextos em que os leitores são colocados na posição de personagens que por motivos diferentes não contam com a razão, ou com o pleno uso dela, ou se encontram de algum modo, em graus diferentes, mentalmente desorganizadas e veem também o que não se lhes apresenta aos olhos físicos, veem com seus olhos da mente (ou da alma), seus olhos incorpóreos. Sonhos e momentos cruciais da vida de personagens, e de suas cidades, que de alguma forma, como às vezes nos fazem ver os sonhos, veem com seus olhos incorpóreos muito além do que seus olhos corpóreos poderiam ver.

O diálogo *De re publica* recua no tempo em relação ao momento em que foi escrito. O diálogo se passa em 129 a.C., na casa de Cipião, o Emiliano, ou o Segundo Africano, durante as *feriae latinae*, celebração religiosa em honra de *Iuppiter Lattaris*, realizada anualmente em abril. Trata-se de um efêmero momento de ócio com dignidade em meio a um momento politicamente tempestuoso. Tibério Graco abalara as próprias estruturas da República, a sua unidade e instituições. Empenhado na oposição política ao tribuno, Cipião questiona-se, na companhia de seus amigos, sobre qual seria a melhor ordenação para a República, a melhor forma de governo que conviria a ela.

Participa desse diálogo Lélío¹², entre outros amigos próximos de Cipião, jovens defensores da *doutrina grega* e apaixonados pela cultura.¹³ O sonho de Cipião, que corresponde ao VI e último livro dessa obra, desta foi o que primeiro nos chegou, juntamente como o comentário que lhe dedicou Macróbio, que viveu entre os séculos IV e V d.C. Em 1822, o cardeal Angelo Mai descobriu mais fragmentos ainda legíveis dessa obra em um palimpsesto, sob um texto de Santo Agostinho. O trecho do livro VI denominado tradicionalmente como *Sonho de Cipião* começa com a chegada de Cipião Emiliano¹⁴, em 149 a.C. (vinte anos antes, portanto, da suposta data do diálogo, ambientado, como já foi dito, em 129 a.C.) no reino do rei Massinissa (240-148 a.C.), rei da Numídia, no Norte da África, onde foi bem recebido pelo velho rei. No dia seguinte à sua chegada conversou longamente com o rei, que não falava senão de Públio Cornélio Cipião, o primeiro Africano¹⁵, avô adotivo de Cipião emiliano, com o qual Massinissa tinha colaborado em diversas batalhas. Depois desse encontro com o rei da Numídia, Cipião Emiliano se recolheu, e de tanto ter

¹² Caio Lélío Sapiante, político da *gens* Lélia, foi eleito cônsul em 140 a.C. com Quinto Servílio Cipião. Era filho do fiel companheiro de batalhas de Cipião, o Africano, Caio Lélío. Era migo fiel, militar e politicamente, de Cipião o Emiliano, participou do chamado “Círculo dos Cipiões” e atuou como mecenas de estudiosos, filósofos e historiadores de origem grega, entre eles Políbio e Terêncio. Em sua obra *Laelius De Amicitia*, Cícero apresenta a amizade entre Lélío e Cipião como um paradigma da amizade.

¹³ Jacques Gaillard. *Introdução à literatura latina: das origens a Apuleio*. [Tradução e notas de Cristina Pimentel]. Editorial Inquérito: Mira-Sintra, s./d.

¹⁴ Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano (185-129 a.C.), general e político romano, lutou na Terceira Guerra Púnica contra Cartago, destruindo-a depois de três anos de assédio. Também concluiu as guerras contra os celtiberos após conquistar Numância em 133 a.C. Cipião Emiliano esteve com Massinissa no inverno de 151-150 a.C., justamente para conseguir elefantes para a guerra contra os celtiberos. (cf. Ricardo da Costa. *O sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero*, in Notandum 22 jan-abr 2010 CEMOrOC-Feusp / IJI - Universidade do Porto, n. 9).

¹⁵ Públio Cornélio Cipião, o Africano, (228 – 183. a.C.). A primeira notícia sobre a vida pública de Cipião data de 218 a.C., quando, com apenas dezessete anos, serviu no exército do pai na desastrosa Batalha de Ticino. Aníbal havia acabado de cruzar os Alpes e encontrou o exército do cônsul Públio Cornélio Cipião, pai de Cipião Africano, que foi derrotado e gravemente ferido, sendo salvo pelo filho, segundo Tito Lívio (*Ab urbe condita*, XXI, 46). Mais conhecido apenas como Cipião Africano, foi um político da família dos Cipiões, da *gens* Cornélia, foi eleito cônsul por duas vezes, em 205 e 194 a.C., com Públio Licínio Crasso Dives e Tibério Semprônio Longo respectivamente. Um dos maiores generais romanos de toda a história derrotou Aníbal na Batalha de Zama, encerrando a Segunda Guerra Púnica. Quando Cipião morreu em meio a acusações de seus rivais de ter aceitado suborno do rei selêucida, da Síria, Antíoco III, a quem havia derrotado na Ásia Menor, exilou-se em sua vila na Campânia, onde teria dito: *Minha pátria ingrata não terá meus ossos antes de morrer*.

conversado sobre Cipião, o Africano com o seu anfitrião, Cipião Emiliano sonhou com ele:

VI, 10 [10] No dia seguinte, fui recebido com a suntuosidade própria de um rei, quando alargamos a nossa conversa até o início da noite. O ancião rei não falava de outra coisa a não ser do Africano, quando recordou todas as suas gestas e até suas palavras. Após interromper a reunião para ir dormir, um sono mais pesado que o de costume me amparou, cansado que estava da viagem, e por ter ficado desperto durante uma boa parte da noite. Foi quando me apresentou, creio, talvez, pelo que conversamos – pois geralmente costuma ocorrer que nossos pensamentos e nossas conversas gerem, nos sonhos, algo semelhante ao que Ênio escreveu a propósito de Homero que, sem dúvida, durante o dia, costumava pensar e falar muito frequentemente – o Africano, com aquela mesma fisionomia que me era bem conhecida mais por sua máscara [de cera] que por tê-lo visto pessoalmente. Logo que o reconheci, estremei, mas ele me disse: “Recobra o ânimo e não temas, Cipião, e entregue minhas palavras à tua memória!” **[11]** Tu vês aquela cidade que, coagida por mim a submeter-se ao povo de Roma, renovou as pristinas guerras e não pôde permanecer tranquila? Ele assinalava Cartago, a partir de um lugar excelso, cheio de estrelas e totalmente iluminado e sonoro. Agora, tu vieste atacá-la quase como um soldado; passados dois anos, a destruirás como cônsul, e obterás este cognome forjado por ti mesmo e que até agora tens por herança minha. Mas quando tiveres destruído Cartago, terás celebrado o triunfo, terás sido censor, e, depois de ter ido como legado ao Egito, à Síria, à Ásia e Grécia, serás eleito cônsul pela segunda vez, em tua ausência, e levarás a cabo a maior guerra de todas: devastarás a Numância. **[12]** Então, Africano, faltará oferecer à pátria o lume de tua mente, do teu talento e do teu engenho. Contudo, a partir desse momento eu vejo um duplo caminho marcado pelos fatos. Quando tua vida tiver completado oito vezes sete translações do Sol e seus retornos, e quando esses dois números – cada um considerado perfeito, por diferentes razões – seguindo o seu curso natural, tiverem completado a totalidade dos anos que os fatos te marcaram, a cidade inteira se dirigirá somente a ti ao teu renome: o Senado, a gente de bem, os aliados e os povos latinos terão os olhos fitados em ti; serás o único no qual repousará a salvação da nação e, para abreviar, terás que colocar a República em ordem com os poderes de ditador, se é que poderás escapar das mãos ímpias dos teus parentes. Aqui, como Lélío se lamentasse, e os outros sensivelmente se condoessem, Cipião, com um

sorriso indulgente, lhes disse: “Silêncio, por favor, não me despertem do meu sonho, e escutem, um pouco mais, o que se segue!”¹⁶

A *enárgeia* aqui se dá por aqueles três meios aos quais se refere o autor anônimo das *Schemata Dianoeas quae ad rhetores pertinent*: pela pessoa, pelo lugar, pelo tempo. Pela pessoa porque Cipião Emiliano fala com seu avô adotivo, Cipião Africano, já morto no tempo em que ocorre o sonho, como se este tivesse vivo e lhe falasse. Pelo tempo, porque o que Cipião Emiliano vê em sonho ainda não aconteceram, como já tivessem acontecido, uma *imaginatio* no sentido de uma visão em sonho, que coloca a “forma e a imagem das coisas na oração”, para que sejam submetidas “aos olhos e à presença do leitor”, a seus olhos incorpóreos: Cipião Emiliano vê em sonho os principais acontecimentos da sua vida, desde a destruição de Cartago até sua própria morte. Esses acontecimentos são expressos por uma série de verbos futuros e também de futuros perfeitos (por exemplo: *deleueris, egeris, fueris, obieris*) que mostram acontecimentos que são futuros, mas que já são *res quasi gestae*, como já tivessem acontecido. E a *enárgeia* se dá também pelo lugar, por que Cipião via Cartago a partir de um lugar não físico, mas

¹⁶ A VI, 10 [10] *Post autem apparatu regio accepti sermonem in multam noctem produximus, cum senex nihil nisi de Africano loqueretur omniaque eius non facta solum, sed etiam dicta meminisset. Deinde, ut cubitum discessimus, me et de uia fessum, et qui ad multam noctem uigilassem, artior, quam solebat, somnus complexus est. Hic mihi— credo equidem ex hoc, quod eram locuti; fit enim fere, ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo uidelicet saepissime quae uigilans solebat cogitare et loqui—Africanus se ostendit ea forma, quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior; quem ubi agnoui, equidem cohorrui, sed ille: ‘Ades,’ inquit, ‘animo et mitte timorem, Scipio, et, quae dicam, trade memoriae!’ 10 [11] *Videsne illam urbem, quae parere populo Romano coacta per me renouat pristina bella nec potest quiescere?’ Ostendebat autem Carthaginem de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco. ‘Ad quam tu oppugnandam nunc uenis paene miles. Hanc hoc biennio consul euerter, eritque cognomen id tibi per te partum, quod habes adhuc a nobis hereditarium. Cum autem Carthaginem deleueris, triumphum egeris censorque fueris et obieris legatus Aegyptum, Syriam, Asiam, Graeciam, deligere iterum consul absens bellumque maximum conficies, Numantiam exscindes. 10 [12] *Hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii consiliique tui. Sed eius temporis ancipitem uideo quasi fatorum uiam. Nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque conuerterit duoque hi numeri, quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota conuertet ciuitas; te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur; tu eris unus, in quo nitatur ciuitatis salus, ac, ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris.’ Hic, cum exclamauisset Laelius, ingemuissentque uebementius ceteri, leniter adridens Scipio: ‘St! Quaeso, inquit, ne me somno excitetis, et parumper audite ceterea (Tradução de Ricardo da Costa).***

a via de um lugar onírico, “excelso, cheio de estrelas e totalmente iluminado e sonoro”, a partir do qual Cipião Emiliano podia ver, ou vir a saber, das futuras derrotas e destruição definitivas de Cartago sob seu comando e outros acontecimentos de sua vida. E assim o sonho cruza com a profecia, e com ver com os olhos incorpóreos, pois mostrar a partir de um sonho é uma forma criar a enárgeia, ou um recurso eficaz para produzir esse tipo de ornamento no discurso. Recurso que encontra seu fundamento também na própria forma como os se consideravam os sonhos na Roma Antiga.

Artemidoro de Daldis, também conhecido como Artemidoro de Éfeso, um oniromante e adivinho profissional grego, que viveu na segunda metade do século II d.C.¹⁷, escreveu uma obra em grego, composta de cinco livros, intitulada *Oneirokritikón* ou *Oneirocritica (Sobre a Interpretação dos Sonhos)*, único trabalho seu que chegou até nós. No início dessa sua obra, Artemidoro define sonho da seguinte maneira: “O sonho é um movimento ou um modelagem polimorfa da alma que significa o bem e o mal que virá com os acontecimentos futuros.”¹⁸ Entre os sonhos, ele estabelece uma diferença entre sonho simples e sonho onírico: “O sonho onírico difere do sonho simples porque o primeiro significa o futuro, e o segundo as coisas presentes.”¹⁹ E além disso, ainda segundo Artemidoro, entre os sonhos oníricos alguns são teoremáticos, outros alegóricos:

São teoremáticos aqueles cujo desfecho tem semelhança plena com o que mostraram. Por exemplo, um navegador sonhou que naufragava e foi que lhe aconteceu: assim que o sono chegou ao fim, seu barco foi engolido, perdeu-se e só ele e alguns poucos foram salvos em meio a grandes dificuldades [...] Alegóricos são, ao contrário, os sonhos que significam certas coisas por meio de outras: nesses sonhos é a alma que, segundo certas leis naturais, dá a entender obscuramente um acontecimento²⁰.

Acontecimentos que, por serem futuros, são visíveis apenas aos olhos incorpóreos, aos olhos da própria alma (assim como “o sonho é um movimento ou uma modelagem polimorfa da alma”) são a matéria dos sonhos

¹⁷ Apesar de Artemidoro ser cronologicamente posterior a escrita do diálogo de Cícero, isso não significa que esteja totalmente excluída a hipótese de que as considerações sobre o sonho de Artemidoro já circulassem antes dele e já nos tempos de Cícero e mesmo dos Cipiões, o Emiliano e o Africano.

¹⁸ Artemidoro. *Sobre a interpretação dos sonhos (Oneirocritica)* [Tradução de Eliana Aguiar]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 23.

¹⁹ Artemidoro, *Op. cit.*, p. 21.

²⁰ Artemidoro, *Op. cit.*, p. 22.

oníricos, sejam eles teoremáticos ou alegóricos. No trecho que citamos acima, o “sonho de Cipião” pode ser considerado um sonho onírico teoremático, que por si só já pode constituir aquele tipo de ornamento denominado *enárgeia*, porque fala das coisas como já tivessem sido feitas, como se já tivessem acontecido, contadas pela boca de um personagem que não está mais entre nós, os vivos, mas que nos fala (por meio do Cipião Emiliano criado por Cícero em seu diálogo) como se estivesse entre nós, no mundo dos vivos. Mas outros tipos de sonho também servem como meio para se atingir a *enárgeia*, como os sonhos alegóricos, por exemplo,

Chegou até nós um pequeno fragmento da obra *Belli Punici*, de Célio Antípatro, citado pelo próprio Cícero em seu *Sobre a adivinhação* (*De diuinatione*, I.49), no qual também se narra um sonho, que pode nos servir também como um exemplo de um sonho onírico alegórico.

A Tendo Aníbal tomado Sagunto, pareceu-lhe ver-se em sonho convocado por Júpiter para o conselho dos deuses. Ao chegar ao conselho, Júpiter lhe ordenou levar a guerra à Itália, e lhe foi dado, como guia, um dos deuses do conselho para que, servindo-se dele, pudesse avançar com seu exército. O guia lhe ordenou então que não olhasse para trás. Aníbal, ao contrário, não pode resistir por muito tempo e, levado pelo desejo, olhou para trás. Então viu uma fera grande e cruel cercada de serpentes, e tudo contra o que avançava, todos os bosques, moitas, casas, destruía. Como Aníbal, admirado, perguntasse ao deus quem era aquele monstro, respondeu-lhe o deus que era a devastação da Itália, e ordenou-lhe que avançasse sem parar e não se preocupasse com o que acontecesse atrás, às suas costas.²¹

É significativo o vigor do quadro que Célio pinta nessa passagem e a visão vívida que suscita. Por meio de um sonho, faz de Aníbal um instrumento divino, o qual agia guiado pelos deuses que lhe ordenavam avançar, sem olhar o rastro de destruição que deixava atrás de si. No que diz respeito à “colocação das palavras” vale a pena notar que todos os verbos do trecho estão no subjuntivo, o que enfatiza no texto as relações causais temporais e

²¹ *Hannibalem, cum cepisset Saguntum, uisum esse in somnis a Ioue in deorum concilium uocari. Quo cum uenisset, Iouem imperauisse, ut Italiae bellum inferret, ducemque ei unum e concilio datum, quo illum utentem cum exercitu progredi coepisse. Tum ei ducem illum praecepisse, ne respiceret, illum aut id diuitius facere non potuisse elatumque cupiditate respexisse: tum uisam beluam uastam in immanem, circumplicata serpentibus, quacumque incederet, omnia arbusta, uirgulta, tecta peruetere, et eum admiratum quaesisse de deo, quodnam illud esset tale monstrum; et deum respondisse, uastitatem esse Italiae, praecepisseque ut pergeret protinus; quid retro atque a tergo fieret, ne laboret* [Tradução nossa].

de finalidade; ou em formas nominais, no infinitivo (seja histórico seja em uma oração infinitiva) ou no particípio passado, que estabelecem uma forte e ágil concatenação do texto, produzindo uma espécie de “nominalização” do texto, fazendo com que suas palavras se aproximem à ação que está sendo narrada. Esses recursos ajudam a suscitar a comoção nos leitores, e fazem com que o leitor se sinta “entre as próprias coisas mostradas”.

Mas nesse sonho, o que Aníbal (e nós, leitores, por meio dele) vê com seus olhos incorpóreos se desdobra em duas partes. A primeira pode ser considerada teoremática, até o momento em que o conselho dos deuses lhe designou um guia para que avançasse pela Itália com seus exércitos, o que realmente aconteceria na realidade, ou fora do mundo onírico, na vida de Aníbal. Mas quando Aníbal desobedece o guia e olha para trás, o que ele vê, na classificação de Artemidoro, está no âmbito de um sonho metafórico, a destruição da Itália por Aníbal e seu exército é mostrada, e sintetizada, na figura de “uma fera grande e cruel cercada de serpentes que destruía tudo o que encontrava pela frentes, bosques, moitas e casas”. Aníbal não entende o que vê – e nem o leitor de Antípatro – é o deus que lhe serve de guia que interpreta o sonho para ele, e também para o leitor que vê a cena, mas seja como for a enárgeia es estabeleceu por meio de um sono metafórico, e Antípatro consegue mostrar aos olhos incorpóreos do leitor a violência da invasão cartaginesa na Itália liderada por Aníbal, sem ter que narrá-la ou conceituá-la.

Vimos que nos trechos do livro VIII das *Istitutio Oratoria* citados anteriormente, como em 3, [2], parece que Quintiliano opõe a técnica oratória, presente também nos oradores imperitos e de modesta erudição, à elegância, ao ornamento, presente em grandes oradores, como Cícero. Seria pela elegância e pelo ornamento, como a enárgeia, por exemplo, que o orador conseguiria a sublimidade, a magnificência, o brilho, o vigor daquela eloquência que leva seus ouvintes (ou leitores) à comoção. No entanto, até mesmo ouvintes eruditos, como Lélío, têm de saber ouvir, têm de saber até onde pode ir essa comoção. Ou então, o orador perito no dizer ordenadamente, mesmo em um diálogo informal entre amigos deve saber conter essa comoção de seus ouvintes dentro do desejável para que a enárgeia se dê e se mantenha diante dos olhos dos ouvintes e dos leitores.

No final da citação, só trecho do *Sonho de Cipião*, Lélío e os outros presentes no diálogo interrompem a *enárgeia* que Cipião está apresentando, lamentando-se e condoendo-se. Cipião, docemente, sorrindo com aprovação, diz: “Silêncio, por favor, não me despertem do meu sonho, e escutem, um

pouco mais, o que se segue!” Como se dissesse: “Por favor, contenham-se, não deixem que a *enárgeia* se perca. Se a elegância e o ornamento vão além da técnica, elas também podem ir além do desejado pelo orador. Aqui, consoante a concepção da boa oratória de Cícero – da qual Quintiliano não parece discordar – a prática mais uma vez prevalece sobre a técnica. E a prática significa não apenas saber dizer ordenadamente, mas saber ouvir ordenadamente. Pelo menos é o que se esperaria dos interlocutores de Cipião no diálogo imaginado por Cícero no *De re publica*.

Mas não é só por meio de sonhos que se pode estabelecer o tipo de ornamento que nos interessa aqui. Ainda dentro do tema e âmbito das guerras púnicas, dos Cipiões, de Aníbal, temos um outro exemplo de *enárgeia*, que se produz sem o recurso aos sonhos, que é anterior ao *De re publica* de Cícero e do diálogo nele reproduzido. É um fragmento do último livro das *Histórias* que chegou até nós sob o nome de Políbio, mas que provavelmente deve ser um fragmento da obra intitulada *Punica*, de Apiano²², cuja fonte deve ter sido o próprio Políbio (*Histórias*, IV, 22, 2-3):

Conta-se que Cipião, vendo a cidade que morria completamente em uma destruição total, chorou, e era claro que chorava pela sorte de seus inimigos. [2] Em seguida, depois de ter longamente refletido, fechado em si mesmo, compreendeu claramente que, as cidades e os povos e todas as potências devem, assim como os homens, ver a mudança de sua própria fortuna, essa foi a sorte de Ílion, outrora uma cidade esplêndida, e a mesma sorte padeceu o poder dos Assírios, dos Medas e dos Persas, que se tornara a maior potência em seu tempo, e o mesmo sofrera o poder dos Macedônios, que há pouco brilhara mais do que qualquer outro. Ou intencionalmente, ou porque essas palavras lhe escapavam da boca, disse:

“um dia cairá Ílion, a sacrossanta, e Príamo,
bom-de-lança, com ela, e os súditos de Príamo²³”

²² Apiano (Alexandria ca. 95 – 165 d.C.) foi um historiador grego da Roma Antiga, desempenhou diversos cargos administrativos em Alexandria, e depois foi para Roma, por volta de 120 d.C., onde trabalhou como advogado. Em 147 d.C. obteve o cargo de procurador (provavelmente no Egito), do imperador Antonino Pio, pelo qual teve acesso à documentação imperial. Sua obra principal foi a “História Romana” (*Ῥωμαϊκά*), escrita em grego; é uma longa história de Roma em 24 livros, que abrange desde a sua fundação até 35 a.C. Dos vinte e quatro livros conservam-se apenas dez, do VI ao VIII e do XI ao XVII inteiros, bem como seções de outros. Sua fonte principal foi Políbio – suprimindo muitas partes perdidas deste –, embora também tome dados de Salústio, Paulo Clódio, Posidônio, Lívio, Célio Antípatro, Júlio César, Augusto, Asínio Polião, Plutarco, Diodoro e outros autores.

²³ *Ilíada*, VI, 448-449 Tradução de Haroldo de Campos

[3] E quando Políbio lhe perguntou com toda a franqueza, pois tinha ido seu mestre, o que queria dizer com aquelas palavras, dizem que não teve nenhum pejo em nomear claramente sua pátria, por cuja sorte temia muito, pelo que tinha visto das vicissitudes humanas. E Políbio, tendo ouvido essas coisas, as escreveu (Apiano, *Punica*, 132)²⁴.

Aqui vemos de novo Cipião Emiliano, o segundo Africano, mas desta vez desperto. Diante da destruição de Cartago, depois de três cruentas guerras. Mas no quadro que temos desse momento, pintado por Políbio e reapresentado por Apiano, Cipião Emiliano mostra mais reflexão preocupada do que regozijo. E mesmo desperto, ele se ausenta do lugar onde está e, “fechado em si mesmo” se põe a pensar em outros lugares, levando o leitor com ele. E por esses lugares mostra ao leitor a efemeridade das potências que se sucederam, colocando o leitor entre essas mudanças da fortuna dos homens, das cidades, dos reinos e dos povos. O momento culminante da enárgeia que eles (Políbio e Apiano) vão construindo é a citação dos versos da *Iliada*.

Esses versos, segundo os historiadores, parecem escapar de sua boca, talvez como alguém que fala dormindo, ou alguém que, distraidamente, diz algo fora do contexto em que se encontra, mas na verdade não é assim. Citar versos da *Iliada* diante de Cartago pode, a uma primeira e apressada vista, parecer algo fora de propósito. Esses dois versos são do Canto VI da *Iliada*, proferidos por Heitor, que prevê a destruição de sua cidade. Para historiadores gregos, escrevendo sobre história de Roma, assim como para leitores gregos e romanos, a citação desses dois versos tem um significado bem preciso. Por meio dos descendentes de Eneias, Roma será fundada como a segunda Troia. Por meio desses versos a enárgeia já se dá na própria *Iliada*, por dois dos meios citados pelo autor anônimo das *Schemata Dianoeas quae ad rhetores pertinent*, pelo lugar e pelo tempo, ao levarem o leitor do tempo

²⁴ ὁ δὲ Σκιπίων πόλιν ὀρών ... τότε ἄρδην τελευτῶσαν ἐς πανωλεθρίαν ἐσχάτην, λέγεται μὲν δακρῦσαι καὶ φανερὸς γενέσθαι κλαίων ὑπὲρ πολεμίων: [2] ἐπὶ πολὺ δ' ἔννοος ἐφ' ἑαυτοῦ γενόμενός τε καὶ συνιδὼν ὅτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχὰς ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὡσπερ ἀνθρώπους δαίμονα, καὶ τοῦτ' ἔπαθε μὲν Ἰλιον, εὐτυχῆς ποτε πόλις, ἔπαθε δὲ ἡ Ἀσσυρίων καὶ Μήδων καὶ Περσῶν ἐπ' ἐκείνοις ἀρχὴ μεγίστη γενομένη καὶ ἡ μάλιστα ἔναγχος ἐκλάμψασα ἢ Μακεδόνων, εἴτε ἐκῶν, εἴτε προφυγόντος αὐτὸν τοῦδε τοῦ ἔπους εἶπεῖν,

ἔσσειται ἡμᾶρ ὅταν ποτ' ὀλόγη Ἰλιος ἱρή
καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐνμελίω Πριάμοιο.

[3] Πολυβίου δ' αὐτὸν ἐρομένου σὺν παρρησίᾳ καὶ γὰρ ἦν αὐτοῦ καὶ διδάσκαλος: ὃ τι βούλοιο ὁ λόγος, φασὶν οὐ φυλαζόμενον ὀνομάσαι τὴν πατρίδα σαφῶς, ὑπὲρ ἧς ἄρα ἐς τάνθρώπεια ἀφορῶν ἐδεδίει. καὶ τὰς μὲν Πολύβιος αὐτὸς ἀκούσας συγγράφει.

presente de uma Troia ainda poderosa, para um futuro em que ocorrerá a destruição dessa cidade.

Em Políbio e Apiano, a citação dos versos da *Ilíada* também transporta o leitor do lugar onde ele, assim como Cipião Emiliano, deveria estar, o dia da destruição definitiva de Cartago, e constrói uma ponte entre um passado, a destruição de Troia, e um futuro, a destruição de Roma, a segunda Troia, ambos bem distantes do momento da narração, que é a vitória sobre Cartago e sua destruição final. Aqui também, como já vimos acontecer na própria *Ilíada*, a enárgeia se dá por meio do tempo, estabelecendo uma série de temporalidades concomitantes. O presente e o futuro de Tróia nos versos proferidos por Heitor. Um passado, a destruição de Troia evocada diante de um presente, e a destruição de Cartago que projeta um futuro, a destruição de Roma. E também pelo lugar, mostrando para o leitor, em um só quadro, a sobreposição de três cidades: uma destruída no passado (tanto de Cipião como do leitor), uma no presente (tanto de Cipião, como do leitor imerso na narrativa dos historiadores), e uma no futuro (tanto de Cipião como para os leitores dos dois historiadores gregos, pelo menos para os que não presenciaram a destruição de fato, histórica, de Roma). O que introduz a enárgeia, o que de fato a desencadeia no texto dos dois historiadores gregos são justamente os dois versos da *Ilíada*.

Antes dos versos temos a reflexão de Cipião Emiliano, justamente no dia em que a principal rival de Roma, após três ferozes guerras nas quais Roma esteve prestes a ser derrotada e destruída, é finalmente vencida pelo povo romano. E nesse dia, em vez de alegrar-se, Cipião chorou e refletiu a respeito da ascensão e queda dos poderosos impérios e monarquias que antecederam Roma como potência política e militar. Essa inesperada reação de general vencedor sobre um inimigo tenaz ganha dramaticidade com a citação dos versos da Eneida, e fica explícito pelo que vem depois deles. Quando interpelado por Políbio, Cipião diz sem rodeio que ele estava pensando em Roma ao recitar os dois versos de Homero. São esses dois versos que condensam em si, no momento, no lugar e por quem eles são recitados, uma série de temporalidades e lugares que se sobrepõem e se imbricam, colocando todos eles diante do leitor e colocando o leitor diante (ou dentro de) de todas esses lugares e tempos de uma forma sincrônica e onipresente. Portanto além do sonho (e da éfrase), a poesia (por si só quase sempre carregada de enárgeia) também é um meio pelo qual se pode suscitar a enárgeia.

Mas o que, além do que foi dito acima, poderia ser inferido a partir da enárgeia que Políbio e Apiano estabelecem em sua narrativa? Além de suscitar

a comoção, além de colocar uma ação ou um fato sob olhos incorpóreos do ouvinte ou do leitor, de colocar sob seus olhos da alma as ações realizadas (a destruição de Troia e de Cartago), ou como se tivessem sido realizadas (a destruição de Roma), de trazer para a presença do leitor a forma a imagem das coisas que se narram ou se descrevem (a destruição das três cidade), de colocar o ouvinte ou leitor entre essas mesmas coisas, poderia haver uma outra intenção em Políbio ao empregar esse tipo de ornamento, a enárgeia nesse trecho da sua obra? Se nos atermos ao trecho de Políbio/Apiano sobre a destruição de Cartago, poderíamos responder afirmativamente a essas perguntas. Quanto ao sonho de Cipião, veremos que ele inspirou outros sonhos ao longo da história.

Já no início de suas obras (*Histórias*, I, 1, 4-6), Políbio, seguindo um tópos da historiografia greco-romana, afirma a originalidade ao tema de suas *Histórias*, que suscitaria o interesse, tanto para os jovens como para os anciãos, na leitura de sua obra. E a causa desse interesse seria conhecer “com que gênero de constituição política”, em apenas cinquenta e três anos, quase todo o mundo foi derrotado e caiu sob o poder incontestado dos romanos. O que, nos diz Políbio, nunca ocorrera antes. No livro VI de suas *Histórias* (VI, 1-3), no mesmo livro do qual extraímos o trecho que nos serviu como exemplo do suo da enárgeia, Políbio reafirma o valor de seu tema, e nos diz que o que há de mais belo e útil na sua obra para os eleitores seria a possibilidade de compreender que tipo de constituição permitiu aos romanos dominar todo o mundo então conhecido em apenas cinquenta e três anos.²⁵ O que até então, como já dissera no Livro I, não tinha precedentes.

O que havia de inusitado e poderoso nessa constituição era seu caráter misto. No mesmo livro VI (11-12), Políbio assim descreve a constituição mista:

[11] Assim, pois, as três formas de governo que citei dominavam a constituição e as três estavam ordenadas, se administravam e repartiam tão equitativamente o poder, com tanto acerto, que nunca ninguém, nem mesmo os romanos, poderia afirmar com segurança se o regime era totalmente aristocrático, ou democrático ou monárquico. [12] O que era natural, pois se atentarmos ao poder dos cônsules, nos pareceria uma constituição perfeitamente monárquica; se nos fixamos no poder do senado, pareceria

²⁵ Esses cinquenta e três seriam o tempo que decorre desde os anos 220 a.C., que marcam, de maneira aproximativa, o início da Segunda Guerra Púnica, até a batalha de Pidna, em 167 a.C. (também de maneira aproximativa), na qual o Cônsul Paulo Emílio venceu o rei Perseu da macedônia. Essa última data marca a conquista do mudo pelos romanos.

uma constituição aristocrática; e se considerássemos o poder do povo romano, teríamos a impressão de nos encontrarmos claramente diante de um governo democrático²⁶.

No mesmo livro VI (18, 1-4), Políbio nos explica qual seria a principal virtude dessa constituição mista dos romanos que lhes permitiu conquistar todo o mundo:

[1] Este é o poder de cada um dos elementos do sistema no que se refere a se favorecerem ou se prejudicarem mutuamente. Em qualquer situação esse sistema se mantém devidamente equilibrado, tanto que é impossível encontrar uma constituição superior a esta. [2] Sempre que uma ameaça comum obriga às suas três partes colocarem-se em acordo, a força dessa constituição é tão imponente, [3] surte tais efeitos, que não somente não se tarda em nada que é imprescindível, mas todos deliberam sobre o que os ameaça, e o que decidem realizam imediatamente, [4] porque os cidadãos, sem exceção, em público e em privado, ajudam no cumprimento dos decretos promulgados²⁷.

É a existência simultânea das três formas do governo, e o equilíbrio existente entre seus três elementos que a representam, que faz com que essa constituição de Roma seja tão singular, capaz de em pouco mais de meio século conquistar todo o mundo. Além desse feito único, que já justificaria a originalidade, o interesse e a utilidade de suas *Histórias*, vale notar que o seu interesse pela constituição mista romana está intimamente ligado à famosa anaciclose de Políbio, que ele tinha apresentado um pouco antes dos trechos citados acima (*Histórias*, VI, 4-9).

²⁶ [11] ἦν μὲν δὴ τρία μέρη τὰ κρατοῦντα τῆς πολιτείας, ἅπερ εἶπα πρότερον ἅπαντα: οὕτως δὲ πάντα κατὰ μέρος ἴσως καὶ πρεπόντως συνετέτακτο καὶ διωκεῖτο διὰ τούτων ὥστε μηδένα ποτ' ἂν εἰπεῖν δύνασθαι βεβίαιως μηδὲ τῶν ἐγχωρίων πότερ' ἀριστοκρατικὸν τὸ πολίτευμα σύμπαν ἢ δημοκρατικὸν ἢ μοναρχικόν. [12] καὶ τοῦτ' εἰκὸς ἦν πάσχειν. ὅτε μὲν γὰρ εἰς τὴν τῶν ὑπάτων ἀτενίσαιμεν ἐξουσίαν, τελείως μοναρχικὸν ἐφαίνεται εἶναι καὶ βασιλικόν, ὅτε δ' εἰς τὴν τῆς συγκλήτου, πάλιν ἀριστοκρατικόν: καὶ μὴν εἰ τὴν τῶν πολλῶν ἐξουσίαν θεωροῖη τις, ἐδόκει σαφῶς εἶναι δημοκρατικόν.

²⁷ [1] τοιαύτης δ' οὐσης τῆς ἐκάστου τῶν μερῶν δυνάμεως εἰς τὸ καὶ βλάπτειν καὶ συνεργεῖν ἀλλήλοις, πρὸς πάσας συμβαίνει τὰς περιστάσεις δεόντως ἔχειν τὴν ἄρμογὴν αὐτῶν, ὥστε μὴ οἶόν τ' εἶναι ταύτης εὐρεῖν ἀμείνω πολιτείας σύστασιν. [2] ὅταν μὲν γάρ τις ἐξωθεν κοινὸς φόβος ἐπιστᾶς ἀναγκάσῃ σφᾶς συμφρονεῖν καὶ συνεργεῖν ἀλλήλοις, τηλικαύτην καὶ τοιαύτην συμβαίνει γίνεσθαι τὴν δύναμιν τοῦ πολι. [3] τεύματος ὥστε μήτε παραλείπεσθαι τῶν δεόντων μηδὲν, ἅτε περὶ τὸ προσπεσὸν αἰεὶ πάντων ὁμοῦ ταῖς ἐπινοίαις ἀμυλλωμένων, μήτε τὸ κριθὲν ὑστερεῖν τοῦ καιροῦ, κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν ἐκάστου συνεργούντος πρὸς τὴν τοῦ προκειμένου συντέλειαν. [4] διὸπερ ἀνυπόστατον συμβαίνει γίνεσθαι καὶ παντὸς ἐφικνεῖσθαι τοῦ κριθέντος τὴν ἰδιότητα τοῦ πολιτεύματος.

A anacliclose em Políbio aparece como uma sequência de formas de constituições que se sucedem como em um fenômeno cíclico, quase biológico,²⁸ de origem, crescimento, auge e dissolução das diversas constituições, ou formas de governo. Nesse ciclo, que começa com uma monarquia (*μοναρχίαν*), passa pela realeza (*βασιλεύς*), daí para uma realeza tirânica (*βασιλεύς τυραννίς*), a aristocracia (*ἀριστοκρατίας*), a oligarquia (*ὀλιγαρχίας*), a democracia (*δημοκρατίας*) e se fecha retornando a um governo da força e violência (*βίαις καὶ χειροκρατίας*²⁹). A questão, que poderíamos nos colocar neste ponto, é até que ponto a constituição mista da República Romana estaria imune a essa ordem natural das mudanças, transformações e destruição das constituições que é a anacliclose. A resposta pode estar no fragmento de Apiano que citamos anteriormente, no qual Cipião Emiliano, o segundo Africano, chorou diante da destruição final de Cartago.

Os marcos cronológicos que Políbio estabelece para os cinquenta e três anos que se estendem desde a ascensão de Roma (graças à sua constituição mista) até a conquista de todo o mundo começam justamente pelo início da Segunda Guerra Púnica (cf. nota 26) e terminam com a batalha de Pidna, em 168 a.C. E Cipião Emiliano chora diante da destruição de Cartago, que o faz pensar na futura destruição de sua própria cidade. É como se, depois de chegar a seu ápice, ao derrotar Perseu, o rei dos Macedônios, a mesma Cartago que tinha marcado o início da ascensão de Roma, marcaria o início

²⁸ A respeito da natureza da anacliclose, Políbio escreve: **[10]** *Este é o ciclo das constituições e sua ordem natural, conforme elas mudam e se transformam para retornar a seu ponto de origem. [11] Quem domina esse tema com clareza pode se equivocar quanto ao tempo que durará uma constituição, mas quanto ao crescimento de cada uma delas, suas transformações e seu desaparecimento é difícil que erre, a não ser que seu juízo esteja viciado pela inveja ou pela animosidade.* **[10]** αὐτὴ φύσεως οἰκονομία, καθ' ἣν μεταβάλλει καὶ μεθίσταται καὶ πάλιν εἰς αὐτὰ κατατῆται τὰ κατὰ τὰς πολιτείας. **[11]** ταῦτά τις σαφῶς ἐπεγνωκῶς χρόνοις μὲν ἴσως διαμαρτήσεται λέγων ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος περὶ πολιτείας, τὸ δὲ ποῦ τῆς ἀξίσεως ἕκαστόν ἐστιν ἢ τῆς φθορᾶς ἢ ποῦ μεταστήσεται σπανίως ἂν διασφάλλοιτο, χωρὶς ὀργῆς ἢ φθόνου ποιούμενος τὴν ἀπόφασιν. (*Histórias*, VI, 9, 10-11). Vale lembrar que, para os gregos e romanos antigos, a inveja e animosidade não eram sentimentos dignos de um historiador.

²⁹ Claude Nicolet levanta a hipótese que a palavra *χειροκρατίας* seria um hápax, palavra que aparece uma única vez em um único autor, e não significaria violência, mas sim “preponderância do voto”. Cf. Claude Nicolet “Polybe et les institutions romain” (p. 209-266), in F. W. Bank & E. Gabba. *Polybe: neuf exposés suivis des discussions*. Vandœuvres-Genève : Fondation Hardt : Dépositaire pour la Suisse : Francke, Berne, 1974. Cf. ΠΟΛΙΒΙΟ. *Histórias*. Libros V – XV. Madrid: Editorial Gredos, 1981, nota 25, p. 160.

de sua queda.³⁰E essa ligação entre a destruição de Cartago e a destruição de Roma não se estabelece apenas, como vimos anteriormente, pela citação que Cipião faz dos versos da *Ilíada*, nos quais Heitor também prevê a destruição de sua cidade. Mas antes dessa citação, ensimesmado, Políbio nos conta que Cipião refletiu sobre as cidades, povos e potências, além de Troia, que se sucederam na história, desde os Assírios, passando pelos Medas e Persas até os macedônios, e que, assim como brilharam, foram subjugados e pereceram. Pode ser um mero acaso, mas essas cidades e povos evocados por Cipião, na narrativa de Políbio, terminam com os macedônios, cuja derrota definitiva, como já vimos, marca, para Políbio, a conquista de todo o mundo pelos romanos. E essa reflexão se dá no dia da destruição final de Cartago, cuja derrota, na Segunda Guerra Púnica, marcou o início do período ao final do qual Roma conquistaria todo o mundo.

Parece que Políbio, por meio da narração da visão que Cipião teve da destruição de Roma, diante da destruição do maior inimigo que Roma já tivera, quer nos mostrar a anaciclose da constituição mista de Roma, que começou seu ciclo, que a lavaria a conquistar todo o mundo, com o vitória na Segunda guerra Púnica sob o comando de Cipião, o Africano, chegou a seu ápice com a vitória sobre os macedônios em Pidna, sob o comando do Cônsul Lúcio Emílio Paulo, e começou a sua dissolução com a vitória definitiva em Cartago. E o final dessa anaciclose, a destruição de Roma, é como que profetiza por Cipião Emiliano por meio dos versos da *Ilíada*.

No sonho de Cipião descrito por Cícero em seu diálogo *De re publica* temos não só um Cipião, mas dois deles. Públio Cornélio Cipião Africano, que derrotou Aníbal na batalha de Zama, batalha que colocou um ponto final na Segunda Guerra Púnica; e Públio Cornélio Cipião Emiliano, que, como vimos no trecho de Políbio/Apiano, presenciou a derrota e a destruição final de Cartago. Públio Cornélio Cipião Emiliano era filho natural de Lúcio Emílio Paulo Macedônico (o cônsul que derrotou o rei macedônico Perseu)

³⁰ A destruição de Cartago como ponto de inflexão que marcaria o início da decadência de Roma aparece também em Salústio, no prefácio da sua *Conjuração de Catilina*, ele escreve: **X.1.** Mas quando, com o esforço e a justiça, a República cresceu, grandes reis foram vencidos pela guerra, nações ferozes e grandes povos submetidos pela força, Cartago, êmula do poder romano, completamente arrasada, todos os mares e terras estavam abertos, [aí] a sorte começou a enraivecer-se e a desordenar todas as coisas. **2.** Àqueles que tinham tolerado facilmente sofrimentos, perigos, situações árduas e incertas, o ócio e a riquezas – bens, aliás, desejáveis – tornam-se fardos e desgraças.

e posteriormente adotado por Públio Cornélio Cipião, filho de Cipião, o Africano. Depois da vitória final sobre Cartago, Cipião Emiliano passou a ser conhecido também como Cipião Africano Menor ou Cipião, o Segundo Africano. Temos, portanto, no sonho descrito nesse diálogo as duas personagens que marcaram, segundo Políbio, o início e o fim dos cinquenta e três anos, durante os quais Roma conquistou todo o mundo; e também a personagem que guiou Roma à vitória que lhe suscitou a visão da destruição dessa cidade (a segunda Troia), e o início, em termos polibianos, da fase descendente da constituição mista romana.

Esse diálogo é um elogio a todos aqueles que “conservam, ajudam e engrandecem a sua pátria”, como os dois Cipiões e também Lúcio Emílio Paulo. Os três personagens que marcam momentos decisivos da história de Roma, na interpretação polibiana. De fato, na continuação do trecho do sonho de Cipião que citamos acima, vem o seguinte trecho.

XIII.3.13. “Muito bem, Africano, como estiveste mais impulsionado em defender a República, tenhas sempre em mente que todos aqueles que conservam, ajudam e engrandecem a pátria, têm um lugar determinado marcado no céu, onde fruem, felizes, uma vida sempiterna. De fato, não há nada mais satisfatório que aconteça na Terra àquele príncipe-deus, que rege todo o universo, que os concílios e as associações humanas que se constituem em virtude de um acordo legal, e que são chamadas de cidades: seus reitores e salvadores retornam ao lugar de onde vieram”.

XIV.14. Então eu, por mais que estivesse atemorizado – não tanto pelo pavor de morrer, mas pelas insídias dos meus – perguntei-lhe, malgrado tudo, se ele ainda tinha vida, e também Paulo, meu pai, e outros, que nós pensávamos terem se extinguido. Ele respondeu: “Pelo contrário, estes são os que vivem realmente, os que saíram dos cárceres dos corpos como de uma prisão. Por outro lado, vossa vida, como denominam, é a morte! Tu não vedes Paulo, teu pai, que vem a ti?” Quando ele veio, irrompi em uma torrente de lágrimas, mas ele me abraçou e não me deixou chorar mais, dando-me beijos.³¹

³¹ **XIII.3.13.** “*Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto, omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur*”. **XIV.14.** *Hic ego, etsi eram perterritus non tam mortis metu quam insidiarum a meis, quaesivi tamen, viveretne ipse et Paulus pater et alii, quos nos extinctos arbitraremur. “Immo vero”, inquit, “hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur,*

Depois de Cipião, o Africano explicar a seu neto o destino celestial dos homens que defendem, governam, e conservam suas cidades, Cipião Emiliano encontra seu pai biológico, Lúcio Emílio Paulo. Este, depois de acalmar a pressa do filho que lhe pergunta porque ainda continua na Terra, vivendo na prisão de seu próprio corpo, e porque não está já ao lado do pai, no céu entre os bem aventurados fruindo de uma vida eterna e feliz. Emílio Paulo, então, dirige a seu filho as seguintes palavras:

XVI.16. Tu, Cipião, não obstante, sirva à justiça e à piedade, assim como o teu avô aqui presente e eu que te engendrei, pois se essa piedade é importante quando acontece entre os pais e os familiares, ela o é muito mais em relação à pátria. Uma vida assim é o caminho que conduz ao céu e para dentro dessa assembleia dos homens que já viveram a vida e que, livres dos laços do corpo, habitam esse lugar que tu vedes” – esse lugar era um círculo brilhante com um luminosíssimo resplendor, inimigo dos fogos estelares – “que vós, tal como recebido dos gregos, denominais Orbe Láctea”³².

Como vimos anteriormente, o livro VI do *De re publica*, que contém o *Sonho de Cipião*, foi objeto de um comentário que lhe dedicou Macróbio, que viveu entre os séculos IV e V d.C. Esse comentário circulou durante a Idade Média e chegou até o Renascimento, onde encontraremos ecos desse sonho no sonho de um outro autor importante, em um contexto diferente e com uma perspectiva e objetivo também diferentes. É com o sonho desse importante autor que gostaríamos de terminar este artigo.

Nicolau Maquiavel, assim como Cícero, pelas palavras com as quais fez Emílio Paulo dirigir-se o seu filho na citação acima, também acreditava que a piedade em relação à pátria era muito mais importante do que aquela que há entre os pais e os familiares. Em um de seus escritos político, o *Discurso sobre os negócios públicos dos florentinos depois da morte de Lourenço de Medici*, escrito em 1520, Maquiavel escreveu:

vita mors est. Quin tu aspicias ad te venientem Paulum patrem?” Quem ut vidi, equidem vim lacrimarum profudi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat (Tradução de Ricardo da Costa).

³² **XVI.16.** “*Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides*”. *Erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens. “Quem vos, ut a Graiis accepistis, orbem lacteum nuncupatis”*

Penso que a maior honra que podem ter os homens é aquela que voluntariamente lhes é dada por sua pátria. Acredito que o maior bem que se possa fazer, e o mais grato a Deus, seja aquele que se faz pela pátria. Além disso, nenhum homem é tão exaltado em uma ação, quanto são aqueles que, com leis e instituições, reformam as repúblicas e os reinos. Depois daqueles que foram deuses, estes são os mais louvados. E como foram poucos os que tiveram ocasião de fazê-lo, e pouquíssimos aqueles que souberam fazê-lo, são raros os que o fizeram. E essa glória tem sido tão estimada pelos homens que eles nunca visaram outra, e quando não puderam instituir uma república em ato, fizeram por escrito, como Aristóteles, Platão e muitos outros, que quiseram mostrar ao mundo que se não conseguiram fundar uma república, como Sólon e Licurgo, não foi por ignorância, mas pela impossibilidade de concretizar seus planos³³.

Maquiavel, quando escreveu essas palavras se colocava da perspectiva entre “aqueles que, com leis e instituições, reformam as repúblicas e os reinos”, e entre aqueles que sabem fazê-lo na prática, não só por escrito, e como tal esperava ser reconhecido e exaltado. Já sete anos antes desse seu *Discurso*, escreveu, em 1513, no capítulo XV do *Príncipe*, as seguintes palavras:

Porém, sendo minha intenção escrever coisas que sejam úteis a quem se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa que à imaginação em torno dela. E não foram poucos os que imaginaram repúblicas e principados que nunca se viram nem se verificaram na realidade. Todavia a distância entre o como se vive e o como se deveria viver é tão grande que quem deixa o que se faz pelo que se deveria fazer contribui rapidamente para a própria ruína e compromete sua preservação: porque o homem que quiser ser bom em todos os aspectos terminará arruinado entre tantos que não são bons. Por isso é preciso que o príncipe aprenda,

³³ *Io credo che il maggiore onore che possono avere gli uomini sia quello che voluntariamente è loro dato dalla loro patria, credo che il maggiore bene che si faccia, e il più grato a Dio, sia quello che si fa alla sua patria. Oltre di questo, non è esaltato alcuno uomo tanto in alcuna sua azione, quanto sono quegli che hanno con leggi e con istituti reformato le repubbliche e i regni, questi sono, dopo quegli che sono stati Iddii, i primi laudati. E perché e' sono stati pochi che abbino avuto occasione di farlo, e pochissimi quelli che lo abbino saputo fare, sono piccolo numero quelli che lo abbino fatto: e è stata stimata tanto questa gloria dagli uomini che non hanno mai atteso ad altro che a gloria, che non avendo possuto fare una repubblica in atto, l'hanno fatta in iscritto; come Aristotile, Platone e molti altri: e' quali hanno voluto mostrare al mondo, che se, come Solone e Licurgo, non hanno potuto fondare un vivere civile, non è mancato dalla ignoranza loro, ma dalla impotenza di metterlo in atto. In *Discrusus florentinarum rerum post mortem Iunioris Laurentii Medices*, 1520 [Tradução nossa].*

caso queira manter-se no poder, a não ser bom e a valer-se disso segundo a necessidade³⁴.

Maquiavel não só já deixou claro seu desejo de “ir direto à verdade efetiva da coisa”, de não querer se limitar a apenas escrever sobre os vários tipos de principados e como deveriam ser governados, mas de “escrever coisas que sejam úteis a quem se interesse”, assim como ele, na verdade efetiva de como o príncipe agir nos diferentes tipos de principado e nas diferentes circunstâncias que pode se encontrar. Além disso, Maquiavel afirma que, para bem governar, o príncipe não deve ser bom em todos os aspectos, nem em todas as situações, e deve aprender também a não ser bom. E aqui temos uma diferença importante em relação ao que Cícero pensava e colocou nas palavras que Emílio Paulo dirigiu a seu filho Cipião Emiliano, pois a “piedade que há entre os pais e os familiares, não pode ser a mesma que deve haver em relação à pátria. Não é pela *pietas* no sentido de devoção aos deuses ou fidelidade aos pais ou parentes, mas no sentido de devoção à pátria que, para Maquiavel, o príncipe deve se orientar.

Em uma carta escrita a Francesco Vettori em 1527, Maquiavel escreveu que amava sua pátria mais do que a sua própria alma (*Io amo ... amo la patria mia più dell'anima*). Portanto, para servir a pátria, é necessário reconhecer que a “distância entre o como se vive e o como se deveria viver é tão grande que quem deixa o que se faz pelo que se deveria fazer contribui rapidamente para a própria ruína e compromete sua preservação”, e aprender que “o homem que quiser ser bom e todos os aspectos terminará arruinado entre tantos que não são bons”, por isso o príncipe tem de aprender a não ser bom. Por mais que Maquiavel diga acreditar “que o maior bem que se possa fazer, e o mais grato a Deus, seja aquele que se faz pela pátria”, fazer o bem pela pátria não significa necessariamente ser grato a Deus, segundo os preceitos da moral cristã que vigia em sua época. E também ele nos deixa isso muito claro por meio de um sonho, por meio de um ornamento que a retórica antiga denominou enárgeia.

³⁴ *Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità.*

Antes da sua morte, em 21 de junho de 1527, Nicolau Maquiavel, conta-se, teria tido um sonho e o teria contado a seus amigos que o confortavam. Disse Maquiavel ter visto em seu sonho um grupo de homens sofridos e de mísera aparência. Quando perguntou quem eram, eles responderam: “Somos os santos e os bem-aventurados e vamos para o paraíso”. Depois disso viu uma multidão de homens de aspecto nobre e grave, vestidos majestosamente, que discutiam solenemente sobre importantes questões políticas. Maquiavel reconheceu entre eles os grandes filósofos e historiadores da Antiguidade, que tinham escritos importantes obras sobre a política e os Estados. Também a eles perguntou quem eram e para onde iam. “Somos os condenados ao inferno”, responderam. Maquiavel teria então concluído explicando a seus amigos que ele também preferia antes ir para o inferno, e lá discutir sobre política com os grandes homens da Antiguidade, a ser mandado para o Paraíso, para morrer de tédio em companhia de beatos e santos.³⁵Fica claro no sonho de Maquiavel a alusão ao *Sonho de Cipião*. Mas ao contrário deste, no qual os todos aqueles homens “que conservam, ajudam e engrandecem a pátria, têm um lugar determinado marcado no céu, onde fruem, felizes, uma vida sempiterna” (certamente era esse o lugar que Cícero acreditava merecer para si mesmo), Maquiavel coloca esses homens no inferno, por que eles, para conservarem, ajudarem, engrandecerem sua pátrias, e assim se tornarem imortais, na perspectiva de Maquiavel, tiveram necessariamente a aprender a não serem bons conforme os preceitos da moral cristã de seu tempo. Eles amaram a pátria mais do que as suas próprias almas. Com essa narrativa, seu sonho, inspirado na narrativa de Cícero do sonho de Cipião Emiliano, Maquiavel consegue, ao inverter a lógica do *Sonho de Cipião*, sintetizar um dos pontos fulcrais do seu pensamento e do seu legado: a separação da moral política da moral cristã. Para Maquiavel, quem quiser se dedicar efetivamente à política, quem quiser lidar com as coisas do mundo da política como elas realmente são, e não imaginá-las como deveriam ser, quem quiser realmente conseguir conservar, ajudar, engrandecer sua pátria, e assim se tornar imortal, não deve esperar encontrar depois de sua morte um lugar no céu, entre os santos e bem-aventurados. A sua imortalidade terá lugar no inferno. O que, afinal, se dermos fé ao sonho de Maquiavel, não seria tão feio e ruim quanto pintam.

Esse sonho, claramente (*perspicue*) inspirado na enérgeia ciceroniana, presente no sonho de Cipião, ilustra bem como por meio de um tipo

³⁵ Maurício Viroli. *O sorriso de Nicolau: uma história de Maquiavel*. [Tradução de Valéria Pereira da Silva]. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p.

específico de ornamento, da enérgeia, de uma maneira que transcende, como já dissemos no início desse artigo, a técnica retórica se pode suscitar, muito além do contexto e do momento sua elaboração, uma nova enérgeia, capaz mostrar e comover, colocando diante dos olhos incorpóreos, dos olhos da alma do leitor, sem a necessidade de explicam com palavras (por meio de uma elegante elocução ou uma conveniente disposição) o que o autor pretende transmitir ao leitor. E mesmo que Maquiavel não tenha realmente sonhado esse sonho, é um sonho que ele bem poderia ter sonhado, e que nos deixa ver com clareza, por meio de sonho metafórico, uma das características fundamentais do pensamento maquiaveliano.

[Recebido em fevereiro/2020; Aceito em abril/2020]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CICERONE, M. T. *Dello stato*. [Tradução Anna Resta Barrile]. Milano: Mondadori Editore, 1984.
- COSTA, Ricardo da. *O sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero*, in Notandum 22 jan-abr 2010. CEMOROC-Feusp / IJI - Universidade do Porto, n.9.
- GAILLARD, Jacques Gaillard. *Introdução à literatura latina: das origens a Apuleio*. [Tradução e notas de Cristina Pimentel]. Editorial Inquérito: Mira-Sintra, s./d.
- HALM, Karl. *Rhetores Latini Minores. Ex codicibus maximam partem primum adbibitis*. Emendabato Carolus Halm. Lipsiae, in Aedibus B.G. Teubneri, 1863.
- MACHIAVELLI, Niccolò. “e Al molto magnifico Francesco Vettori suo honorando” [Carta XXVIII de Nicolau Maquiavel a Francesco Vettori de 16 de abril de 1527. In Machiavelli, Niccolò. *Opere*. (ed.) Mario Bonfantini. Milão-Nápoles: Ricciardi Editore. 2006.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Príncipe*. Introdução e notas de Federico Chabod, (ed.) fr Luigi Firpo. 7. ed.Turim : Einaudi, 1532 [1972]
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Política e gestão florentina*. [Tradução de Renato Ambrosio] (Série Ciências Sociais na /administração, Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração FGV - EAESP)São Paulo: FSJ, 2010.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo [Tradução de Maurícios Santana Dias]: Penguin Classics Companhia das Letras, 1532 [2010].
- POLIBIO. *Historias*. Libros I – IV. [Tradução e notas de Manuel Blasch Recort]. Madrid: Editorial Gredos, 1981. (Biblioteca Clásica Gredos, 38).
- POLIBIO. *Historias*. Libros V – XV. [Tradução e notas de Manuel Blasch Recort]. Madrid: Editorial Gredos, 1981. (Biblioteca Clásica Gredos, 43).
- POLYBIUS. *The Histories*. Volume III. Books VI-VIII. [Tradução de W.R.Paton]. Cambridge, Massachusettes: Harvard University Press; Londres; William Heinemann, 1929. (Loeb Classical Library).
- QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. Quatro volumes.1ª edição. [Tradução de Bruno Fregni Bassetto]. Campinas-Sp: Ed. UNICAMP, 2015.
- VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau: uma história de Maquiavel*. [Tradução de Valéria Pereira da Silva]. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

EL VERBO *εἰμι* EN PARMÉNIDES: ENTRE EPISTEMOLOGÍA Y ONTOLOGÍA

THE VERB *εἰμι* IN PARMENIDES: BETWEEN EPISTEMOLOGY AND ONTOLOGY

NAZYHELI AGUIRRE DE LA LUZ*

Resumen: A partir de la propuesta de Charles H. Kahn sobre identificar como primario el valor veritativo del verbo *εἰμί* en el poema de Parménides, este artículo se propone dar cuenta del desarrollo del argumento central de su poema en términos de una transición de un nivel epistemológico a uno ontológico. Se argumentará que dicho recorrido sigue el despliegue semántico del verbo *εἰμί*, que avanza desde dicho sentido inicial veritativo hasta poner en primer plano el valor existencial, en ese entonces todavía incipiente. A su vez, se mostrará cómo cada uno de estos dos niveles interpretativos se traduce, respectivamente, en estructura lógica de la realidad y estructura fáctica y concreta, las cuales confluyen en el concepto totalizador *ἕόν*.

Palabras claves: Parménides; verbo *εἰμί*; ontología y epistemología.

Abstract: Building on Charles H. Kahn's approach to the verb *εἰμί* in Parmenides' poem, the primary meaning of which he judges to be the veridical sense, this article sets out to explain Parmenides' core argument as a passage from epistemology to ontology. In the course of this passage, a semantic stretching of the verb *εἰμί* is arguably accomplished, which starts out from the veridical sense and then proceeds to bring out the existential sense, which sense was then at an early stage of development. At the same time, each of these two interpretative levels will be shown to turn, respectively, into the logical structure of reality and the factual and concrete structure of it, with both of them ultimately meeting in the all-encompassing *ἕόν*.

Keywords: Parmenides; verb *εἰμί*; ontology and epistemology.

I

La importancia especulativa que reviste el verbo *εἰμί* en la filosofía griega y su papel en la constitución de una ontología se ha puesto de relieve en varios importantes trabajos, entre los que destacan los fundamentales estudios

* Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: a.nazyheli@gmail.com

de Charles Kahn.¹ Asimismo, existe también una extensa literatura acerca del caso específico de Parménides, pues es bien sabido que el verbo *εἰμί* sirve de pivote en su poema para poner en movimiento una serie de elementos que devienen en una amalgama de contenidos de orden epistemológico y ontológico, atravesada, a su vez, por una reflexión semiótica. En este sentido, aunque el presente trabajo se enfoca fundamentalmente en el aspecto semiótico, se abordarán también algunas de las cuestiones anteriores por ser de consideración indispensable para el objetivo planteado.

En general, existe un consenso acerca de la innovación que significó para el pensamiento griego el empleo del verbo *εἰμί* con un sentido fuerte en el poema del filósofo eleático. Sin embargo, hay distintas posturas respecto al valor semántico específico de dicho verbo; por un lado, están quienes afirman que se trata de un sentido existencial, mientras que, por otro, hay quienes se inclinan por reconocer un valor veritativo.² Sobre esta cuestión, sin embargo, Kahn³ señala que, en el pensamiento griego arcaico, no estaba desarrollada todavía la noción de “existencia” en términos de la filosofía moderna, de modo que el llamado valor existencial del verbo *εἰμί* debía tener un alcance mucho más restringido, a saber, casi como sinónimo de “estar vivo”.⁴ Esto

¹ En primer lugar, se debe hacer mención del amplio volumen que dedica al uso del verbo *εἰμί* en la épica griega KAHN, 2003, un análisis basado en la gramática transformacional de HARRIS, 1965, —la cual consiste en tomar oraciones de distinto grado de complejidad, para descomponerlas en sus formas más simples, llamadas oraciones nucleares (“*kernel sentences*”)—; de tal suerte, al someter los poemas homéricos a este método de análisis, Kahn consigue hacer una clasificación detallada de los diferentes valores semánticos del verbo *εἰμί*. Sin embargo, tras estudiar dicho trabajo, encontramos que sus resultados no atañen directamente a nuestra investigación, pues, como el mismo KAHN, 2003, p. 9 señala, en la poesía épica el verbo *εἰμί* no presentaba todavía el valor técnico o especializado que habría de darse en el campo de la filosofía, lo que se refleja en su empleo en función mayoritariamente copulativa. En cambio, ese mismo verbo en el poema de Parménides presenta un gran incremento en el uso de los valores veritativo y existencial, de acuerdo con un artículo posterior del propio KAHN, 2009a, p. 167–191 titulado “Being in Parmenides and Plato,” donde se plantea que el valor primordial del verbo *εἰμί* en Parménides es el veritativo y que de ahí se deriva un matiz existencial; asimismo, recurrimos también a sus argumentos presentados en el artículo “The Thesis of Parmenides”, KAHN, 2009a, pp. 143–166, que colocan en el centro del poema la discusión sobre la identidad entre el conocimiento y el objeto cognoscible.

² MOURELATOS, 2008, pp. 48–49, adopta también la propuesta de Kahn sobre el empleo preponderante en Parménides del verbo *εἰμί* con valor veritativo.

³ KAHN, 2009, pp. 67 y 173.

⁴ Para una explicación más detallada del valor existencial del verbo *εἰμί*, especialmente en los poemas homéricos, se puede consultar KAHN, 2003, pp. 228–330. Sobre esto mismo, también hay observaciones valiosas en MOURELATOS, 2008, pp. 51–53, especialmente la n. 17.

nos deja con que, en términos prácticos, según el análisis de este estudioso,⁵ el uso veritativo arcaico del verbo implicaría entender el sintagma verbal *ἔστι ταῦτα* como “estas cosas son así,” el participio *ἔόν* como “lo que es así” y la construcción *ὡς ἔστι* como “es el caso que”;⁶ tras lo cual, en otro trabajo, él mismo afirma: “Parmenides’ doctrine of Being is first and foremost a doctrine concerning reality as what is the case”.⁷

Ahora bien, el análisis propuesto por Kahn no excluye de manera absoluta la presencia en Parménides del valor existencial para el verbo *εἰμί*, simplemente lo considera derivado del veritativo. En otras palabras, en el poema de Parménides, el verbo *εἰμί* aparecería cargado en primer lugar de un valor veritativo, cuyo desarrollo en el contexto específico de la exposición sobre la realidad y la posibilidad de conocerla, que constituye el meollo de dicho texto, desemboca en un sentido existencial. De ahí que ambos valores aparezcan por necesidad insertos en un entramado epistémico-ontológico. En vista de lo anterior, parece oportuno comenzar el análisis de la semántica del verbo *εἰμί* en Parménides pasando revista a los usos evidentemente no copulativos que se encuentran en varios pasajes supervivientes de su poema, de los cuales el primero está en el fr. 28 B 2, donde por voz de la diosa es expresado el tema central del poema:

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὸν μῦθον ἀκούσας, [1]
αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Αληθείη γὰρ ὀπηδεῖ - ,
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, [5]
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -
οὔτε φράσαις.

En el segundo verso del fragmento citado se halla enunciado el punto medular que se desarrolla en el poema: *αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι* “que únicas vías de investigación hay para conocer (o para el conocimiento)”,⁸

⁵ Cf. KAHN, 2003, pp. 61–71.

⁶ Cf. KAHN, 2009, p.153.

⁷ Cf. KAHN, 2009, p. 24.

⁸ Seguimos la interpretación de KAHN, 2009, p. 146, n. 4. Sobre la traducción del verbo *εἰμί*, es importante señalar que, en español, el verbo “ser” en este tipo de construcciones ha cedido frente al verbo “haber”; más cercano a la construcción griega es el giro del inglés *there is / there are*. Así pues, nuestra traducción intenta conservar el valor del verbo, aunque esto signifique sacrificar el empleo del paradigma verbal equivalente. De manera semejante, nuestra traducción

es decir, cuáles son los métodos o los medios a través de los que podemos alcanzar el conocimiento, lo que, a su vez, implica resolver el problema de identificar qué es lo cognoscible.⁹

Ahora bien, es oportuno hacer un análisis del verso para determinar cuál de los dos posibles valores semánticos y funcionales de *εἰμί* que enunciarnos antes está presente ahí, es decir, el veritativo (*v*) o el existencial (*e*); una vez aplicados al caso concreto del fragmento arriba citado, podemos glosar el verso v. 2.2 de las siguientes dos maneras, que corresponden a cada uno de dichos valores:

- v*: Qué únicas vías de investigación *son verdaderas* para el conocimiento.
- e*: Qué únicas vías de investigación *existen* para el conocimiento.

No cabe duda de que, en cualquiera de las dos interpretaciones, la forma glosada del verbo *εἰμί* mantiene una fuerte cohesión semántica con el resto del contexto, a tal grado que, a primera vista, podemos percibir en ellas dos sentidos complementarios unidos. En efecto, si partimos del valor veritativo en los términos propuestos arriba, estamos asumiendo que la pregunta indirecta está formulada en el plano de la estructura lógica, es decir que se busca explorar en qué casos tiene validez el método de investigación que nos lleva al conocimiento. En cambio, si optamos por el valor existencial, la cuestión estaría planteada en términos tales que se trataría de determinar la presencia concreta de ciertas formas de investigación que lleven al conocimiento. Aun cuando la interpretación en ambos casos parece compatible con el sentido probable del verso en cuestión, la opción por uno de los dos valores resulta muy difícil cuando se considera aislado el verso 2.2. Sin embargo, al ponerlo en relación con los versos siguientes (2.3-5), podemos observar con mayor claridad que ciertos elementos textuales indican que la carga semántica del verbo *εἰμί* tiende ahí netamente hacia el valor veritativo. En efecto, si hacemos el ejercicio de glosar los tres versos en cuestión con cada uno de los dos

alternativa del infinitivo *νοῆσαι* por “conocimiento” responde a que, en español, la forma de infinitivo “conocer” tiene un valor nominal débil, incluso cuando le antecede el artículo (“el conocer”, pues aun en ese caso exige un complemento verbal; en cambio, en este verso de Parménides el valor verbal está muy diluido y predomina el nominal, mucho más cercano al caso del infinitivo sustantivado “amanecer” en español.

⁹ Aunque nuestro trabajo intentará dar una respuesta a estas dos cuestiones en la medida en que son pertinentes para el tema tratado, no pretende de ninguna manera agotar la discusión. Al respecto, véase KAHN, 2009, pp. 143–166.

valores enunciados, parece salir a la superficie una serie de marcas que nos inclinan a asumir el valor veritativo:

v: una, que “es verdadera” y que no “es verdad” que no “sea verdadera”, es el camino de la Persuasión —pues acompaña a la Verdad—, la otra, que no “es verdadera” y que es necesario que no “sea verdadera”

e: una, que “existe” y que no “existe” la no “existencia”, es el camino de la Persuasión —pues acompaña a la Verdad—, la otra, que no “existe” y que es necesaria la no “existencia”.

En este punto, antes de proseguir con el análisis de las implicaciones que se derivan de cada uno de los valores semánticos propuestos para las formas de *εἰμί*, es oportuno tocar la cuestión acerca del probable sujeto o sujetos de *ἔστι(v)* en 2.3 y 2.5, pues sin duda la interpretación de estos dos versos tiene consecuencias trascendentales para la comprensión de la totalidad del poema. Entre las propuestas exegéticas más aceptadas por los estudiosos está la de suponer que el sujeto de *ἔστι* es el participio sustantivado *έόν* — no sólo en los vv. 2.3 y 2.5, sino, en general, en todos los puntos en que aparecen formas personales —más precisamente, de tercera persona del singular— del verbo *εἰμί* cargado de un sentido fuerte. Por ejemplo, Karl Reinhardt¹⁰ sostiene que la primera de las dos vías en el fr. B 2 postula que *τὸ ὄν ἔστιν*, mientras que, la segunda, postula que *τὸ ὄν οὐκ ἔστιν*. En cambio, a partir del fr. B 6, reconoce la presencia de tres vías de investigación en el poema de Parménides, las cuales formula así: 1. *τὸ ὄν ἔστιν* 2. *τὸ ὄν οὐκ ἔστιν* 3. *τὸ ὄν καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν*. A dicha conclusión llega basado en el *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* de Gorgias, donde se formulan las tres opciones que, según dicho estudioso, habría planteado también Parménides en su poema, si bien el siciliano indicó de manera explícita el sujeto *έόν*, si nos atenemos a la formulación transmitida por Sexto Empírico (*Adv. math.* VII 65 ss. = Gorgias 82 B 3 DK): *ὅτι μὲν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι τι, ἤτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν*. Cornford¹¹ va todavía más lejos que Reinhardt y sostiene que, en el v. 28 B 2.3, debió de haberse dado un error de transmisión y que, probablemente, el texto contenía el participio *έόν* de manera explícita como sujeto lógico y gramatical de *ἔστι*, reconstruyendo dicho verso como sigue: *ἢ μὲν ὅπως <έόν> ἔστι καὶ ὡς, κτλ.*

Por otra parte, hay estudiosos que sostienen que el sujeto de *ἔστι* en los vv. 2.3 y 2.5 no es el mismo que en el resto del poema, entre los que

¹⁰ REINHARDT, 1916, pp. 35-36.

¹¹ CORNFORD, 1939, p. 30, n. 2.

encontramos a Jaap Mansfeld,¹² quien acepta el participio *έόν* como sujeto implícito de *έστι* únicamente después del fr. B 2, en tanto que, para los vv. 2.3 y 2.5, sugiere que la forma *έστι* carece de sujeto, en otras palabras, que se trata de una construcción impersonal. Cercana a esta última propuesta, se encuentra la de Mario Untersteiner,¹³ quien plantea la posibilidad de sobreentender como sujeto gramatical y lógico de *έστι* en ambos versos (2.3 y 2.5) a cada una de las dos *όδοί* o “vías”, cuyo desarrollo desemboca en el *έόν* parmenídeo ο, mejor dicho, se funde con él. Precisamente, en los planteamientos de Untersteiner, con los que nuestra perspectiva concuerda ampliamente, nos parece encontrar la posibilidad más justificada, por el propio texto, de identificar un sujeto para *έστι*, pues las *όδοί* o “vías” no sólo aparecen explícitamente en el verso inmediatamente anterior (v. 2.2), sino también las podemos ver representadas por los sintagmas elípticos coordinados que se leen en los vv. 2.3 y 2.5, *ή μὲν* “una (vía)” y *ή δ’* “otra (vía)”, respectivamente, en los que se explota la forma típica de organización antitética de las ideas que es propia de la lengua griega y para la que hay paralelos muy cercanos también a propósito de dos *όδοί*.¹⁴ Además, al admitir dicha propuesta del filólogo italiano, nos percatamos de que se ponen sobre la mesa dos fases esenciales en el poema, una epistemológica y otra ontológica, las cuales resultan esenciales para el desarrollo de nuestra hipótesis de trabajo, pues partimos de una bipartición temática del poema, donde se plantea cada una de estas dos fases que, en última instancia, terminan integradas en el *έόν*. Esta escisión inicial entre epistemología y ontología se refleja justamente en el cambio del sujeto para *έστι(v)*, tercera persona singular del verbo *είμι*, tal como propone Untersteiner. Así pues, de acuerdo con lo arriba expuesto, para los vv. 2.3 y 2.5 como sujeto implícito valdría *όδός*, mientras que en el resto del poema se sobreentendería el participio sustantivado *έόν*.

Ahora bien, en cuanto a dicho sujeto implícito de *έστι(v)* en el resto del poema, cabe señalar que hay quien, como Tarán,¹⁵ propone que se trata más bien de una forma impersonal y, por tanto, no se predica de ningún sujeto

¹² MANSFELD, 1964, p. 58.

¹³ UNTERSTEINER, 1958, pp. LXXXIX–XC.

¹⁴ En Hdt. II 7, hallamos una construcción elíptica semejante a la antítesis de las dos vías en Parm. 28 B 7, que sustenta nuestra propuesta de suplir ahí *όδός* como sujeto de *έστι*: *σικκρόν τι τὸ διάφορον εὔροι τις ἂν λογιζόμενος τῶν ὁδῶν τούτων τὸ μὴ ἴσας μήκος εἶναι, οὐ πλέον πεντεκαίδεκα σταδίων· ἡ μὲν γὰρ ἐς Πίσαν ἐξ Ἀθηνέων καταδεῖ πεντεκαίδεκα σταδίων μὴ εἶναι πεντακοσίων καὶ χιλίων, ἡ δὲ ἐς Ἥλιον πόλιν ἀπὸ θαλάσσης πληροῖ ἐς τὸν ἀριθμὸν τούτων.*

¹⁵ TARÁN, 1965, p. 36.

lógico ni gramatical; sin embargo, en contra de esta postura vale el argumento de Kahn¹⁶ sobre la ausencia de formas impersonales de *εἰμί*, salvo en que *ἔστι* es como una especie de oración que rige otra forma verbal o bien otra oración (como en “*ἔστι ἐλθεῖν*”, “*αἰρετέον ἔστι*”, “*δῆλόν ἐστι ὅτι*”). Las únicas excepciones a este uso que se encuentran en testimonios arcaicos, es decir, los únicos casos en que el verbo *εἰμί* se usa en forma impersonal es cuando se intuye una especie de sujeto lógico referido a la situación, pero en tales casos la forma de *εἰμί* debe ir acompañada de un predicado adverbial (*v.g.* “*εὖ ἔσται*”), condición que no se cumple en el poema de Parménides. Ahora bien, hemos señalado ya que la interpretación de Kahn se sustenta en el valor veritativo de *εἰμί*, es decir, en una lectura epistemológica del poema; en concordancia con ello, dicho estudioso sugiere que el sujeto de *ἔστι* tendría que ser “lo cognoscible”, de tal forma que la tercera persona de singular del verbo *εἰμί* con sentido fuerte se podría parafrasear como “lo cognoscible es verdadero”. Desde nuestra perspectiva, esta propuesta en última instancia coincide también con ver en el participio *έόν* el sujeto lógico de *ἔστι*; pues si aceptamos, como lo hace el propio Kahn, que para Parménides sólo lo verdadero es cognoscible, entonces, puesto que lo verdadero sólo puede ser el estado de cosas dado, o sea, la realidad (*τὸ έόν*), lo cognoscible se identifica también con *τὸ έόν*, lo cual corresponde también a la afirmación explícita de Parménides en 28 B 3: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι*.

Tras este breve excursus acerca de las posturas más relevantes sobre el sujeto implícito de la tercera persona singular del verbo *εἰμί*, por las razones arriba expuestas adoptamos en el presente trabajo la propuesta de Untersteiner de admitir *όδός* como sujeto sobreentendido de *ἔστι(v)* en los vv. 2.3 y 2.5, en los que se enfatiza un aspecto epistemológico que transita hacia uno completamente ontológico en el fr. B 8. Asimismo, rescatamos la perspectiva de Kahn con las acotaciones hechas en el párrafo anterior, lo que, en términos prácticos, como en la mayoría de las propuestas interpretativas antes indicadas, equivale a considerar el participio *έόν* como sujeto implícito de *ἔστι* en el resto de los puntos del poema en que aparece con un sentido fuerte.

Hecha esta aclaración, estamos en condiciones de volver al análisis de los vv. 2.3-5, donde Parménides plantea las opciones implícitas en la pregunta indirecta *αἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι*, la cual plantea dos formas de investigación que habrían sido expuestas en el resto del poema: por un

¹⁶ KAHN, 2009, pp. 152–153, n. 12.

lado, la vía de la Verdad (*Ἀλήθεια*) y, por otro, la que parecería corresponder a las opiniones de los mortales (*βροτῶν δόξαι*).¹⁷ Así pues, aunque tenemos expresada una clara oposición conceptual entre estas dos vías, el objetivo fundamental de los versos no habría sido plantear la existencia de la primera vía, la de la Verdad, frente a la inexistencia del camino doxástico de los mortales. Tal suposición queda excluida no sólo por el hecho de que ambas vías están enunciadas una al lado de la otra como objetos de estudio en 28 B 1.28-30 (*χρεὸν δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς*), con explícita asociación de la Verdad con la primera vía y con expresa negación de que haya evidencias confiables sobre la “verdad” de la segunda, sino también porque, más adelante en el mismo poema, la diosa de Parménides desarrolla una explicación detallada acerca de la vía de las opiniones de los hombres, la cual se extendía aparentemente por varios centenares de versos.¹⁸ Por este motivo, parece casi seguro que, en el fr. B 2, el filósofo eleático buscaba proyectar el valor veritativo del verbo *εἰμί*, de tal suerte que predicara de la primera *δόξ* sobre todo validez lógica y, en el caso de su negación a propósito de la segunda, carencia de ella, sin establecer una jerarquía ontológica entre ambas.

Respecto a lo anterior, parece importante puntualizar que, si bien Kahn¹⁹ afirma que en Parménides parece no haber una preocupación especial por hacer una distinción lógica entre las cosas o substancias y los hechos o las estructuras proposicionales, aun así, en este caso particular ciertamente se puede percibir una separación —incipiente, si se quiere— entre estructura proposicional y realidad concreta. Y, justamente, en esta escisión de valores semánticos del verbo *εἰμί* se halla también la intuición de dos órdenes distintos, a saber, uno epistemológico y otro ontológico. Esta última bifurcación se puede observar incluso en la construcción misma del poema —si nos atenemos al ordenamiento de los fragmentos dado por Hermann Diels (en Diels-Kranz 1960)—, pues en los frr. 28 B 2 – 7, encontramos una preocupación

¹⁷ Cf. 28 B 1.28-30; 6.3-5 y 8.50-52 DK.

¹⁸ Sobre el contenido y extensión en el poema de Parménides de la exposición relativa a la segunda vía, cuya reconstrucción, además de sobre unos pocos fragmentos literales (28 B 9-19 DK), está basada en una larga serie de testimonios doxográficos, resultan de consulta obligada varios trabajos de Livio Rossetti, como el artículo titulado “La Polymathia di Parmenide”, ROSSETTI, 2015, en que presenta un inventario de los temas tratados como parte de la vía de las *δόξαι*, cuestión que desarrolla con mayor detalle en *Un altro Parmenide*, ROSSETTI, 2017, libro publicado en dos volúmenes.

¹⁹ KAHN, 2009, pp. 181.

preeminentemente epistemológica, mientras que, en el extenso fr. B 8, que sin duda es el pivote central del poema, se pone de relieve una búsqueda en términos fundamentalmente ontológicos.

II

Así pues, de acuerdo a lo anteriormente expuesto, los vv. 2.3 y 2.5 del poema de Parménides dan cuenta del método —por llamarlo de algún modo— que nos lleva al conocimiento y del que nos aleja de él. En este sentido, resulta más razonable suponer que el v. 2.3 se refiere a la vía que “es verdadera” y que, en tanto que no incurre en el error, no puede ser falsa, antes que tomarla como postulado de un modo de investigación que “necesariamente debe existir”. De igual forma, respecto al v. 2.5, i.e., es más factible verlo como el planteamiento de la proposición equivalente a “la vía de los hombres no es verdadera”, antes que considerar que se trata de la negación de la existencia de un tipo de investigación que luego es expuesto con gran detalle en el mismo poema. Pues, precisamente, una advertencia de la diosa (a la que nos referiremos más adelante) previene a Parménides sobre la presencia efectiva de esta vía y sobre el error que conlleva seguirla, como lo demuestra en especial el ejemplo concreto del yerro cometido por los mortales de mente embotada que van por ella a la deriva (28 B 6.4 ss.).

Aunado a lo anterior, cabe insistir en que los v. 2.3-4, dedicados a la “vía de la verdad”, subrayan expresamente un vínculo sólido entre la vía que lleva al conocimiento y la verdad misma o *Ἀλήθεια*: *ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος* —*Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ*— (“una que es verdadera y que no es verdad que no sea verdadera, / es el camino de la Persuasión, pues acompaña a la Verdad”). Si bien el término griego *ἀλήθεια* aparece únicamente tres veces en el poema (en 1.29; 2.4 y 8.51 DK), su presencia en contextos sumamente significativos resulta con todo de suma importancia para la comprensión de los planteamientos parmenídeos. A propósito del significado del término griego *ἀλήθεια* en Parménides, Mourelatos²⁰ propone que, si bien se puede verter como “Verdad”, se trata de un concepto equivalente al abarcado por *εἶναι*, ya que también hace referencia a la realidad. Desde nuestra perspectiva, si bien la interpretación dada por Mourelatos a propósito del término *ἀλήθεια* es bastante atinada, consideramos aun así que, con referencia a *εἶναι* (o al *εἶναι*), subraya el valor lógico y epistemológico de

²⁰ MOURELATOS, 2008, pp. 63–67.

dicho tema verbal. En relación con esto, se ha de puntualizar el hecho de que el vocablo *ἀλήθεια* es utilizado desde época arcaica con el significado de discurso verdadero, de lo que tenemos testimonio en varios pasajes de Homero,²¹ además de que el neutro plural del adjetivo correspondiente (*ἀληθέα*) se construye con verbos de lengua en función casi adverbial, de lo que los versos más representativos se encuentran en la *Teogonía* de Hesíodo, cuando las Musas declaran acerca de sí mismas:

*ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' ἔντ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.*

sabemos decir muchas ficciones semejantes a realidades,
pero sabemos, cuando queremos, proclamar hechos verdaderos.²²

A diferencia de lo que ocurre en el poema de Parménides, en estos versos encontramos una oposición clara entre *ἀλήθεια* y *ψεῦδος* (falsedad, engaño), en la que el discurso falso puede ser semejante al verdadero en su estructura superficial, pero no en su estructura profunda. En términos prácticos, la verdad (*ἀλήθεια*) se refiere a un estado de cosas dado, no así la falsedad o mentira (*ψεῦδος*), aunque ésta última puede ofrecernos un estado de cosas posible y, en ese sentido, semejante a la verdad en su estructura superficial.²³ Curiosamente, en Parménides no encontramos expresado de manera explícita el concepto de falsedad o mentira y, menos aún, alguna relación de semejanza entre verdad y falsedad; probablemente esto es así debido a que al filósofo eleático le interesaba poner de relieve que no hay otro estado de cosas posible más que el correspondiente a la realidad expresado por el *ἔστι* puro y por (*τὸ*) *ἔόν*. Así pues, lo relevante en el pasaje de Hesíodo para nuestro punto es la responsión entre el discurso verdadero y la realidad, correspondencia que subsiste en el poema parmenídeo, donde, sin embargo, parece comenzar a dibujarse una delimitación de los dos órdenes que hemos venido perfilando, a saber, el epistemológico y el ontológico.

²¹ *Il.* XXIII 361; *Il.* XXIV 407; *Od.* XI 507.

²² *Th.* 27-28. Cf. *Od.* XIX 203: *ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα.*

²³ En Arist., *Po.* 1460a 25 se halla una dicotomía análoga, a saber, *εἰκός* frente a *δυνατός*. Ahí, Aristóteles se refiere justamente al pasaje de la *Odisea* que contiene el hexámetro citado en la nota anterior que parece constituir el modelo de *Th.* 27-28. Sin embargo, se trata del comentario a una cuestión de diferente naturaleza, a saber, qué se debe preferir para una composición de ficción, “verosimilitud” (*εἰκός*) o “posibilidad” (*δυνατός*), de modo que, en este caso, no está en juego la realidad o verdad, aunque, sin duda, la “posibilidad” está estrechamente ligada con ella.

En efecto, en Parménides no se halla una oposición tajante entre verdad-mentira, sino, más bien, un intento de comprender la realidad a partir de la exploración de los valores funcionales veritativos de ciertas expresiones lingüísticas. De tal suerte que, en los últimos versos (5-8) del fr. B 2, el pensador eleático se dedica más bien a caracterizar la forma de investigación correspondiente a la vía de las *βροτῶν δόξαι*:

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, [5]
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν —οὐ γὰρ ἀνυστόν—
 οὔτε φράσαις.

la otra que no es verdadera y que es necesario que no sea verdadera:
 ésta, te explico, es un camino por completo inescrutable,
 en efecto, no podrías conocer aquello que no existe [o “no es verdadero”]
 —pues es irrealizable—
 ni podrías explicarlo.

Como anticipábamos, la diosa advierte a Parménides sobre la amenazante presencia de la vía de las opiniones de los mortales y del error que hay en ella, pues este camino no lleva hacia el conocimiento de la realidad. De tal manera que, en los versos citados, desarrolla la contraparte de su planteamiento epistemológico sobre la vía verdadera: si en 2.3-4 postula la vía de la verdad como el método que conduce hacia el conocimiento válido, aquí presenta la segunda vía como necesariamente falsa (*ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι*) y refuerza dicha afirmación con el adjetivo *παν-α-πευθέα*, i.e. “que no informa nada en absoluto”²⁴ o, con interpretación pasiva del compuesto, “sobre la que es totalmente imposible informarse”. Tales sentidos activo y pasivo del compuesto se aprecian ya en la forma homérica *ἀπευθής*, que tiene el significado de ‘ignorante’ o ‘no enterado’ en *Od.* III 184 y ‘desconocido’ o ‘ignoto’ en *Od.* III 88. Parménides innova al agregarle el prefijo intensivo *παν-*, aunque se vale también de la forma alternativa del adjetivo *ἄπυστος*, aplicado a *ἄλεθρος* en el fr. B 8.21, con un significado semejante. Pues bien, con tal caracterización de la vía de las opiniones de los hombres el eleático cierra en cierta medida esta primera aparición de su planteamiento epistemológico y lo conecta con su propuesta ontológica en los vv. 2.7-2.8 *οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν —οὐ γὰρ ἀνυστόν— / οὔτε φράσαις* (en efecto, no podrías conocer aquello que no existe [o “no es verdadero”] —pues es irrealizable— / ni podrías explicarlo). En este

²⁴ GOMEZ-LOBO, 1985, p. 57.

caso, en el sintagma *τὸ μὴ εἶν* como complemento del verbo *γγνώσκω* parece salir a flote el valor existencial con mucha mayor fuerza que el veritativo, sin que este quede necesariamente excluido. En este sentido, podemos suponer que Parménides señalaba con esto la relación necesaria entre conocimiento y realidad que subraya igualmente en otros puntos de su poema, además de subrayar también el papel fundamental del lenguaje para sus planteamientos de orden epistemológico y ontológico. Ahora bien, no hay duda de que la tesis ontológica sólo se anticipa en los fr. B 2-7, para apuntalarse en el fr. B 8, donde el pensador de Elea desarrolla con mucho mayor detalle esta cuestión;²⁵ sin embargo, ya en el fragmento citado arriba es transparente la conexión entre el conocimiento y la realidad, en cuanto que el conocimiento no es otra cosa que la aprehensión de la realidad. Por ello, resulta imposible conocer *τὸ μὴ εἶν* y, por consiguiente, expresarlo, pues lo único cognoscible es *τὸ εἶν*, es decir, la realidad.

En consonancia con lo anterior, tenemos también una afirmación explícita en el fr. 3 *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (“en efecto, lo mismo es conocer que ser verdadero [o ‘existir’]”), que desvela una relación de identidad entre objeto epistemológico y ontológico. Para captarla plenamente, es necesario precisar el sentido del verbo *εἶμί*, de tal forma que salgan a relucir con claridad los dos conceptos que Parménides pone en juego al formular tal identidad. Según lo dicho en las líneas anteriores, a lo largo del poema el verbo *εἶμί* transita del valor veritativo al existencial, trazando así una ruta entre el orden epistemológico y el ontológico. A diferencia del fr. B 2, donde pudimos discernir visiblemente el significado veritativo, en el caso que nos ocupa ahora, el límite entre estos dos valores semánticos parece desdibujarse, para conformar por medio de su suma una noción más amplia, a saber, la realidad como una totalidad existente. En términos prácticos, el infinitivo *εἶναι* del fr. B 3, se debe interpretar como *ser verdadero* y, al mismo tiempo, como *existir*; porque en Parménides la realidad comprende tanto la estructura lógica como su materialidad concreta; *τὸ εἶν* es, pues, el estado de cosas real y éste constituye, a su vez, el único objeto cognoscible.

Veamos ahora el fr. B 6, en que se desarrolla un movimiento más de la estrategia argumentativa por la que Parménides nos conduce del plano

²⁵ Sobre esto, UNTERSTEINER, 1958, p. LXXXIX, explica: “Il passaggio dal metodo alla ontologia è qui prefigurato, per ottenere poi ulteriori sviluppi: la realtà della ‘via’ verace (del metodo) diventerà la realtà dell’*εἶν* quando si siano conosciuti ed espressi tutti i *σηματα* che sono antitetici ai *σηματα* (28 B 8, 55) della seconda via non verace”.

epistemológico al ontológico, esta vez con expresa entrada en escena de la imprescindible mediación lingüística (*λέγειν*), que figura en primer término:

*Χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ εὖν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γάρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσις <ἄρξει>²⁶,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν* [4]

*πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νενόμισται
κού ταυτὸν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος.* [9]

De nuevo, en el pasaje citado, se presentan los dos métodos de investigación que se perfilan en el horizonte de miras de los hombres. Al igual que en el fr. B 2, sólo uno de ellos representa la vía verdadera que lleva hacia el conocimiento válido, mientras que el otro, el de las opiniones de los hombres, nos hace incurrir, invariablemente, en el error, alejándonos del conocimiento y, por tanto, de la comprensión de la realidad, i.e., de *τὸ εὖν*. Sin embargo, esta vez, se parte del orden ontológico (fr. B 6.1-2), planteado en el fr. B 3 y en el final del fr. B 2, para arribar a un plano epistemológico (fr. B 6.3 ss.) que se expresa en clave parcialmente negativa. Además, en estos dos primeros versos del fr. B 6, a la relación conocimiento-realidad ya enunciada anteriormente se suma un nuevo elemento fundamental para la propuesta filosófica de Parménides, a saber, el lenguaje: *Χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ εὖν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα* (“Es necesario decir y pensar que lo que es existe, pues el ser existe, / y la nada no existe; esto te ordeno yo que consideres / reflexiones”). En este pasaje, del que en apego a la interpretación mayoritaria damos aquí una versión provisional en español, no aparece una identidad explícita entre conocimiento y realidad, sino una relación necesaria entre la expresión verbal (*λέγειν*) y el conocimiento (*νοεῖν*) con la realidad (*εὖν*), a través de la cual, por una parte, se reitera el papel de la realidad como objeto

²⁶ En este verso, nos separamos de la edición de Diels, que apoyado en 28 B 7.2 integra conjuntamente el pie faltante con <εἴρω> “aparto, alejo”, lo que abre la puerta a postular la llamada “tercera vía”, a la que, como vimos arriba, recurren intérpretes como REINHARDT, 1916; en cambio, seguimos aquí la integración <ἄρξει> propuesta por CORDERO, 2005, pp. 135–136, quien, además, en lugar de la lectura *γὰρ σ'* de las ramas DEF de los manuscritos de Simplicio aceptada por Diels, adopta *γὰρ τ'* de las familias BC.

²⁷ Aquí adoptamos la edición de DIELS, 1897, p. 34. Para más detalle sobre la historia de la transmisión de este verso, se puede consultar CORDERO, 1979, 1987, 2005, pp. 109–111.

del conocimiento y del lenguaje como vehículo para mediar dicha relación; mientras que, por otra parte, se añade la necesidad de reconocer la predicación de existencia aplicada a la realidad.

En aras de alcanzar una mayor profundidad en el análisis llevado a cabo en el párrafo anterior, podemos abordar ahora la interpretación de la primera parte del verso 6.1 (*Χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι*) mediante la siguiente glosa, que retoma el sentido que se identificó en el primer apartado de este trabajo para el verbo *εἶναι* (representado aquí por la forma dialectal *ἔμμεναι*) y el participio sustantivado *ἐόν*: “es necesario formular en palabra y reconocer [o pensar] que la realidad es <verdadera>”; en efecto, según establecimos antes con base en el análisis de 28 B 2 y 3, el objeto de la cognición según Parménides no puede ser otra cosa que la realidad misma, de modo que predicar de ella el verbo “ser”, probablemente tenga un valor que va más allá de la mera existencia. Gran parte de los estudiosos afirma que se trata de una tautología,²⁸ en que simple y llanamente se predica la existencia del ser, i.e. de la realidad. En virtud de la propuesta aquí sostenida, en cambio, que toma como punto de partida los planteamientos de Kahn, en los que *ἐόν* encierra la realidad, en tanto estado de cosas dado, se asume que la predicación en cuestión puede ser entendida en sentido veritativo funcional; esto equivale a la siguiente glosa: “es necesario enunciar verbalmente y reconocer [o pensar] que el estado de cosas dado (*ἐόν*) ‘es verdadero’ (*ἔμμεναι*)”, donde el predicado verbal implica existencia al mismo tiempo, pues, la calificación de ‘verdadero’ aplicado a un enunciado verbal significa que el contenido de éste expresa de manera fidedigna un estado de cosas fáctico y concreto. En síntesis, podemos sostener que, en el v. 6.1, el participio *ἐόν* parece tener un valor existencial más fuerte, mientras que el infinitivo *ἔμμεναι* está más cargado de una predicación veritativa, sobre todo, si tomamos en cuenta que tanto el verbo *λέγω* como el verbo *νοέω* muchas veces introducen enunciados de tipo proposicional susceptibles de tomar un valor veritativo. Asimismo, la última parte del verso 6.1 y la primera del 6.2 (*...ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν* “pues la existencia ‘es verdadera’, mientras que la nada no ‘es verdadera’”) se pueden interpretar como un argumento en favor de lo anterior. Esto nos llevaría a concluir que los dos enunciados con el predicado verbal *ἔστι(ν)* aplicado al “ser” y la “nada”, respectivamente, más que constituir una

²⁸ Cf. Por ejemplo, CORDERO, 2005, pp. 115–144, quien propone para el v. 6.1 la traducción “es necesario decir y pensar que siendo se es; pues es posible ser”, con lo que busca subrayar así una suerte de actualidad de *τὸ ἐόν*.

tautología tendrían la función de conectar los dos distintos aspectos del significado fuerte del verbo *εἰμί* que hemos venido reconociendo en el poema de Parménides; específicamente, nos referimos al hecho de que la realidad —*τὸ εἶναι* “aquello que es” o *εἶναι* “ser”, en su forma más fáctica y concreta— está caracterizada no sólo por su mera ‘existencia’, sino que remite al mismo tiempo a una determinada estructura lógica —lo que, en el caso de *ἔστι*, Kahn glosa como “es el caso que” (o *ἔστι ταῦτα* “estas cosas son así”) y, en el del participio *εἶν*, como “lo que es así” —, aspecto de suma importancia porque, en última instancia, parece ser esta estructura lógica la que posibilita que la realidad pueda ser conocida y expresada. En síntesis, podríamos interpretar del siguiente modo los vv. 6.1-2:

*Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ εἶναι ἐμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα*

Es necesario decir y conocer que la realidad es verdadera, pues el estado de cosas dado (o el [ser real] es verdadero]
y la nada no puede ser un estado de cosas dado; esto te ordeno yo que consideres / reflexiones.

Así pues, las dos posibilidades ontológicas planteadas entre el final del verso 6.1 y el principio del v. 6.2 dan pie en los versos siguientes a los dos caminos epistemológicos, a saber, al de la verdad y al de las opiniones de los hombres. En efecto, la propuesta ontológica del v. 6.1 mantiene identidad con la primera vía de investigación —“la que acompaña a la Verdad”—,²⁹ que es retomada ahora en el v. 6.3 *Πρώτης γὰρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξει>* (“En efecto, tú comenzarás a partir de esta primera vía de investigación”); mientras que la contenida en la primera parte del v. 6.2 —la relativa a las opiniones de los mortales— tiene su correlato epistemológico en los vv. 6.4-9:

*αὐτὰρ ἔπειτα ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κοφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ἄνενόμισται
κού ταῦτ' ἄν, πάντων δὲ παλίντροπος ἔστι κέλευθος.*

En este pasaje del fr. B 6 dedicado a caracterizar el método de investigación que conduce a través de las *δόξαι*, una vez más se hace hincapié en el error epistemológico que conlleva, pues en éste no se produce una

²⁹ Fr. 28 B 2.4.

equivalencia entre la estructura lógica y ontológica de la realidad con la propuesta epistemológica propia de dicha vía de investigación. Para la completa inteligencia de este punto merece especial atención el análisis de los vv. 6.8-9 (*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος* “para quienes es habitual considerar que la existencia y la no existencia son lo mismo / y no lo mismo, que el camino de todas las cosas [o “de todos ellos”] vuelve sobre sí mismo”), donde se plantea el equívoco en el que incurren los mortales, el cual parece consistir en aplicar a la realidad predicados que no le corresponden, específicamente, *οὐκ εἶναι*, entendido en sus dos niveles, ontológico y epistemológico; es decir, “no ser real” (“no ser un estado de cosas dado” o “no existir”) y “no ser verdadero”. Esto significa que el camino doxástico, expresado en forma analítica, establece una o varias de las siguientes opciones:

Identidad entre el estado de cosas dado (“la realidad”) y un estado de cosas no dado (“lo no real”).

Identidad entre una predicación verdadera y un estado de cosas no dado.

Identidad entre un estado de cosas dado y una predicación falsa.

Además, en esta vía se puede dar simultáneamente cada una de las posibilidades mencionadas junto con su contrario, con lo que se viola la que habría de ser designada posteriormente “ley de no contradicción”. De modo que, en estos versos, la crítica está dirigida, sin lugar a dudas, a fustigar el error fundamental que cometen los hombres acerca de la percepción y comprensión de la realidad, ya sea que se la imagine dirigida contra las posturas de otros pensadores reconocidos en el tiempo de Parménides —en cuyo caso se ha pensado que el blanco principal sería Heráclito—,³⁰ ya sea que se entienda una alusión a la opinión generalizada y común entre la masa.³¹

Para terminar la transición del orden epistemológico al ontológico, en el fr. B 7 se reitera la advertencia sobre el camino de las opiniones de los mortales (v. 7.1): *Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα*: (“Pues esto no se

³⁰ Para tal identificación conjetural se ha partido de la comparación con fragmentos como Heracl. 22 B 49a y 91 DK. Cf. BERNAYS, 1885, p. 62, n. 1, ve, específicamente, en 28 B 6.8-9 una clara referencia a Heráclito; DIELS, 1897, p. 69; DIELS-KRANZ, 1960, p. 233; KRANZ, 1916, p. 1174; GUTHRIE, 1962, p. 23. Por su parte, ÁLVAREZ SALAS, 2010, p. 36, cita 28 B 8.52 *κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων* como una referencia de “quienes proponen una teoría dualista que identifica y denomina dos formas, de las que, en opinión de la diosa parmenídea, una no debería ser postulada”, lo cual quizá apunte en dirección de los pitagóricos, con quienes Parménides estaba indudablemente bien familiarizado.

³¹ Cf. BARNES, 1982, p. 132.

probará nunca: que lo que no es un estado de cosas dado [lo que no es real] sea verdadero”). Nuevamente, se observa en términos negativos la relación necesaria entre el valor epistemológico de verdad y el ontológico de realidad (existencia), para reiterar la crítica a la forma ingenua en que los hombres conciben el mundo y lo expresan, ya que ellos, según los siguientes versos de ese fragmento (v. 7.2-6), emitirían juicios con base en la percepción sensible, un filtro que, para Parménides, por fuerza obstaculiza el camino para alcanzar la comprensión de la realidad.

III

Por su parte, el desarrollo del planteamiento ontológico parmenídeo en el fr. B 8 alude nuevamente y en varias ocasiones a los dos métodos de investigación enunciados antes, con sus respectivas consecuencias ontológicas.³² Ahora bien, puesto que en los párrafos anteriores hemos venido haciendo un examen detallado de dicha cuestión, a continuación nos enfocaremos únicamente en el análisis del uso del verbo *εἰμί* en su sentido existencial fuerte, el cual se perfila con especial fuerza sobre todo en el fr. B 8.

En efecto, justamente los dos primeros versos del fr. B 8 señalan como tema central de esa parte del poema el aspecto ontológico del verbo *εἰμί*, el cual designa en última instancia “la realidad”, “el mundo”, el “estado de cosas dado”: *Μόνος δ’ ἐτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν...* (“Resta ya un único enunciado de la vía: que es [el estado de cosas dado]”). Así pues, estos versos son un anuncio explícito de que, en ese momento, la diosa va a dejar en segundo plano la relación de identidad entre el camino de investigación y la realidad, para ocuparse de la explicación de la realidad por sí misma, que consiste en una especie de caracterización de ésta mediante sus rasgos distintivos, como, de hecho, confirma la continuación del poema (vv. 8.2-3): *...τάυτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι / πολλὰ μάλ’, κτλ.* (“con referencia a esta <vía> hay muchas señales”). Aquí hallamos otro elemento que abona a nuestra propuesta exegética, pues el vocablo que se usa para referirse a los rasgos que caracterizan la vía verdadera, es decir, el término *σήματα*, resulta fundamental para nuestra interpretación.

En primer lugar, cabe recordar que los derivados del tema *σημ-* estuvieron originalmente en estrecha relación con los ámbitos ritual, mántico y profético, de tal suerte que, tanto el vocablo *σημα* como *σημεῖον* remitían

³² Ver frr. 28 B 8.1-2, 7-9, 16-18, 34-37, 50-59.

en ese contexto a un medio de comunicación entre la divinidad y la esfera humana, i.e., a una especie de lenguaje cifrado para poner en contacto dos esferas distintas; sin embargo, poco a poco fueron ampliando su campo semántico a disciplinas basadas en la observación práctica, como la medicina, ámbito en el que estos términos adquirieron el valor de ‘síntoma’ y dieron fundamento a un modelo semiótico del tipo “si *p*, entonces *q*”.³³ En el caso de la filosofía presocrática, se encuentran voces derivadas de la raíz *σημ-* que parecen conjuntar los sentidos mencionados, de lo que un pasaje paradigmático es el fr. 22 B 93 DK de Heráclito: *ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* (“El soberano cuyo oráculo está en Delfos no anuncia ni oculta, sino que indica veladamente”). En este orden de ideas, es oportuno apuntar al hecho de que las *πολλὰ σήματα* a las que se refiere la diosa de Parménides no parecen ser otra cosa que indicios o señales en la vía de la verdad que desvelan *ὡς ἔστιν* (la realidad); resulta compatible con esta interpretación asignar un valor adverbial a la partícula *ὡς*,³⁴ es decir, ‘cómo’ es <la realidad>. Aquí es pertinente recordar que, desde la perspectiva presentada en páginas anteriores, admitimos *ἔόν* como sujeto implícito de la forma verbal *ἔστι* —salvo en los vv. 2.3 y 2.5.

En consonancia con lo expuesto en el análisis de los primeros versos del poema, ahora la diosa continúa con la caracterización de la realidad (*τὸ ἔόν*) mediante la asignación a ésta de una serie de atributos y predicados sobre todo de carácter negativo, pues excluyen todo origen, final y desarrollo de ésta en el tiempo (fr. B 8.3-7):

...ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
 ἐστι γὰρ οὐλομελές³⁵ τε καὶ ἀτρεμέες ἤδ' ἀτέλεστον· [4]
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; [6]
 πῆ πόθεν αὐζήθεν;

³³ Cf. MANETTI, 1993, p. 15.

³⁴ MOURELATOS, 2008, pp. 49–51, propone una interpretación adverbial para todas las apariciones de *ὡς γ' ὅπως* en el poema de Parménides; no obstante, consideramos que, en los vv. 2.3 y 2.5, los sintagmas *ἤ μὲν γ' ἢ δ'*, seguidos respectivamente de *ὅπως* y *ὡς* que introducen a *ἔστιν* como completiva, ven subrayado así su valor como demostrativos.

³⁵ Adoptamos la lectura impresa en DIELS & KRANZ, 1960, p. 235, basada en Plut., *adv. Col.* 1114c y en una probable glosa del pasaje en cuestión de Parménides en Plat., *Phdr.* 250c, donde *ὀλόκληρος* parece corresponder a *οὐλομελές*. Sobre otra posible interpretación de *οὐλομελές* con importantes implicaciones para la totalidad de los planteamientos ontológicos parmenídeos, véase UNTERSTEINER, 1958, pp. XXVII–L.

...que la realidad es ingénita e imperecedera,
 pues es íntegra e inestremecible y sin conclusión:
 No existió en otro tiempo ni existirá, sino que ahora existe toda
 simultáneamente,
 una, continua. ¿Pues, qué origen le buscarás?
 ¿Cómo y de dónde habría crecido?

En estos versos se pone claramente en juego el valor existencial de *εἰμί*, que es el único compatible con el despliegue de los tres temas temporales relativos al pasado, futuro y presente empleados en el v. 8.5, pues, según explicamos en la sección anterior, a partir del fr. B 8 el participio *έόν* se postula como sujeto lógico y gramatical de *έσσι* y de las demás formas de tercera persona de singular de *εἰμί* (*ήν, έσται*), de tal forma que, en los vv. 3-4, dicho participio adquiere un valor completamente nominal, como lo revela el hecho de que se le aplique una serie de adjetivos calificativos. A partir de esto, podemos afirmar que este nuevo valor desplegado enfáticamente en el fr. B 8 consuma la independencia semántica del verbo y ello, a su vez, pone los cimientos de la reflexión ontológica, pues, a diferencia del valor veritativo predominante en la primera parte del poema (fr. 28 B 2, 3, 5, 6), como se expuso antes, el sentido semántico existencial marca la aparición de una entidad conceptual por sí misma. Ya no se trata de predicar algo de otra cosa más, como ocurre en cambio con los usos copulativos y, también, con los de valencia veritativa, donde, a final de cuentas, el verbo *εἰμί* predica veracidad o falsedad —en caso de su negación— de una proposición, ya sea que ésta última se enuncie de manera explícita o no.

Por el contrario, podemos decir que Parménides se sirve de las formas nominales del verbo *εἰμί*, a saber, participio (*έόν*) e infinitivo (*είναι, έμεναι, πέλειν, πελέναι*), para designar la realidad en su aspecto concreto, pero también en su estructura lógica, y la muestra más elocuente de ello es que el participio *έόν* es susceptible de recibir en el fr. B 8 una serie de atributos específicos, casi todos negativos, como la ausencia de inicio y final, la inmutabilidad y la continuidad, entre otros. Todos estos atributos, en efecto, parecen apuntar a una unidad espacio-temporal de la realidad concreta o *έόν*. Así pues, está claro que, en el participio *έόν* del v. 8.3 se relega el sentido veritativo que las formas personales del verbo *εἰμί* muestran en los primeros pasajes del poema para ceder el paso a un sentido existencial fuerte, i.e., para convertirse así en la designación última de la realidad. Existen varias discusiones en torno a cómo se debe entender la unidad en Parménides, así como sobre si la continuidad a la que éste se refiere en el v. 8.6 es la de una única realidad

carente de partes o la de una especie de ensamblaje de piezas, o bien, si la unidad ha de interpretarse no en sentido numérico, como opuesta a la multiplicidad, sino en el sentido de una identidad consigo misma de la realidad que no admite su alteridad, es decir, su transformación en algo distinto; en relación con esto, se presenta también la problemática acerca de si se trata de una realidad eterna o atemporal. Sin embargo, nuestro interés no está puesto en zanjar aquí dicha cuestión, sino, simplemente, en mostrar que el verbo *εἰμί* se predica sólo de la realidad y, en su forma de participio neutro (*τὸ ἐόν*), designa la realidad misma, en virtud de la especialización semántica arriba descrita que lo habría llevado del sentido veritativo primigenio al existencial, propio de la naciente jerga filosófica.

Por su parte, aunque las formas verbales del verbo *εἰμί* que aparecen en el v. 8.5 proyectan el significado existencial, tienen aun así peculiaridades propias. En primer lugar, salta a la vista que las tres formas registradas, a saber, *ἦν*, *ἔσται* —usadas en forma negativa: *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται*— y *ἔστι*, están conjugadas en tercera persona gramatical y, en ese sentido, por la semántica propia de la raíz indoeuropea *es- no describen el desarrollo de un proceso ni expresan un estado alcanzado, sino que predicen la existencia pura e ilimitada del sujeto implícito *ἐόν*.³⁶ El uso de estas formas verbales como predicado de lo existente (i.e., lo real) se explica justamente gracias a la versatilidad que exhiben las formas verbales conjugadas, de tal manera que, en el v. 8.5, Parménides explota los diferentes temas temporales de *εἰμί*, en forma negativa, para caracterizar también, por medio de este fenómeno gramatical de la lengua griega, la dimensión atemporal de la realidad (o de lo existente). En síntesis, sostiene: “<ἐόν> no existió en otro tiempo ni existirá, sino que ahora existe todo simultáneamente”, con una afirmación perentoria que subraya una propiedad fundamental de la realidad, que es su ausencia de finitud y de desarrollo temporal.

[Recibido el octubre/2019; Aceptado en enero/2020]

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SALAS, O. Intelectuales y poetas en la era presocrática: diálogo y polémica. *Nova Tellus*, 28(2), 2010, pp. 21–68.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London and New York: Routledge, 1982.
- BERNAYS, J. *Gesammelte Abhandlungen*, vol. I. (H. Usener, Ed.). Berlin, 1885.

³⁶ KAHN, 2009, p. 28.

- CORDERO, N. L. Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7. *Phronesis*, 24(1), 1979, pp. 1–32.
- _____. *L'histoire du texte de Parménide*. En *Études sur Parménide: Problèmes d'interprétation*, t. II (pp. 3–24). París: Vrin, 1987.
- _____. *Siendo, se es*. La tesis de Parménides. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- CORNFORD, F. M. (1939). *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- DIELS, H. *Parmenides Lebgedicht*. (G. Reimer, Ed.) (2a. ed., r). Berlin, 1897.
- DIELS, H., & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6a.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- GÓMEZ-LOBO, A. (1985). *Parmenides*. Buenos Aires: Charcas, 1985.
- GUTHRIE, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy: Volume 2. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press, 1962.
- HARRIS, Z. S. *Transformational Theory*. *Language*, 41, 363–401, 1965.
- KAHN, C. H. *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Indianapolis: IN Hackett Pub. Co, 2003.
- _____. *Essays on Being*. New York: Oxford University Press Inc, 2009.
- KRANZ, W. Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichts. *Sitzungsberichte des königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 2 (juli-dezember), 1916, pp. 1158–1176.
- MANETTI, G. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- MANSFELD, J. (1964). *Die Offenbarung des Parmenides un die menschliche Welt*. Assen: Van Gorcum.
- MOURELATOS, A. P. D. *The Route of Parmenides*. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2008.
- ROSSETTI, L. La Polymathia di Parmenide. *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 13, 2015, pp. 193–216.
- _____. (2017). *Un altro Parmenide. Volumen II, Luna, antipodi, sessualità, logica*. Bologna: Diogene.
- SIMPLICIO. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca IX)*. (H. Diels, Ed.). Berolini: G. Reimer, 1882.
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*. Milano: La "Nuova Italia" Editrice Firenze, 1958.

O QUE ESTÁ IMPLICADO NA AÇÃO? ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PROPÓSITO DA LEITURA FOUCAULTIANA DO *DE IRA III, 36* WHAT IS ENTAILED BY ACTION? THOUGHTS ON FOUCAULT'S READING OF *DE IRA III, 36*

ROMMEL LUZ*

Resumo: A análise foucaultiana do exame de consciência presente em *De ira III, 36* é orientada pela tentativa de distinguir o exame estoico daquele encontrado posteriormente no cristianismo. Seu argumento principal é que o exame senequiano tem um caráter eminentemente administrativo. Pretendo mostrar que a análise foucaultiana não dá conta devidamente da natureza da ação, dos fins desta e dos princípios de conduta, na filosofia estoica. A distinção entre *skopos* e *telos* permitirá um entendimento mais adequado da natureza dos fins da ação, no estoicismo. Por fim, procurarei mostrar por que os princípios ou regras de conduta não podem ser entendidos apenas como instrumentos utilizados ao agir, pois concernem à natureza da alma daquele que age.

Palavras-chave: Sêneca; Foucault; Exame de consciência; Ação.

Abstract: The Foucauldian analysis of the self-examination (or examination of conscience) found in *De ira III, 36* is guided by the attempt to distinguish Stoic self-examination from that later found in Christianity. Foucault's main argument is that Senecan self-examination has an eminently administrative character. I intend to show that the Foucauldian analysis does not adequately consider the nature of action, its ends and the principles of conduct, in Stoic philosophy. The distinction between *skopos* and *telos* will allow a more adequate understanding of the nature of the ends of action in Stoicism. Finally, I will try to show why the principles or rules of conduct cannot be understood as simple instruments used in acting, since they concern the nature of the soul of the one who acts.

Keywords: Seneca; Foucault; Self-examination; Action.

A passagem do exame de consciência, presente no terceiro livro do diálogo *Sobre a ira*, de Sêneca, é um texto ao qual Foucault faz menção em diferentes ocasiões entre os anos 1980 e 1984. A primeira delas se dá no

* Doutor em Filosofia pela UERJ. Professor no Colégio Pedro II. E-mail: rommel.luz@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-8506-7233>

curso de 1980, *Do governo dos vivos*, na aula de 12 de março. A passagem é retomada na conferência “Subjetividade e verdade”, de 17 de novembro de 1980, no Dartmouth College; na aula de 29 de abril do curso a respeito do papel da confissão na justiça, ministrado em 1981 na Universidade de Louvain; novamente na aula de 24 de março do curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, sendo igualmente referida na conferência “As técnicas de si”, que faz parte de um seminário oferecido em outubro do mesmo ano, na Universidade de Vermont, e depois na conferência do dia 30 de novembro de 1983, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, como parte do ciclo de conferências intitulado *Discurso e verdade*. A publicação do artigo “A escrita de si”, em 1983, e de *O cuidado de si*, terceiro volume de sua *História da sexualidade*, em 1984, completam o quadro.

Foucault está interessado em investigar a história do que ele chama de “veridicção de si mesmo”, cujas técnicas o cristianismo teria desenvolvido, e que diriam respeito não apenas à obrigação ou incitação à busca da verdade de si mesmo, mas também à decifração e à exposição dessa verdade a outrem.¹ Esse objetivo orientará sua leitura do capítulo 36 do terceiro livro do *Sobre a ira*. Não que ele pretenda simplesmente encontrar em Sêneca um precursor dos diretores de consciência cristãos, mas, ao contrário, porque ele procurará, no exame de consciência descrito por Sêneca, aquilo que pode distingui-lo ou aproximá-lo da prática do exame de consciência que será encontrada um pouco depois, no cristianismo. Interessa-lhe observar as diferentes formas que essa prática pôde tomar e as diversas “lógicas” de seu funcionamento – diríamos mais precisamente: as distintas formas de problematização nas quais ela se insere. Sua leitura torna-se passível de crítica não pelos objetivos que visa, mas por, no processo da análise, descurar da atenção à estrutura do próprio texto sobre o qual se debruça, o que se evidencia no fato de que, em nenhuma de suas menções ao texto do *Sobre a ira*, é dada a devida atenção ao fato de que Sêneca ilustra para Novato uma técnica com o objetivo de curá-lo da paixão da ira, e que, por isso, os exemplos escolhidos para figurar nesse exame dizem respeito a falhas que o são por darem indevidamente lugar à ira. Se Sêneca, como ressalta Foucault, é ali o diretor de consciência que age sobre um interlocutor que é como seu paciente, ele executa seu ofício aproximando Novato de si ao mostrar-se, assim como ele, como alguém que não é um sábio consumado e que, portanto, encontra-se ainda sob a ameaça de irar-se. Como, quando

¹ Cf. FOUCAULT, 2012b, p. 90.

se dirige a Lucílio, ele pretende convencê-lo das vantagens de poder prestar contas do pouco que se tem.²

Na aula de 12 de março de 1980, a análise se realiza sobre o pano de fundo da distinção entre um exame de consciência que se debruça sobre sentimentos, estados da alma e intenções, e outro que se interessa pelas ações, pelos atos efetivamente realizados.³ A passagem do *De ira* III, 36 nos mostraria uma análise do segundo tipo. O primeiro ponto da apreciação foucaultiana diz respeito à atitude daquele que se examina a si mesmo. Sua preocupação é mostrar que os termos jurídicos empregados por Sêneca não nos devem induzir ao erro de compreender tal exame sob o modelo do julgamento em um tribunal; tratar-se-ia, antes, de um procedimento de tipo administrativo, de algo como uma inspeção ou auditoria.⁴ Estabelecido esse ponto, trata-se de verificar de que tipo de “erros de gestão” se trata, e Foucault encontra, nos exemplos oferecidos por Sêneca, casos em que o erro consistira na não obtenção dos fins propostos pelo agente. O importante seria o fim proposto, e não alguma lei moral que tivesse sido violada. Por essa razão, o exame das ações cujos fins malograram conduz à formulação de princípios racionais de conduta que evitariam que tais insucessos se repetissem. O caráter corretivo do exame se encontraria aí, uma vez que “não se ter conduzido como era devido quer dizer não atingir o fim que nos propusemos” (FOUCAULT, 2012a, p. 240).⁵ A conferência dada em novembro, no Darmouth College, segue o mesmo esquema interpretativo.

Ao retomar essa passagem, em 1982, Foucault volta a afirmar a diferença entre o exame de consciência estoico, cujas origens ele remonta aos pitagóricos, e aquele encontrado no medievo cristão, bem como na prática da penitência. Ele se propõe, então, evidenciar a natureza das ações e das faltas relatadas por Sêneca. Assim como em 1980, ele identifica as faltas senequianas como dizendo respeito à atividade de um diretor de consciência, e precisa: “essas faltas devem ser compreendidas, essencialmente, como erros técnicos” (FOUCAULT, 2001c, p. 462). Trata-se, portanto, de um desajuste entre meios e fins. Após sublinhar a natureza técnica das ações e faltas implicadas no

² Cf. 1, 4-5.

³ Cf. FOUCAULT, 2012a, p. 233, 241.

⁴ Cf. FOUCAULT, 2012a, p. 238: “*C'est la scène du vérificateur aux comptes.*” Para uma perspectiva que, ao contrário, encontra no emprego de metáforas jurídicas por Sêneca um lugar de elaboração de sua filosofia moral, cf. INWOOD, 2005.

⁵ As traduções de Sêneca são de J. A. Segurado e Campos e de J. E. S. Lohner. Salvo indicação de tradução nas referências bibliográficas, as demais traduções são de minha responsabilidade.

exame, Foucault, novamente como em 1980, argumenta que este tem caráter administrativo e não jurídico. Há, contudo, um deslocamento quando se fala da formulação de princípios de conduta a partir das ações malsucedidas. Trata-se ainda do ajuste entre as ações e os fins propostos, mas o exame de consciência é agora caracterizado como uma “prova” através da qual são reativadas as regras fundamentais da ação, os fins propostos e os meios adequados a sua consecução, prova essa que tornaria possível mensurar o quanto se é capaz de traduzir em ações os princípios de verdade que se conhece e professa.

A aula de 29 de abril de 1981 inicia o comentário da passagem lembrando que, para os estoicos, não há faltas mais ou menos graves, o que retira o sentido de um exame cujo objetivo seria o de mensurar a gravidade das faltas cometidas. Reforça-se, uma vez mais, o caráter administrativo, em vez de propriamente jurídico, do exame, assim como é marcada a diferença do exame estoico em relação ao pitagórico quanto ao sono. O exame senequiano, assim como o pitagórico, se faz antes do sono, mas, enquanto o último tem por objetivo uma purificação da alma, o primeiro reforça o domínio sobre si mesmo que enseja o sono sem sobressaltos de uma alma tranquila e senhora de si. Ao qualificar o tipo de faltas mencionadas por Sêneca, Foucault parece ser mais compreensivo do que em outros momentos. Perguntando-se o que faz com que as ações mencionadas sejam erros, ele responde: “Porque ele não teve suficientemente presentes ao espírito os fins que o sábio deve se propor” (FOUCAULT, 2012b, p. 96). E especifica que o sábio deveria propor-se o bem daqueles com quem ele se relaciona. Entretanto, Foucault reafirma que se trata de erros, e não propriamente de faltas, porque o que se constata nos casos apresentados são “enganos”, “erros de cálculo”. Na ausência de indícios de uma procura por motivações funestas da parte do agente, e como se trataria apenas da reativação na memória de regras de conduta que foram esquecidas, mas que devem estar presentes ao espírito em ações futuras, Foucault conclui: “Não há subjetividade no exame de consciência de Sêneca” (FOUCAULT, 2012b, p. 97).

Na conferência de 1982, em Vermont, ao ressaltar-se uma vez mais o caráter administrativo da prática relatada em *De ira* III, 36, afirma-se que a regra de conduta não é um meio de julgar ações passadas, constituindo, antes, um meio de agir corretamente no futuro. A razão para isso: “As faltas são sempre boas intenções que permaneceram no estágio de intenção” (FOUCAULT, 2001b, p. 1617). Se na confissão cristã serão as más intenções que se procurará descobrir, os erros expostos por Sêneca são “insucessos”,

“erros de estratégia”, mas não verdadeiras faltas morais. De maneira menos peremptória do que em 1981, Foucault explicita o que tinha em mente ao se recusar a falar propriamente em subjetividade no exame senequiano. “O sujeito constitui o ponto de interseção dos atos que precisam ser submetidos às regras e as regras que definem a maneira como é preciso agir. Estamos bastante longe da concepção platônica e da concepção cristã da consciência” (FOUCAULT, 2001b, p. 1618).

Na conferência dada em 1983, em Berkeley, Foucault se volta sobre os mesmos tópicos já expostos a respeito do caráter mais administrativo do que jurídico do exame senequiano, bem como do caráter de “erros” ou “enganos” dos atos mencionados. Assim como em Vermont, quando ele afirma que “a regra constitui o meio de agir corretamente, e não de julgar o que teve lugar no passado” (FOUCAULT, 2001b, p. 1617), também em Berkeley, Foucault deixa mais claro porque, mesmo reconhecendo desde o curso de 1980 que os erros a que Sêneca se refere dizem respeito aos fins que ele se propôs, ele insiste em dizer que esses erros consistem na inadequação dos meios efetivamente utilizados por Sêneca. Quando Foucault diz que Sêneca reprova em si mesmo o fato de não ter guardado presentes no espírito os fins nos quais ele deveria pensar, ele quer dizer que houve “uma tentativa infrutífera de coordenar as regras que ele aceita, que ele reconhece, que ele conhece, e sua própria conduta” (FOUCAULT, 2016, p. 273). O sujeito, como ele diz, em Vermont, é o ponto de interseção das regras e dos atos na medida em que é na ação que se dá a coordenação ou o desajuste entre aquilo que se pensa e aquilo que se faz. Esse ajuste ou desajuste, contudo, é para ele uma questão técnica. A regra é um meio de agir corretamente ou de reajustar o descompasso entre essa mesma regra e a conduta. O erro, portanto, é “estratégico”, isto é, ao agir de tal maneira não se consegue o resultado almejado, a tentativa resulta “infrutífera”. O que não fica sempre claro nas análises foucaultianas é se o fim de que se fala aqui é o objetivo imediato que Sêneca teria se proposto ou o tipo de homem que Sêneca almeja ser. De todo modo, o princípio que rege a conduta, a regra desta, é entendida por ele como um meio, como um elemento tático e, por conseguinte não assimilável ao fim cujo malogro constitui a razão para a reprovação do ato.

Em “A escrita de si”, a passagem é apenas mencionada como exemplo privilegiado de exame de consciência, o qual é tratado brevemente e de maneira geral, sem atenção especial ao texto de Sêneca. *O cuidado de si* sumariza

o argumento principal de Foucault em favor de um caráter administrativo do exame de consciência, com seus erros técnicos e sem uma preocupação específica com questões de culpabilidade.

I

A leitura foucaultiana do texto de Sêneca é orientada pela distinção entre direção de consciência antiga e cristã, sobre a qual ele insiste ao longo dos seus cursos. Essa é uma das razões dos limites de sua análise do exame de consciência de Sêneca. Sua intenção parece ser primordialmente a de diferenciá-lo de um exame que teria um caráter jurídico e estaria interessado nos movimentos da alma, nos pensamentos e sentimentos do sujeito, o qual estaria ligado à direção de consciência cristã. Outra razão importante para a forma como o texto é abordado repousa no fato de Foucault tomá-lo como um modelo para a compreensão do exame de consciência estoico em geral.⁶ Isso talvez explique sua desconsideração da contextualização da passagem no diálogo como um todo.

Para além das armadilhas que os objetivos de Foucault possam ter criado para sua interpretação do *De ira* III, 36, é preciso dizer também que o diálogo é reconhecidamente confuso em sua estrutura, tornando-o carente de um esquema de leitura canônico, sobre o qual Foucault pudesse se apoiar.⁷ A leitura proposta por Martha Nussbaum, entretanto, segundo a qual o diálogo deve ser entendido como um argumento terapêutico, é bastante persuasiva. Segundo sua proposta, as aparentes falhas na estrutura argumentativa do diálogo se devem ao fato de que esta se encontra determinada pela resistência de um interlocutor com fortes convicções não estoicas. As idas e vindas de alguns temas devem, assim, ser compreendidas como recursos no embate do diretor de consciência com aquilo que, no interlocutor, resiste à terapia e, com isso, à cura de sua alma. Da mesma maneira, as constantes referências a Aristóteles e a objeções à doutrina estoica devem ser vistas como tentativas de mostrar a inconsistência dos argumentos daqueles cujas posições a respeito da ira Novato tenderia a considerar mais razoáveis e afins a sua própria autocompreensão como cidadão romano. O conteúdo propriamente estoico é, por isso mesmo, introduzido lenta e sutilmente, de maneira a

⁶ Em *Discurso e verdade*, Foucault analisa mais detidamente também outros textos, de Sêneca e Epiteto, em que ocorreriam exemplos de exame de consciência.

⁷ Sobre isso, cf. NUSSBAUM, 1994, p. 405-406.

não confrontar diretamente o paciente, fazendo até mesmo alusão ao que poderia haver de comum entre a doutrina estoica e a aristotélica,⁸ de modo a não provocar uma rejeição forte o bastante para torná-lo impermeável às razões que realmente teriam o poder de curá-lo. Apenas no terceiro livro, com um interlocutor já menos resistente e até mesmo mais inclinado a aceitar os argumentos de Sêneca, é que serão apresentadas as razões propriamente estoicas para a rejeição da ira, como a carência de valor em si de tudo que não é o princípio diretor e a necessidade de viver sem expor-se demasiado à fortuna. Em suma, de acordo com Nussbaum, Sêneca teria que ir e voltar nas mesmas questões porque precisaria, assim como Sócrates, começar por aquilo que o interlocutor aceita como verdadeiro, para, aos poucos e dialogicamente, levá-lo a compreender as verdadeiras razões pelas quais a ira deve ser não apenas evitada ou moderada, mas extirpada da alma. Sem essa compreensão, Novato poderia eventualmente concordar com Sêneca a respeito de vários pontos, mas não disporia das razões que realmente seriam capazes de modificar, em sua alma, os juízos responsáveis pelas manifestações da ira. A estrutura do *De ira* não poderia, portanto, ser mais “arrumada” ou “elegante” do que qualquer luta com complexos obstáculos psicológicos que tenha lugar na vida real (NUSSBAUM, 1994, p. 407).

A questão de se a forma literária do diálogo se deve a uma intenção terapêutica real em relação a Novato, ou se se trata apenas de uma ficção literária, não invalida a proposta de leitura feita por Nussbaum. Sêneca pode muito bem ter escolhido a forma literária de um argumento terapêutico como meio de apresentar sua versão da doutrina estoica a respeito das paixões, e da ira em particular. As idas e vindas, assim como as referências a teorias rivais, bem poderiam, nesse caso, justificar-se graças à forma literária escolhida, ao mesmo tempo em que se prestam a oferecer os esclarecimentos e contraposições teóricas almejados por Sêneca. O leitor, afinal, se não é primeiramente Novato, é ainda assim um não sábio e, portanto, um indivíduo para quem a cura das paixões se faz necessária.⁹

⁸ Cf. NUSSBAUM, 1994, p. 408-409. Nussbaum faz referência, entre outras, a duas passagens do *De ira*: I, 3, 3, onde Sêneca afirma que a definição aristotélica da ira não estaria muito distante da estoica; e I, 5, em que é apresentada uma imagem da tendência para o bem da natureza humana, que não seria incompatível com a visão aristotélica.

⁹ Cf. LONG, 2013, p. 199: “Considerando todos esses representantes do estoicismo tardio, podemos identificar três objetivos principais em sua obra, que podemos chamar de descritivo, protréptico e terapêutico. Essas três características estão confundidas em Sêneca e Epiteto, o que torna suas versões do estoicismo particularmente ricas e complexas.”

Foucault entende mal a relação consigo mesmo estabelecida no exame de consciência senequiano porque não dá a devida atenção à natureza da ação na filosofia estoica, à relação da ação com os fins imediatamente visados por ela, bem como à natureza dos princípios ou regras de conduta, os quais, mais do que algo de que se pode dispor, concernem ao ser mais íntimo do próprio agente, ao estado de sua alma, ao seu princípio diretor, o que vincula o ser da ação propriamente dita (o ato efetivamente realizado) e o daquele que a realiza (a disposição de sua alma).

A respeito da natureza da ação, ao comentar a mesma passagem analisada por Foucault, Nussbaum vê nela a articulação entre uma nova atitude em relação a si mesmo e uma nova compreensão do ser humano como agente, isto é, uma nova compreensão de como se dão e se estruturam as ações humanas. O exame de consciência descrito por Sêneca não é oferecido como um modelo geral dessa prática, mas como exemplo de uma nova atitude em relação a si mesmo.

De acordo com Nussbaum, ao longo do diálogo, Sêneca apresenta vários exemplos, tanto negativos quanto positivos, que vão se tornando cada vez mais próximos de Novato. O objetivo é fazê-lo perceber que a ira lhe concerne não apenas porque ela se encontra ao nosso redor, mas também porque ela reside em nós. Se os retratos pintados por Sêneca das expressões fisionômicas, das deformações corporais causadas pela ira, têm por função causar a repulsa de Novato e levá-lo a não querer identificar-se com elas, essa técnica só teria sentido terapêutico se ele, ao mesmo tempo, percebesse a si mesmo como passível de encontrar-se em tal situação. Mais ainda, o argumento a favor da possibilidade de uma ira justa ou virtuosa, que surge repetidas vezes no texto, só será vencido se Novato reconhecer em si mesmo a possibilidade dos vícios que ensejariam uma ira desse tipo. O ápice desse argumento se encontraria no exame de consciência apresentado por Sêneca porque, nele, aquele que se ira e aquele que supera a ira se acham identificados na figura do eu que confronta a si mesmo.

Tanto os exemplos que mostravam os horrores produzidos por aqueles tomados pela ira, quanto aqueles que confirmavam as vantagens de não se reagir com ira às injúrias que sofreremos, tinham sua eficácia terapêutica limitada por ser sempre possível ao paciente identificá-los com indivíduos que não ele próprio. Eles funcionariam, então, como degraus que permitiriam uma aproximação cada vez maior do próprio indivíduo, que seria então levado a

considerar a si mesmo como agente, isto é, a considerar não apenas este ou aquele ato seu, mas a atentar para a cadeia causal que gera cada ação. Para que a cura seja possível, e o exame de consciência possa ser recomendado como uma prática que faça sentido, é preciso que Novato passe do nível superficial dos atos realizados, cujas características os tornariam dignos de aprovação ou reprovação, que poderiam ou não justificar uma resposta irada, assim como, no caso de atos movidos pela ira, seria possível avaliar se seus efeitos foram benéficos ou desastrosos.

“Ele já me injuriou, eu a ele ainda não.’ Mas talvez já tenhas ofendido alguém; talvez ofendas. Não consideres esta hora ou este dia, examina toda a disposição de tua mente: mesmo se nada de mau fizeste, podes fazê-lo” (III, 26, 5). Sêneca argumenta que o vício se encontra disseminado por toda a humanidade e que não faria sentido irar-se contra todos, pois não é digna de nota uma característica de tal modo generalizada. Uma vez que esse argumento poderia ainda assim ser entendido de maneira a que Novato julgasse a si mesmo de algum modo separado e a salvo de tal estado de indignação, Sêneca reforça sua reivindicação da universalidade do vício incluindo-o e a si mesmo explicitamente no contingente dos viciosos, senão atuais, ao menos passados ou que poderão sê-lo no futuro. Só o sábio está a salvo dos vícios, e nem Sêneca nem Novato são sábios. “Todos somos irrefletidos e imprevidentes, todos somos irresolutos, queixosos, adutores – por que escondo com palavras tão suaves uma ferida comum? –, todos somos maus” (III, 26, 4).

A origem dos vícios se acha nas circunstâncias da vida humana, e não numa propensão inata e natural. O vício nasce na interação do homem com suas circunstâncias. Nisso tem um papel central a cobiça e o desejo, dada a escassez de seus objetos e a multiplicidade dos homens que os almejam. Na carta 90, Sêneca descreve uma “idade do ouro” em que os homens viviam de modo simples, antes de o engenho humano inventar toda sorte de técnicas que tornariam possível o luxo e aguçariam a cobiça e o desejo. Em tal estado, contudo, se os homens não eram viciosos, tampouco eram virtuosos. “A virtude autêntica, porém, só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação” (90, 46).

Se Foucault julgou, na ausência da menção a pensamentos ou emoções recônditas cujo objetivo do exame de consciência seria extrair das profundezas da alma, retirando-os de sua obscuridade e trazendo-os à luz, que não haveria “subjetividade” no exame senequiano, Nussbaum considera justamente que, nessa passagem, Novato é levado a reconhecer uma profundidade

interior. É verdade que o que ela entende por essa interioridade se diferencia daquela “consciência” que Foucault diz não reconhecer no texto do *Sobre a ira*, e que ele identifica no platonismo e no cristianismo. Entretanto, onde sua leitura encontra apenas a percepção de erros técnicos, Nussbaum vê delinear-se uma relação para consigo mesmo que já não pode ser reduzida à do eu que simplesmente age no mundo exterior em busca de honra e sucesso.

Vendo a complexidade e a falibilidade de seus próprios atos, vendo esses atos como o produto de uma rede complexa de conexões altamente particulares entre a bondade da natureza, as circunstâncias da vida e as complicadas reações psicológicas que a vida provoca na mente, ele aprenderá a ver também os outros sob essa luz, como pessoas cujos atos e pensamentos são dignos de uma atenção penetrante, como pessoas cujos erros emergem de uma altamente complexa história narrativa, em vez de uma natureza simplesmente má (cf. também III, 24); ele moderará sua raiva em relação a suas injustiças e intensificará seu comprometimento com a solidariedade humana e com a ajuda mútua (NUSSBAUM, 1994, p. 425).

No capítulo 24 do terceiro livro, ao qual Nussbaum nos remete, Sêneca diz a Novato que não há ninguém, por mais sábio que seja, que não tenha falhado e não esteja sujeito ao erro, que seja suficientemente maduro para que “o acaso não force sua compostura a uma ação de maior fúria”, ninguém que seja “tão temeroso de ofensas que não incida nelas enquanto as evita” (III, 24, 4). Pois o capítulo 36 do mesmo livro não é um exemplo de como alguém mais sábio do que Novato ainda assim precisa examinar a si mesmo? Se Sêneca não é um sábio consumado, ele aproxima-se desse ideal não descurando da atenção sobre si mesmo, podendo então prestar contas de sua própria pobreza.¹⁰ Se bem sucedida, a estratégia de Sêneca terá conseguido levar Novato a perceber-se como alguém capaz de aproximar-se da sabedoria, ao mesmo tempo em que, a crer em Nussbaum, ele também teria se tornado alguém mais propenso a reconhecer nas atitudes alheias uma complexidade tão grande quanto àquela encontrada nele mesmo e em Sêneca.

¹⁰ Cf. 1, 4.

III

O argumento central de Foucault a respeito do *De ira* III, 36 repousa na distinção entre um exame de caráter administrativo e outro de tipo jurídico. Sustentam essa sua alegação, principalmente, a análise dos termos de caráter administrativo encontrados no texto de Sêneca,¹¹ assim como a avaliação dos tipos de erros ou faltas referidos no texto. Quanto a essa avaliação, ela é inteiramente condicionada pela análise anterior dos termos utilizados. Apesar de ligeiras, algumas considerações de Foucault mostram com bastante clareza que, para ele, Sêneca não estaria fazendo mais do que uma inspeção a respeito de procedimentos, custos e resultados obtidos.¹² Quanto à discussão com ignorantes, na qual Sêneca teria sido demasiado combativo, Foucault emenda: “Não os pudeste convencer nem ensiná-los nada. Perdeste teu tempo” (FOUCAULT, 2012a, p. 238). Quanto ao excesso de franqueza ao corrigir um interlocutor que, com isso, teria se ofendido, em vez de ter-se emendado, Foucault conclui: “Ele se ofendeu e tu não ganhaste nada” (FOUCAULT, 2012a, p. 238).

No final das contas, os erros cometidos por Sêneca devem ser lamentados, como Foucault parece indicar, por causa do tempo perdido ou do ganho inexistente. O “custo” da ação parece não ter sido compensado pelos resultados efetivamente obtidos, as ações foram ineficazes, teria concluído o auditor. A causa de tais erros técnicos se acharia, parece razoável concluir, nos procedimentos adotados; teríamos um problema de inadequação entre meios e fins. Tivesse Sêneca agido da maneira adequada, isto é, utilizando-se dos meios pertinentes e ajustados às circunstâncias, o resultado obtido teria sido diferente. É preciso, portanto, corrigir-se, isto é, amoldar sua conduta a princípios mais eficazes. Mas Foucault estaria certo a respeito dos fins das ações perscrutadas por Sêneca em seu exame noturno? Julgo que não e parece-me que seu engano pode ser explicado através de uma importante

¹¹ Cf., por exemplo, FOUCAULT, 2001c, p. 462-463: “*Il emploie le verbe excutire qui veut dire ‘secouer’, mais qui en termes administratifs voulait dire: réexaminer un compte, une comptabilité pour essayer de la dépoussiérer de toutes ses erreurs. Il emploie le verbe scrutari qui est le verbe technique pour vouloir dire: faire une inspection, l’inspection d’une armée, d’un campement, d’un navire, etc. Il emploie le terme speculator, qui correspond un peu au même type d’activité (le speculator, c’est l’inspecteur). Et il emploie le verbe remetiri qui veut dire exactement: reprendre les mesures, comme un inspecteur, après un travail fini, reprend les mesures, voit si ça a été correctement fait, si le coût correspond bien au travail fait, etc. C’est donc un travail administratif d’inspection qu’il exerce sur lui-même.*”

¹² Cf. FOUCAULT, 2001c, p. 462; 2012a, p. 238.

distinção que surge em meio aos debates estoicos a respeito dos fins de uma ação, aquela entre *skopos* e *telos*.

Essa distinção ocupa um lugar importante no estoicismo dada a sua relação com a questão dos preferíveis, uma vez que, se nos atemos apenas à distinção entre o bem absoluto e a indiferença em relação a tudo aquilo que não é a virtude, boa parte de nossa vida cotidiana fica abandonada ao vazio da completa ausência de valor. De acordo com André-Jean Voelke, os últimos representantes do antigo Pórtico, como Diógenes de Apolônia e Antípatro de Tarso, esforçaram-se para incluir a escolha dos preferíveis na própria definição do bem, um movimento, portanto, no cerne da doutrina estoica.

É assim que, para Diógenes de Apolônia, o *telos* consiste em “mostrar-se razoável na escolha e na rejeição das coisas conformes à natureza”. Com essa fórmula, o ideal de racionalidade permanece a primeira palavra da ética estoica, mas trata-se de uma racionalidade que visa se inscrever na vida prática, organizando-a. Para tanto, ela dispõe de um meio, a escolha dos preferíveis, elevado à categoria de instrumento da moralidade (VOELKE, 1973, p. 77).

O perigo inerente a tal movimento, como salienta Voelke, é o de cindir o *telos* da ação em dois, confundindo a meta imediata da ação com seu fim supremo, vinculado à moralidade. Perigo ao qual os estoicos estão atentos, mas que passa despercebido a Foucault. Sêneca, na carta 66, se procura assegurar um lugar para os preferíveis, o faz reservando-lhes a posição de bens de segunda ordem, pois “se algum fator exterior à virtude fosse suscetível de a diminuir ou de a acrescentar, o único bem deixaria de consistir no bem moral. Se se admitir tal proposição, todo o conceito de bem moral cai por terra” (66, 16). Tendo em vista esse problema, Antípatro de Tarso apresenta uma definição de *telos* que nos será útil para compreender o verdadeiro problema em jogo nos casos apresentados por Sêneca na passagem aqui discutida: “Fazer continuamente e sem desvio tudo que está em nosso poder com vistas a alcançar as coisas que são sobretudo conformes à natureza” (*apud* VOELKE, 1973, p. 77). O resultado da ação permanece indiferente, sem pôr em risco o conceito do bem moral, a retidão da conduta consistindo na retidão da visada que preside a escolha. A constância é preservada pelo acordo com o princípio racional, ainda que o resultado esperado não se dê conforme o desejado e exija uma reelaboração do curso da ação. Com efeito, Sêneca adverte Sereno, em *Sobre a tranquilidade da alma*, contra o hábito daqueles que vagam pelas ruas e pelas casas dos outros sem um desígnio

específico. “Vagueiam sem propósito, buscando atividades, e não fazem as que se propuseram, mas aquelas com que se depararam. (...) Uma vida semelhante é levada pela maioria dos homens, cuja inércia alguém, não sem razão, qualificou de incansável” (12, 3). Ao contrário desse comportamento que se expõe à fortuna em vez de confrontá-la sabiamente, Sêneca lembra a Sereno que “todo esforço deve remeter a algum motivo, ter em vista algum fim” (12, 5).

Se toda ação deve ter um escopo, este não deve se tornar nossa preocupação fundamental ao agir, pois com isso poríamos acima do bem absoluto aquilo que não é senão preferível, cujo valor maior reside em ser ocasião para a realização do verdadeiro propósito, o qual é irrealizável na inação ou na errância. Sêneca, em *De ira* III, 36, não pode estar apenas avaliando a adequação dos meios para alcançar um fim, uma vez que sua preocupação é com a ira e esta, como paixão que é, não diz respeito tanto aos objetivos imediatos de nossas ações, mas à disposição de nossa alma. Sêneca certamente avaliou mal as circunstâncias em que agia, pois não se deu conta de que aqueles com quem se irritou não estavam abertos ao aprendizado, assim como não calculou bem o quanto seu outro interlocutor seria capaz de tolerar uma verdade, ainda que dura. Esse erro de avaliação, se se puder falar assim, diz respeito antes ao dimensionamento do *skopos* de sua ação, do seu propósito imediato ao agir, isto é, do resultado que com elas esperava atingir. E a supervalorização desse tipo de objetivo constitui um desvio daquilo que deveria ser o verdadeiro *telos* da ação. A esse respeito, é esclarecedora uma famosa passagem de Cícero:

Neste ponto é necessário, antes de mais, eliminar o perigo de se concluir que há dois bens supremos. Imaginemos um homem cujo propósito consiste em atingir um certo alvo com uma lança, ou uma flecha: assim como dizemos que há, entre os bens, um que é o bem supremo, assim esse homem tem por finalidade fazer todos os gestos necessários para atingir o alvo. No nosso exemplo, este homem tem de fazer todos os possíveis por acertar no alvo, todavia o seu propósito último (correspondente ao que chamamos ‘o bem supremo’ da nossa vida) consiste em fazer todos os gestos adequados para atingir o alvo; atingi-lo de fato é, sem dúvida, uma escolha a fazer, mas não um propósito em si mesmo (III, 6, 22).

Ao contrário do que a imagem do arqueiro poderia, por si mesma, sugerir, bem como dos ecos platônicos que poderiam acompanhá-la,¹³ Cícero afirma

¹³ Sobre isso, cf. GOLDSCHMIDT, 2006, p. 146 ss.

que o fim último do arqueiro ou do lanceiro não é acertar o alvo. A ação será plenamente realizada e atingirá seu verdadeiro fim independentemente da fortuna e dos desígnios do destino, desde que o agente não confunda o propósito real do agir com seu escopo. Os objetivos imediatos da ação devem, assim, ser perseguidos seriamente, mas com uma “cláusula de reserva”.¹⁴ A inobservância dessa precaução em relação a nossas metas particulares afasta-nos do verdadeiro bem supremo e põe em risco a segurança de nossa alma, uma vez que indica que estamos apegados a algo que nos é exterior e, por isso, não está sob nosso domínio.¹⁵

IV

A avaliação foucaultiana das faltas mencionadas por Sêneca, com seu corolário de que as ações parecem ter tido um “custo” não compensado pelos resultados auferidos por elas, desemboca então na consideração a respeito dos princípios racionais que deveriam ter guiado sua conduta. O inspetor insatisfeito com os resultados da produção revisa, então, os procedimentos de modo a diminuir as perdas e elevar os ganhos. Mas, de acordo com o que foi dito anteriormente, a preocupação de Sêneca não podia ser com os ganhos eventuais de suas ações, mas com suas ações consideradas em si mesmas, com a disposição de sua alma ao realizá-las. A avaliação dos resultados por ele esperados não tem importância senão na medida em que ela deve incluir uma reserva em relação a esses resultados, de modo a garantir que a ação, ainda que repouse sobre uma escolha firme de algo como preferível, não deixe de encontrar seu verdadeiro fim nessa escolha mesma e no empenho em realizá-la, em vez de em algo cuja realização se encontra fora do campo de ação da alma.

Foucault parece certo ao ressaltar que em *De ira* III, 36, não há menção a uma perscrutação de emoções e pensamentos encobertos no profundo da alma, mas seriam os exemplos escolhidos por Sêneca nessa passagem os únicos, em todo o texto, sem relação com a ira? Não teria ele se irritado, afinal, ao falar “de modo muito combativo” com quem se mostrava empedernido diante da verdade? Seu excesso de franqueza não teria sido ocasionado por um descuido para com o interlocutor, um agastamento devido a um apreço

¹⁴ Cf. *Dos benefícios*, IV, 34, 4.

¹⁵ Sobre a importância da “cláusula de reserva” e da relação entre um propósito firme e as demandas pela modificação eventual de nosso curso de ação, cf. HADOT, 1997, p. 310 ss.

vaidoso por si mesmo como alguém capaz de dizer a verdade e reconhecer o erro alheio? É preciso reconhecer que há uma diferença entre essas atitudes, dignas de figurar num exame de consciência, e algo como “um olhar repentinamente mais acerbo” (II, 3, 2), reação que Sêneca qualifica como um “impulso do corpo”, como um movimento involuntário do qual o assentimento estaria ainda ausente e que, portanto, não seria ainda uma paixão, carecendo de relevância moral.¹⁶

Se essa não for uma interpretação indevida, certamente Sêneca não poderia ser muito explícito a esse respeito sem comprometer sua autoridade ao aconselhar Novato, embora pareça ter sido sua intenção mostrar, e desta vez com seu próprio exemplo, ainda que de modo sutil, que aquele que julga o outro digno de reprovação pode ele mesmo incorrer nos erros que acusa.¹⁷

Ao comentar a aparente contradição no discurso senequiano, o qual, ao mesmo tempo em que afirma ser a ira apenas um juízo, enfatiza seu caráter inflamado e indócil, diz Nussbaum que “Sêneca quer ressaltar tanto que a ira pode ser removida por argumentos quanto que isso é terrivelmente difícil de fazer uma vez que ela tenha se enraizado na alma” (NUSSBAUM, 1994, p. 419, n. 25). A interpretação dos casos apresentados precisa levar isso em conta. Sêneca sabe que ele, como qualquer um, pode ser vítima da ira, e seus exemplos parecem dever ser lidos como casos em que a ira se insinua em sua alma. Do mesmo modo, é preciso lembrar que o diálogo é um argumento terapêutico e que Sêneca precisa levar em consideração tanto aquilo que Novato está inclinado a aceitar como o que ele está predisposto a recusar. Tendo isso em mente, Nussbaum aponta para a dificuldade de conciliar os dois aspectos da ira, o de ser um juízo e sua indocilidade obstinada, sem que se atinja o cerne do problema segundo o estoicismo, que certamente não é de fácil aceitação por Novato.

Isso, penso, ele achará difícil de fazer sem mencionar os compromissos profundos com o seu próprio bem-estar e o dos seus em torno dos quais a ira tece sua urdidura; pois parece que é a profundidade desses compromissos que levam uma pessoa enraivecida a precipitar-se em extremos de

¹⁶ A respeito da noção de “impulso do corpo” e da originalidade da psicologia senequiana, cf. INWOOD, 1993.

¹⁷ A respeito da importância, para Sêneca, do fato de que o bom juiz, ao julgar, leve em consideração sua própria falibilidade, atual (no caso do não sábio) ou passada (no caso do sábio), cf. INWOOD, 2005.

fúria reativa, resistindo a argumentos dissuasivos. É porque as ofensas são sentidas no cerne de nosso ser que a vingança parece tão urgente e tão necessária, e seu prazer tão sedutor (NUSSBAUM, 1994, p. 419).

O diretor de consciência Sêneca, nos casos elencados em seu exame, parece ter-se deixado levar mais pelo seu amor próprio e vaidade do que pelo cuidado com seu interlocutor; foi menos médico e mais dono da razão.¹⁸ Se Foucault tem razão e as falhas de Sêneca são as de um diretor de consciência, é preciso admitir que a ira é um obstáculo poderoso a uma terapêutica bem-sucedida. Com efeito,

o homem foi criado para o auxílio mútuo; a ira, para a destruição mútua. Ele quer congrega-se, ela, desunir; ele, ser útil, ela, ser nociva; ele, socorrer até os desconhecidos, ela, atacar até os mais caros; ele mostra-se pronto até a consagrar-se ao proveito dos outros; ela, a pôr-se em risco, contanto que abata (I, 5, 2).

Sêneca sabe desses perigos e sabe também que ninguém está a salvo da ira, seja por sua natureza, seja por sua educação. Ele alerta Novato, no início do terceiro livro, que a ira atinge a todos, mesmo aqueles aparentemente menos dispostos a ela, como os de natureza mais branda e plácida.

Afim de que cada um esteja atento e por si só se examine, não queres que eu os advirta de que enquanto outros males da alma são próprios das piores pessoas, a iracúndia penetra até mesmo em homens instruídos e sãos, a ponto de que alguns digam que a iracúndia é um indício de espontaneidade e comumente se creia que os mais afáveis são os mais sujeitos a ela? (III, 4, 5).

O exame de consciência que Sêneca propõe como exemplo de prática para Novato deve ser compreendido, penso, a partir do entendimento estoico de que, como diz Epiteto, “filosofar é preparar-se para os acontecimentos” (III, 10, 6). E o que Sêneca estaria mostrando a Novato é que mesmo ele precisa continuamente lembrar-se dos princípios que o mantêm a salvo da ira e demais paixões que ameaçam a firmeza de nossas almas. O valor desse exercício é o de fazer com que tenhamos conosco, quando as circunstâncias se

¹⁸ Cf. II, 31, onde se lê, por exemplo (II, 31, 3): “Isso se deve ao nosso excessivo amor próprio. Julgamos que devemos ser invioláveis até aos nossos inimigos. Cada um tem dentro de si a alma de um rei, de modo que deseja atribuir livre poder a si, mas não contra si.”

apresentarem, os princípios pelos quais seremos capazes de agir de maneira adequada, é o de assegurar e cultivar o pouco que se tem. O perigo, afinal, não nos ameaça de fora, mas do interior de nós mesmos.¹⁹

Antes de tudo, eu digo, é preciso rechaçar da fronteira o inimigo. De fato, depois que entrou e transpôs as portas, ele não aceita restrições vindas de prisioneiros. Na verdade, a alma não está apartada, observando as paixões do lado de fora, de modo a não lhes permitir avançar além do que convém, mas ela própria se transforma na paixão, e por isso não pode reconvocar aquela sua energia útil e salutar, estando já entregue e enfraquecida. Como eu disse, a paixão e a razão não possuem sedes próprias, separadas e distintas, mas são uma mutação da alma para melhor ou para pior (I, 8, 2-3).²⁰

A esse respeito, é interessante a sugestão de Brad Inwood, de que Sêneca integraria à noção estoica antiga de assentimento uma nova exigência, a de uma voluntariedade consciente.²¹ Se há reações emocionais moralmente irrelevantes, tais como as que Sêneca elenca nos primeiros quatro capítulos do segundo livro do *De ira*, o que permite distingui-las de ações propriamente passionais e, portanto, reprováveis, é a ausência, nas primeiras, de um comprometimento voluntário. E as atitudes consideradas no exame de consciência analisado por Foucault não podem ser tomadas como meras reações inconscientes sobre as quais não se poderia ter domínio. De acordo com o movimento progressivo da paixão, tal como descrito em *De ira* II, 4, a obstinação incontrolada, na qual a paixão “derrota a razão” (II, 4, 1), é o terceiro momento de um processo que se inicia com um movimento involuntário, o qual só alcança tal estágio de desgoverno após ser sucedido por um juízo, pelo assentimento propriamente dito. Se a ira é uma paixão indócil e obstinada, ela também é um juízo. Com efeito, é enquanto juízo que é preciso combatê-la, evitá-la.

Se dificilmente um olhar mais acerbo pode ser tomado como uma reação meramente corporal, ele é mais verossimilmente compreendido como um movimento involuntário. Enquanto tal, esse tipo de reação está fora do alcance da razão, não está sob nosso domínio, para Sêneca, embora possa talvez ser vencido pelo hábito ou atenuado pela assídua observação.²² E poderíamos justamente perguntar se, uma vez que em relação a esses fenômenos moralmente irrelevantes poderia valer a pena dedicar uma observação constante

¹⁹ Sobre a paixão ser, em última instância, razão, cf. VEGETTI, 2014, p. 268-273.

²⁰ A esse respeito, cf. VEYNE, 2016, p. 79-81.

²¹ Cf. INWOOD, 1993, p. 179-180.

²² Cf. II, 4, 2.

de modo a evitá-los, não seria ainda mais necessário voltar-se sobre aqueles atos que, voluntariamente assumidos, nos entregam à paixão?

Pelo que me toca, ainda estou na fase de assimilação destes princípios, ainda não atingi a fase da completa persuasão, e mesmo que a tivesse atingido, não teria ainda tempo para os ter de tal modo assimilado e praticado que eles me pudessem ocorrer em qualquer emergência (*Cartas a Lucílio*, 71, 30).

Sêneca insiste na doutrina estoica que não reconhece em nenhum dos homens viventes a figura do sábio. Assim como Lucílio e Novato, também ele está exposto à ira e às demais paixões. O exame noturno é um modo de trazer à consciência os atos passados, de maneira a poder identificar os princípios que os guiaram, a quais juízos se concedeu o assentimento que resultou nas ações efetivamente realizadas. Ao contrário dos movimentos involuntários inalcançáveis pelo assentimento consciente, tais ações poderiam não ter sido realizadas se não se tivesse assentido aos juízos que as dirigiram. Se Foucault está certo em não encontrar nesse exame a busca por motivações ocultas nos recônditos da alma, ele desconsidera que tal não se dá justamente porque o centro de tal exame está no assentimento dado a certas proposições que descrevem a situação na qual se age, mais do que em movimentos insidiosos no interior da alma, que nos tornariam mais propensos a aceitar esta ou aquela descrição. Uma vez que a paixão é uma transformação da própria alma, e não a manifestação de forças anímicas distintas da razão, importa antes saber diferenciar o acontecimento enquanto tal das projeções errôneas que se fazem sobre ele.

Por sua vez, se Nussbaum tem razão e é difícil não notar que nossos erros avaliativos em relação às situações se devem a nosso comprometimento com nosso próprio bem-estar e com os dos nossos, certamente o caminho para eliminar esse comprometimento não se acha numa análise detida e minuciosa de suas facetas. É preciso antes voltar-se para os acontecimentos e compreender que, enquanto tal, eles nos são indiferentes, que nossas metas particulares não constituem o verdadeiro propósito de nossas ações. Diante daquele que não quer aprender, é preciso não se agarrar ao intento de convencê-lo, do contrário a meta contingente se converte em fim, abandona-se a necessária reserva, e a ira encontra sua ocasião no juízo errôneo que não distingue corretamente o que nos compete e o que deveríamos confiar ao destino.

As ações enquanto tais importam e é preciso estar atento, uma vez que a sabedoria não foi ainda alcançada. Sêneca sabia que suas falhas não poderiam ser apenas erros técnicos, pois punham em risco a saúde de sua alma. O que Foucault parece ter esquecido é uma lição básica do estoicismo, a de que nossas ações nunca poderiam ser tomadas por nós como meros meios para a consecução de certos fins, pois, no estrito círculo daquilo que realmente nos concerne e do que somos mais propriamente, o princípio que guia nossas ações é justamente o mesmo que constitui o impulso e, portanto, se confunde com o que mais propriamente somos.

[Recebido em fevereiro/2020; Aceito em abril/2020]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÍCERO. As últimas fronteiras do bem e do mal. In: *Textos Filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 245-526.
- ÉPICTÈTE. Entretien. Trad. Émile Bréhier. In: Schuhl, Pierre-Maxime (ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962, p. 801-1105.
- FOUCAULT, Michel. About the beginnings of the Hermeneutics of the Self: two lectures at Dartmouth. *Political Theory*, v. 21, n. 2, p. 198-227, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité* précédé de La parrêsia. Paris: Vrin, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité* III: Le souci de soi. Paris: Gallimard, 1984. (Collection Tel).
- FOUCAULT, Michel. L'écriture de soi. In: *Dits et écrits* II, 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001a, p. 1234-1249.
- FOUCAULT, Michel. Les techniques de soi. In: *Dits et écrits* II, 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1602-1632.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012b.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 2006.
- HADOT, Pierre. *Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*. La Citadelle intérieure. Paris: Fayard, 1997. (Le Livre de Poche).
- INWOOD, Brad. Moral judgement in Seneca. In: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 201-223.
- INWOOD, Brad. Seneca and psychological dualism. In: BRUNSCHWIG, Jacques; NUSSBAUM, Martha C. (ed.). *Passions & Perceptions: studies in Hellenistic philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 150-183.
- KIDD, I. G. Moral actions and rules in Stoic ethics. In: RIST, John M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 247-258.
- LONG, A. A. A ética: continuidades e inovações. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. (orgs.). *Les os estoïcos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013, p. 197-220.

- NUSSBAUM, Martha C. Seneca on anger in public life. In: *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 402-438.
- RIST, John M. *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- SENECA. *On Benefits*. Trad. Miriam Griffin e Brad Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- SENECA. *Moral essays*, Volume I. Trad. John W. Basore. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. (Loeb Classical Library).
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014a.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Sobre a ira; Sobre a tranquilidade da alma*: diálogos. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014b.
- SÉNÈQUE. *Dialogues*. Tome premier: De ira. Trad. A. Bougery. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.
- VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. Trad. André Telles. São Paulo: Três estrelas, 2016.
- VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

SOBRE OS BENEFÍCIOS, LIVRO SEGUNDO*

ON BENEFITS, SECOND BOOK

GEORGE FELIPE B. B. BORGES**
BRENNER BRUNETTO O. SILVEIRA**

TRADUÇÃO

Resumo: Esta tradução do latim para o português traz as trinta e cinco seções do Livro II da obra *Sobre os Benefícios* (*De beneficiis*) de Lúcio Aneu Sêneca, escrita por volta de 59 e 62 d.C. Sêneca dedica a primeira parte do livro para finalizar os assuntos tratados no livro primeiro (o modo como devemos *conceder* os benefícios) e introduz um tema complementar (o modo como devemos *receber* os benefícios), adentrando assim no assunto da gratidão e da ingratidão.

Palavras-chave: Sêneca; Benefícios; Estoicismo.

Abstract: Translation from Latin to Portuguese of the thirty-five sections of Book II of *On Benefits*, a book written around 59 and 62 AD. Seneca dedicates the first part of the book to finalizing the subjects dealt with in Book One (the way we should *grant* the benefits) and introduces the complementary theme (the way we should *receive* the benefits), thus going into the subject of gratitude and ingratitude.

Keywords: Seneca; Benefits; Stoicism.

SOBRE A OBRA

A obra *Sobre os Benefícios* (*De Beneficiis*) é um ensaio filosófico que Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) dedicou ao seu amigo Liberal (*Aebutius Liberalis*). No livro primeiro, temos uma introdução mais geral, com Sêneca explorando os vários aspectos da concessão e recepção de benefícios. Agora, no livro segundo, com uma abordagem mais específica fica claro qual é o objetivo real do filósofo. O vemos fazer um uso ainda mais explícito do clientelismo romano (isto é, a prática de distribuição de favores) para expor a filosofia estoica. Destacamos que a noção de dever aparece cinco vezes ao longo deste livro dois. No entanto, o *officium* é usado ao todo sete vezes pelo filósofo, sendo duas em um sentido ordinário, fora do vocabulário da filosofia estoica.

* Tradução do Latim.

** George Borges e Brenner Silveira são pesquisadores em Filosofia na Universidade Federal de Goiás. E-mails: georgecrf@hotmail.com; brenner.tev@hotmail.com. Agradecemos a preciosa colaboração para nossa tradução do Prof. Dr. Renato Ambrósio (Univ. Federal da Bahia.) A tradução do livro I dos *De beneficiis* está publicada na HYPNOS 42.

Podemos dizer que o livro segundo possui duas partes: a primeira parte (2.1 - 17) é o fechamento do tema explorado no livro primeiro, a saber: o modo como devemos *conceder* os benefícios, a segunda parte (2.18 – 35) muda para o tema complementar: Sêneca investiga a maneira como devemos *receber* os benefícios. Com isso ele analisa a noção de ingratidão e sua causa principal que, segundo o filósofo, pode ser ou devido a um excessivo cuidado de si, ou devido a ganância, ou devido a inveja (2.26).

A ideia é bastante simples, ele inundará seu ensaio com exemplos comuns aos romanos para explicar, sobretudo, como se concede e se recebe um benefício. A partir disso, Sêneca introduzirá suavemente as posições da ética estoica, compartilhadas por ele. É uma prática pedagógica brilhante. Ele é capaz de tratar com leveza um dos temas mais caros, a saber, a questão da virtude e das regras morais, tanto para os antigos quanto para nós, que atualmente retomamos o debate entre dever e virtude.

Para darmos ao leitor alguns exemplos dessa imersão moral produzida por Sêneca ao longo do texto podemos citar a crítica que o filósofo faz ao Alexandre, o Grande, em 2.16.¹ Nessa ocasião, Sêneca expõe sua posição particularista na ética. Em linhas gerais, o estoicismo é uma ética eudaimônica, e tem o sábio como paradigma. O sábio, por sua vez sempre sabe o que fazer em cada situação. Os estoicos entendem que os encontros que as pessoas têm com o mundo são sempre marcados por um ineditismo: ou seja, cada ação requer uma resposta única, não havendo leis, regras que universalizem a resposta adequada². Nesse sentido, Sêneca se posiciona diametralmente ao contrário da ética do dever, que pregava uma universalização do dever e uma aplicação imparcial das regras morais.³

Em outra passagem, agora em 2.17.³⁴, vemos Sêneca mostrar que devemos ser parciais ao tomarmos nossas decisões morais, isto é, devemos considerar todos os agentes envolvidos na ocasião. Por quê? Porque temos um papel a cumprir e as outras pessoas também têm seus respectivos papéis para cumprir. Essa posição ética está particularmente ligada a ontologia estoica,

¹ “Parece ser um discurso corajoso e majestoso, quando [na verdade] ele é muito estulto. Nada é, por si, digno para alguém; importa quem dá, a quem ele dá, quando dá, por que dá, onde dá, e assim por diante, sem os quais não é possível pensar sobre isso”.

² “Os preceitos indicados em função de circunstâncias particulares são, em si mesmos, insuficientes [...]” (*Ep.* 94.12).

³ Cf. Ética da *Virtude* de Stan Van Hoofft, pág. 16-17.

⁴ “É necessário, entretanto, que um bom jogador jogue de uma maneira para um parceiro alto e de outra maneira para um parceiro baixo. Podemos fazer a mesma consideração em relação aos benefícios: a menos que seja ajustado a ambos os papéis, o doador e o destinatário, [o benefício] não será nem dado nem recebido como se deve.”

que postula um universo organizado com cada parte desempenhando sua função. Assim, não há espaço para a imparcialidade.

Um último exemplo, ainda mais simbólico pode ser encontrado na passagem 2.19.1, onde Sêneca afirma: “Tu vês que o ato em si não tem muita relevância [...]”. Podemos analisar esse curto, mas significativo trecho da seguinte maneira: não se concede benefício quando o mesmo é dado com uma má disposição. Isso é o contrário da ética kantiana, pois para Kant, o dever moral tem mais valor quando ele é realizado por alguém com desejos contrários ao dever. Para Kant, ao cumprirmos um dever que contraria nossas inclinações tal ato se torna mais grandioso do que o ato realizado por alguém que já possui afinidade com o dever.

Aliás, destacamos que a noção de dever, traduzida para o latim por Cícero, aparece cinco vezes ao longo deste livro dois. No entanto, o *officium* é usado ao todo sete vezes pelo filósofo, sendo duas em um sentido mais ordinário, fora do vocabulário da filosofia estoica.

A partir desse contraste com Kant, podemos ver o quanto essa obra é importante para o debate atual, pois demonstra a diferença entre a noção de *dever* dos estoicos com a noção moderna de dever (kantiana e utilitarista, por exemplo).

SOBRE A TRADUÇÃO

Conforme dissemos na tradução do Livro Primeiro a tradução que se segue é parcial. Dentre os sete livros que compõem todo o ensaio intitulado *Sobre os Benefícios*, a atual contempla apenas o livro dois. Outro detalhe que julgamos relevante destacar é que mantivemos em nossa tradução a numeração crítica para que o leitor possa acompanhar o texto em latim. Também informamos que em colchete, como aparece em alguns pontos ao longo do texto, inserimos algumas palavras ou pequenas asserções que podem dar ao leitor uma ajuda para complementar o sentido da sentença.

No que se refere ao aspecto técnico da tradução, debruçamo-nos sobre o texto em latim sem perder de vista outras traduções publicadas anteriormente, em espanhol e em inglês, usando-as para cotejos pontuais. Em espanhol utilizamos as traduções de Cristobal Rodriguez (1962) e Martín Fernández de Navarrete (2006); em inglês, utilizamos as traduções de Aubrey Stewart (2016), John Basore (1935) e Mirian Griffin e Brad Inwood (2011). Tivemos acesso ao texto em latim através do site *Perseus Digital Library*⁵, que utiliza o mesmo texto da edição bilíngue (latim/inglês) de John Basore, publicado pela editora da Universidade de Harvard.

⁵ Cf. <http://www.perseus.tufts.edu>.

Latim - L. Annaeus Seneca.

Texto latino: HOSIUS, C. *De Beneficiis and De Clementia*, 2nd ed. Leipzig (Teubner), 1914.

2.1

[1] *Inspiciamus, Liberalis virorum optime, id quod ex priore arte adhuc superest, quemadmodum dandum sit beneficium; cuius rei expeditissimam videor monstraturus viam: sic demus, quomodo vellemus accipere.* [2] *Ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione. Ingratum est beneficium, quod diu interdantis manus haesit, quod quis aegre dimittere visus est et sic dare, tamquam sibi eriperet. Etiam si quid intervenit morae, evitemus omni modo, ne deliberasse videamur; proximus est a negante, qui dubitavit, nullamque iniit gratiam. Nam eum in beneficio iucundissima sit tribuentis voluntas, quia nolentem se tribuisse ipsa cunctatione testatus est, non dedit sed adversus ducentem male retinuit; multi autem sunt, quos liberales facit frontis infirmitas.* [3] *Gratissima sunt beneficia parata, facilia, occurrentia, ubi nulla mora fuit nisi in accipientis verecundia. Optimum est antecedere desiderium cuiusque, proximum sequi. Illud melius, occupare ante quam rogemur, quia, cum homini probo ad rogandum os concurrat et suffundatur rubor, qui hoc tormentum remittit, multiplicat munus suum.* [4] *Non tulit gratis, qui, cum rogasset, accepit, quoniam quidem, ut maioribus nostris gravissimis viris visum est, nulla res carius constat, quam quae precibus empta est. Vota homines parcius facerent, si palam facienda essent; adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, tacite malumus et intra nosmet ipsos precari.*

2.1

[1] Consideremos, caro Liberal, o que nos resta ainda por tratar da primeira parte, a saber, de que modo temos que conceder os benefícios. Acredito que posso apontar um caminho mais curto para isso: que os concedamos da maneira que gostaríamos de recebê-los. [2] Acima de tudo, de bom grado, prontamente e sem nenhuma dúvida. Ingrato é o benefício quando permanece por muito tempo hesitante nas mãos do doador, tal como se tivesse sido dado com desgosto e fosse arrancado por força. Mesmo quando tenha alguma demora, tentaremos não considerar isso em nossa deliberação. Hesitar equivale quase a negar, e destrói toda a reivindicação de gratidão. A vontade bondosa do bem feitor, com efeito, é a parte mais doce de um benefício, segue-se que aquele que, por sua própria demora, provou que doa a contragosto, deve ser considerado não como tendo dado qualquer coisa, mas como alguém incapaz de manter o que deixou escapar. De fato, muitos homens são generosos por falta de firmeza. [3] Os benefícios mais agradáveis são aqueles que estão esperando por nós para recebê-los, que são fáceis de serem recebidos, e se oferecem à nós, de modo que o único atraso é causado pela modéstia do recebedor. Bela ação é conceder os benefícios, porém, é ótimo anteciparmos aos desejos de alguém, cedendo o próximo item. É melhor se ocupar [em conceder] antes que lhe peçam, porque um homem honesto cerra os dentes e se ruboriza ao fazer um pedido, de modo que quem o livra de tal tormento multiplica a seu presente. [4] Aquele que recebe o que pediu não o obtém de graça, pois de fato, como nossos sérios ancestrais pensavam, nada é tão caro quanto o que é comprado pelas preces. Os homens seriam muito mais moderados em suas orações, se estas tivessem que serem feitas publicamente, de modo que, mesmo quando se dirigem aos deuses, diante dos quais podemos com toda honra dobrar nossos joelhos, preferimos orar em silêncio e dentro de nós mesmos.

[1] *Molestum verbum est, onerosum, demisso vultu dicendum, rogo. Huius facienda est gratia amico et quemcumque amicum sis promerendo facturus; properet licet, sero beneficium dedit, qui roganti dedit. Ideo divinanda cuiusque voluntas et, cum intellecta est, necessitate gravissima rogandi liberanda est; illud beneficium iucundum victurum in animo scias, quod obviam venit.*

[2] *Si non contigit praevenire, plura rogantis verba intercidamus; ne rogati videamur sed certiores facti, statim promittamus facturosque nos, etiam antequam interpellemur, ipsa festinatione approbemus. Quemadmodum in aegris opportunitas cibi salutaris est et aqua tempestive data remedii locum obtinuit, ita, quamvis leve et vulgare beneficium est, si praesto fuit, si proximam quamque horam non perdidit, multum sibi adicit gratiamque pretiosi sed lenti et diu cogitati muneris vincit. Qui tam parate facit, non est dubium, quin libenter faciat; itaque laetus facit et induit sibi animi sui vultum.*

2.3

[1] *Ingentia quorundam beneficia silentium aut loquendi tarditas imitata gravitatem et tristitiam corrumpit, cum promitterent vultu negantium. Quanto melius adicere bona verba rebus bonis et praedicatione humana benignaque commendare, quae praestes!* [2] *Ut ille se castiget, quod tardior in rogando fuit, adicias licet familiarem querellam: “Irascor tibi, quod, cum aliquid desiderasses, non olim scire me voluisti, quod tam diligenter rogasti, quod quemquam adbibuisti. Ego vero gratulor mihi, quod experiri animum meum libuit; postea, quidquid desiderabis, tuo iure exiges; semel rusticitati tuae ignoscitur.”*

2.2

[1] A palavra “pedir” é penosa, onerosa e só se a pronuncia declinando o rosto. E devemos poupar nossos amigos e a qualquer outra pessoa cuja amizade desejamos captar com os benefícios: por mais rápido que seja, um homem sempre dá tarde demais aos que lhe pediram. Devemos, portanto, adivinhar os desejos de todos os homens e, quando os descobirmos, libertá-los da pesadíssima necessidade de pedir. Tu podes ter certeza de que um benefício que venha ao encontro do necessitado será agradável e ficará gravado em seu espírito. [2] Se não conseguirmos antecipar nossos amigos, deixemo-nos, de qualquer modo, intercedamos entre suas palavras pedintes, para que pareçamos lembrados do que pretendíamos fazer, em vez de termos sido solicitados a fazê-lo. Vamos concordar imediatamente e, através de nossa prontidão, parecer que pretendíamos fazê-lo mesmo antes de sermos solicitados. Assim como para um enfermo é saudável a comida administrada oportunamente, e até a água pura dada no tempo certo pode servir de remédio, assim também o mais ligeiro e insignificante benefício, feito com rapidez, sem demora, aumenta em valor e se realça por cima do presente muito mais valioso dado após longas esperas e deliberações. Aquele que dá tão prontamente deve dar com boa vontade; ele, portanto, dá alegremente e mostra sua disposição em seu semblante.

2.3

[1] Muitos que concedem benefícios enormes os estragam com seu silêncio ou com uma eloquência lenta, dando-lhes um ar de morosidade, dizendo “sim” com um rosto que parece dizer “não”. Quanto melhor é juntar boas palavras a boas ações, e fazer valer humana e benignamente os serviços prestados! [2] Para curar seu amigo de sua lentidão ao pedir um favor, tu podes juntar ao teu presente uma repreensão familiar: “Estou bravo contigo por não teres há muito tempo deixado-me saber o que tu querias, por teres pedido isso tão formalmente, ou por teres feito através de um terceiro. Parablenizo a mim mesmo, e me regozijo por tu testares o meu espírito; mas a partir de agora, se quiseres alguma coisa, peça por ela como teu direito; uma só vez perdoarei tua vergonhosa falta de boas maneiras.”

[3] *Sic efficies, ut animum tuum plaris aestimet quam illud, quidquid est, ad quod petendum venerat. Tunc est summa virtus tribuentis, tunc benignitas, ubi ille, qui discessit, dicet sibi: "Magnum hodie lucrum feci; malo, quod illum talem inveni, quam si multiplicatum hoc ad me, de quo loquebar, alia via pervenisset; huic eius animo numquam parem gratiam referam."*

2.4

[1] *At plerique sunt, qui beneficia asperitate verborum et supercilio in odium adducunt eo sermone usi, ea superbia, ut impetrasse paeniteat. Aliae deinde post rem promissam secuntur morae; nihil autem est acerbius, quam ubi quoque, quod impetrasti, rogandum est. [2] Repraesentanda sunt beneficia, quae a quibusdam accipere difficilius est quam impetrare. Hic rogandus est, ut admoneat, ille, ut consummet; sic unum munus per multorum manus teritur, ex quo gratiae minimum apud promittentem remanet, quia auctori detrahit, quisquis post illum rogandus est. [3] Hoc itaque curae habebis, si grate aestimari, quae praestabis, voles, ut beneficia tua inlibata, ut integra ad eos, quibus promissa sunt, perveniant, sine ulla, quod aiunt, deductione. Nemo illa intercipiat, nemo detineat; nemo in eo, quod daturus es, gratiam suam facere potest, ut non tuam minuat.*

3] Ao fazê-lo, tu farás com que ele estime ainda mais teu espírito, o que quer que tenha sido, o que ele veio pedir a ti. A grande virtude do benfeitor, sua benignidade se ostentam quando ao deixá-lo, pode alguém dizer [a si mesmo]: “Tão grande foram as coisas que recebi hoje; considero-me estimado por ter me encontrado com este homem tão gentil, a ponto de preferir seus benefícios do que se por outros meios eu tivesse recebido muito mais do que recebi agora; meu agradecimento jamais se igualaria a grandeza do seu espírito”.

2.4

[1] Muitos são os que convertem os benefícios em ódio pela aspereza de suas palavras, com seu rosto enrugado, falando e agindo desdenhosamente, de modo que o beneficiado se sinta arrependido de ter obtido o que pediu. Vários atrasos também acontecem depois de recebermos uma promessa; não havendo nada mais amargo do que pedir novamente após já ter pedido. **[2]** Os benefícios devem ser executados imediatamente, pois com certas pessoas é mais difícil obter o benefício do que a promessa de um. Um homem deve ser solicitado a lembrar nosso benfeitor de seu propósito; outro para que o faça realizar, e assim uma única dádiva é gasta em muitas mãos, até que quase nenhuma gratidão é deixada para quem prometeu originalmente, uma vez que somos forçados a solicitar após a promessa uma intervenção de terceiros, a quem devemos ser gratos como ao nosso credor. **[3]** Trata, pois, se queres que te agradeçam plenamente pelos teus serviços, de que estes cheguem intactos, com toda a integridade, sem diminuição alguma do que se disse, às mãos de teus destinatários. Não deixe ninguém interceptá-los ou atrasá-los; pois ninguém pode receber qualquer parcela da gratidão sem cercear o que corresponde a ti.

[1] *Nilil aequè amarum quam diu pendere; aequiore quidam animo ferunt praecidi spem suam quam trahi. Plerisque autem hoc vitium est ambitione prava differendi promissa, ne minor sit rogantium turba, quales regiae potentiae ministri sunt, quos delectat superbiae suae longum spectaculum, minusque se iudicant posse, nisi diu multumque singulis, quid possint, ostenderit. Nilil confestim, nilil semel faciunt; iniuriae illorum praecipites, lenta beneficia sunt.* [2] *Quare verissimum existima, quod ille comicus dixit: Quid? tu non intellegis tantum te gratiae demere, quantum morae adicis? Inde illae voces, quas ingenuus dolor exprimit: «Fac, si quid facis» et: «Nilil tanti est; malo mihi iam neges.» Ubi in taedium adductus animus incipit beneficium odisse, dum expectat, potest ob id gratus esse?*

[1] Assim sendo, nada é tão amargo quanto uma longa espera; alguns podem suportar até mesmo que suas esperanças se extingam, do que vê-las sendo arrastadas. No entanto, muitos homens vis são levados por uma ambição indigna a esse vício de adiar a realização de suas promessas, apenas para aumentar a multidão daqueles que pedem, como os ministros da realeza, que se deleitam em prolongar a exibição de sua própria arrogância, achando que não são poderosos o suficiente se não fizerem uma grande demonstração de seu poder através do longo tempo de espera que eles submetem os homens. Eles não fazem nada prontamente, ou de uma só vez; são rápidos em fazer injúrias, mas demoram para conceder o benefício. [2] Considera, pois, como dos mais verdadeiros este dizer do poeta cômico⁶: “Tu não percebes isso? Quanto mais atrasas os benefícios, minha gratidão se esvai.” A partir dessas queixas, originam-se aquelas vozes que pronunciam a dor ingênua: “O que tu fazes, faça depressa.” E: “*Nada eu estimo tanto: Antes de demorar-te prefiro que me negues.*” Cansado, o espírito transforma o benefício prometido em objeto de ódio, ou enquanto espera, como alguém pode sentir-se grato por isso?

⁶ O poeta cômico é Publilius Syrus, em português, Públio Siro (85-43 a.C.). Natural da Síria, chegou à Itália por meio do mercado escravocrata. Foi um poeta muito apreciado por Sêneca, além de ser citado na obra *De Beneficiis*, também foi reverenciado por Sêneca nas suas epístolas 8 e 94, onde Sêneca defende que suas máximas são do tipo que “não carecem de advogado” (Ep. 94.28), e “atingem-nos como uma pancada, sem permitirem que duvidemos ou nos perguntemos porquê! Mesmo sem recurso à razão, a sua verdade aparece-nos com transparência” (Ep. 94.43).

[3] *Quemadmodum acerbissima crudelitas est, quae trahit poenam, et misericordiae genus est cito occidere, quia tormentum ultimum finem sui secum adfert, quod antecedit tempus, maxima venturi supplicii pars est, ita maior est muneris gratia, quo minus diu pependit. Est enim etiam bonarum rerum sollicita expectatio, et eum plurima beneficia remedium alicuius rei adferant, qui aut diutius torqueri patitur, quem protinus potest liberare, aut tardius gaudere, beneficio suo manus adfert.* [4] *Omnis benignitas properat, et proprium est libenter facientis cito facere; qui tarde et diem de die extrahens profuit, non ex animo fecit. Ita duas res maximas perdidit, et tempus et argumentum amicae voluntatis; tarde velle nolentis est.*

2.6

[1] *In omni negotio. Liberalis, non minima portio est, quomodo quidque aut dicatur aut fiat. Multum celeritas adiecit, multum abstulit mora. Sicut in telis eadem ferri vis est, sed infinitum interest, utrum excusso lacerto torqueantur an remissa manu effluent, gladius idem et stringit et transforat, quam presso articulo venerit, refert, ita idem est, quod datur, sed interest, quomodo detur.*

[3] Como a crueldade mais refinada é aquela que prolonga o tormento, enquanto matar a vítima de imediato é uma espécie de misericórdia, já que a extremidade do tormento traz consigo o seu próprio fim, o intervalo é a pior parte da execução, assim funciona com os benefícios, quanto menor o tempo que ele fica na balança, mais agradecido é o receptor. É possível olhar para frente com uma angústia ansiosa até mesmo para coisas boas e, vendo que a maioria dos benefícios consiste em um remédio⁷ para as formas de miséria, um homem destrói o valor do benefício por ele concedido, se ele tem o poder de nos aliviar, mas ainda nos permite sofrer ou não ter prazer por mais tempo do que precisamos. [4] Toda bondade é feita ligeira, sendo próprio do homem que age prazerosamente agir com velocidade. Aquele que nos faz bem, mas o faz tardiamente e com longos atrasos, dia após dia, o faz de mal grado. Com o qual perde-se duas coisas preciosíssimas: o tempo e a prova de sua boa vontade⁸ para nós; pois querer tarde é não querer.

2.6

[1] Em qualquer negócio, caro Liberal, o modo como é feito ou dito não é uma pequena parte. A prontidão faz com o que é dado pareça muito, como muito se perde com a demora. Como nas flechas, a força do ferro sempre será a mesma, mas é infinita a diferença entre disparar com um braço vigoroso ou deixar uma mão débil e hesitante; e da mesma maneira que a mesma espada às vezes faz pequenas feridas e às vezes penetra no interior, sabendo que o golpe vem de um braço forte; o mesmo acontece no que é concedido, no qual o modo se torna importante.

⁷ *Remedium*. Mantivemos o termo médico dada a atenção que Sêneca tinha para com a saúde da alma. Assim, fazemos coro a analogia entre medicina e filosofia moral, que vários comentadores sustentam haver na filosofia ética antiga.

⁸ *Amicae voluntatis*. Literalmente ficaria algo como “uma vontade amiga”. O sentido que Sêneca emprega em tal frase é ao conceito de voluntas, tão caro e tão revolucionário em sua filosofia moral. Conceito este, que, por sua vez, foi responsável por “diminuir” um pouco a carga do intelectualismo grego. A tradição intelectual grega dispunha da noção de *diánoia* (*dianóia*) termo derivado de *nóus* (*nous*) e *noéin* (*noéin*), que captura o pensamento estritamente intelectual. Por outro lado, como observa Pohlenz (1967), Sêneca opera uma ruptura com os gregos ao usar a noção de vontade, inaugurando uma nova forma de tratar as questões de ética e educação moral. Pohlenz também destaca que essa transformação se deu nesta obra, no *De Beneficiis* (p. 89).

[2] *Quam dulce, quam pretiosum est, si gratias sibi agi non est passus, qui dedit, si dedisse, dum dat, oblitus est! Nam corripere eum, cui cum maxime aliquid praestes, dementia est et inserere contumeliam meritis. Itaque non sunt exasperanda beneficia nec quicquam illis triste miscendum. Etiam si quid erit, de quo velis admonere, aliud tempus eligit.*

2.7

[1] *Fabius Verrucosus beneficium ab homine dure aspere datum panem lapidosum vocabat, quem esurienti accipere necessarium sit, esse acerbum. [2] Ti. Caesar rogatus a Nepote Mario praetorio, ut aeri alieno eius succurreret, edere illum sibi nomina creditorum iussit; hoc non est donare sed creditores convocare. Cum edita essent, scripsit Nepoti iussisse se pecuniam solvi adiecta contumeliosa admonitione. Effecit, ut Nepos nec aes alienum haberet nec benefidum; liberavit illum a creditoribus, sibi non obligavit. Aliquid Tiberius secutus est; [3] puto, noluit plures esse, qui idem rogaturi concurrerent. Ista fortasse efficax ratio fuerit ad hominum improbas cupiditates pudore reprehendas, beneficium vero danti tota alia sequenda est via. Omni genere, quod des, quo sit acceptatius, adornandum est. Hoc vero non est beneficium dare, deprehendere est.*

[2] Quão doce, quão precioso é um presente, quando aquele que dá não se permite ser agradecido, e quando, enquanto dá, se esquece do que deu! Reprender um homem enquanto estás dando algo a ele é pura loucura; é misturar insulto com seus favores. Não devemos sobrecarregar nossos benefícios, ou acrescentar qualquer amargor a eles. Mesmo se houver algum assunto sobre o qual desejas avisar teu amigo, escolha outra hora para fazê-lo.

2.7

[1] Fábio⁹ dizia que um benefício concedido por um homem severo de maneira ofensiva é como um pão arenoso, que um homem faminto é obrigado a receber, mas que é doloroso de comer. **[2]** Quando Mário Nepos¹⁰, da guarda pretoriana, pediu a ajuda de Tibério César¹¹ para pagar suas dívidas, Tibério pediu-lhe uma lista de seus credores; mas não para pagá-los, como uma boa ação, e sim para reuni-los. Quando a lista foi feita, Tibério escreveu a Nepos dizendo-lhe que havia ordenado que o dinheiro fosse pago e acrescentando algumas censuras severas. Com efeito, Nepos não tinha mais dívidas, mas não recebeu nenhuma gentileza; Tibério, na verdade, livrou-o [Nepos] de seus credores, mas não o livrou de si mesmo. Tibério tinha algo em mente; **[3]** imagino que ele não desejasse que outros o procurassem com o mesmo pedido [de pagar dívidas]. Seu modo de proceder foi, talvez, bem-sucedido em restringir os desejos extravagantes dos homens pela vergonha, mas aquele que deseja conferir benefícios deve seguir um caminho bastante diferente. De todas as formas, tu debes tornar teu benefício o mais aceitável possível, apresentando-o com adornos. Mas o método de Tibério não é conferir benefícios, mas repreender.

⁹ Sêneca se refere aqui ao Quintus Fabius Maximus Verrucosus (275 – 203 a.C.), ou, como conhecemos em português, Quinto Fábio Máximo. Foi um político notável sendo eleito cônsul cinco vezes entre 233 e 209 a.C.. Ele pertence a uma família de cônsules, onde seu pai foi cônsul em 265 e seu filho, eleito cônsul em 213. Também é de se destacar a sua importância na Segunda Guerra Púnica, onde ele contribuiu para a derrocada de Aníbal.

¹⁰ Não se sabe nada sobre Mário Nepos, apenas o que Sêneca relatou brevemente sobre ele.

¹¹ A referência aqui é, obviamente, ao segundo Imperador romano Tibério Cláudio Nero César (42 a.C. – 37 d.C.), imperador este que, junto com outros, não era admirado por nosso filósofo, seja por sua admiração à Antiga República em contraste com o Império, seja por sua repulsa em relação aos homens que exerceram o cargo de Imperador.

[1] *Et ut in transitu de hac quoque parte dicam, quid sentiam, ne principi quidem satis decorum est donare ignominiae causa. «Tamen,» inquit, «effugere Tiberius ne hoc quidem modo, quod vitabat, potuit; nam aliquot postea, qui idem rogarent, inventi sunt, quos omnes iussit reddere in senatu aeris alieni causas, et ita illis certas summas dedit.» Non est illud liberalitas, censura est.*

[2] *Auxilium est, principale tributum est; beneficium non est, cuius sine rubore meminisse non possum. Ad iudicem missus sum; ut impetrarem, causam dixi.*

2.9

[1] *Praecipiunt itaque omnes auctores sapientiae quaedam beneficia palam danda, quaedam secreto. Palam, quae consequi gloriosum, ut militaria dona, ut honores et quidquid aliud notitia pulchrius fit; [2] rursus, quae non producant nec honestiorem faciunt, sed succurrunt infirmitate egestati, ignominiae, tacite danda sunt, ut nota sint solis, quibus prosunt.*

2.10

[1] *Interdum etiam ipse, qui iuvatur, vel fallendus est, ut habeat nec, a quo acceperit, sciat. Arcesilan aiunt amico pauperi et paupertatem suam dissimulanti, aegro autem et ne hoc quidem confitenti deesse sibi in sumptum ad necessarios usus, clam succurrendum iudicasse; pulvino eius ignorantis sacculum subiecit, ut homo inutiliter verecundus, quod desiderabat, inveniret potius quam acciperet.*

2.8

[1] E para lhe dizer o que sinto, mesmo que seja apenas de passagem, nem mesmo o imperador pode conceder um benefício para provocar humilhação. “E ainda”, nos é dito, “Tibério nem mesmo por esse meio atingiu seu objetivo; pois depois disso, muitas pessoas foram encontrá-lo para fazer o mesmo pedido. Ele ordenou a todos que explicassem as razões de seu endividamento perante o Senado e, quando o fizeram, lhes concederam certas somas definidas de dinheiro”. Este não é um ato de generosidade, mas uma reprimenda. [2] Tu podes chamar isso de subsídio ou contribuição imperial; não é um benefício, pois o receptor não pode pensar nisso sem vergonha. Fui convocado perante um juiz e tive que me defender no tribunal antes de obter o que pedi.

2.9

[1] Assim, todos os mestres da sabedoria ensinam que certos benefícios devem ser dados em segredo, e outros em público. Aquelas coisas que são gloriosas receber, como condecorações militares ou cargos públicos, e qualquer outra coisa que se valorize quanto mais amplamente se conhece, devem ser conferidas em público; [2] por outro lado, os que não engrandecem nem aumentam sua posição social, mas apenas o socorrem nos momentos de fraqueza, necessidade ou desgraça, devem ser dados em silêncio, e de modo a serem conhecidos unicamente pelos que o recebem.

2.10

[1] Convém, às vezes, enganar aquele que recebe o benefício, a fim de que possa receber nossa recompensa sem conhecer a fonte de onde flui. Conta-se que Arcesilau¹² tinha um amigo pobre, mas que dissimulava sua pobreza; quando ficou doente, tentou esconder sua enfermidade, e não tinha dinheiro para as despesas necessárias da existência. Sem o seu conhecimento, Arcesilau colocou um saco de dinheiro debaixo do travesseiro, para que essa vítima da falsa vergonha parecesse encontrar o que queria receber.

¹² Arcesilau (316 – 241 a.C.) foi quem iniciou o ceticismo na Academia, dando origem a Academia Média. É curioso Sêneca citá-lo pelo fato de Arcesilau ter sido um dos oponentes mais formidáveis das doutrinas estoicas.

[2] «*Quid ergo? ille nesciet, a quo acceperit?*» Primum nesciat, si hoc ipsum beneficii pars est; deinde multa alia faciam, multa tribuam, per quae intellegat et illius auctorem; denique ille nesciet accepisse se, ego sciam me dedisse. «*Parum est,*» inquis. Parum, si fenerare cogitas; sed si dare, quo genere accipienti maxime profuturum erit, dabis. Contentus eris te teste; alioqui non bene facere delectat sed videri bene fecisse. [3] «*Volo utique sciat.*» Debitorem quaeris. «*Volo utique sciat.*» Quid? si illi utilius est nescire, si honestius, si gratius, non in aliam partem abibis? «*Volo sciat.*» Ita tu hominem non servabis in tenebris? [4] Non nego, quotiens patitur res, respiciendum gaudium ex accipientis voluntate; sin adiuvari illum et oportet et pudet, si, quod praestamus, offendit, nisi absconditur, beneficium in acta non mitto. Quidni? ego illi non sum iudicaturus me dedisse, cum inter prima praecepta ac maxime necessaria sit, ne umquam exprobrem, immo ne admoneam quidem. Haec enim beneficii inter duos lex est : alter statim oblivisci debet dati, alter accepti numquam.

[2] “Então? Convém, por acaso, que se ignore a pessoa protetora?” Precisamente, e em primeiro lugar, se tal ignorância constitui parte do benefício; depois, farei tanto por ele e lhe darei tanto que perceberá quem foi o doador do benefício anterior; por fim, que ele não saiba que recebeu alguma coisa, desde que eu saiba que a concedi. “Pouca coisa”, me dirás. E tens razão se consideras algum interesse possível: que só se tenha no espírito que tua dádiva seja proveitosa para aquele que recebe, te bastará então, teu próprio testemunho. Do contrário tu não te deleitas em fazer o bem, mas em ser visto ao tê-lo feito. [3] “Quero que ele saiba”. O que buscas, pois, é um devedor. “Quero que ele saiba”. Para que? Embora seja mais útil, mais honesto, mais agradável para ele não conhecer o seu benfeitor, tu não consentirás em ficares de lado? “Quero que ele saiba”. Então, não salvarias a vida de um homem no escuro? [4] Não nego que, em certas ocasiões, seja lícito receber alegria ao ver a boa vontade daquele que recebe o benefício; quando é conveniente que alguém seja ajudado, mas se envergonha disso, se ofendendo quando não lhe damos algo que não seja em segredo, então não escrevo este benefício em meu diário. Como? Porque não devo deixar de sugerir que dei a ele alguma coisa, quando o primeiro e mais essencial dever¹³ é nunca censurar um homem com o que foi concedido a ele, e nem mesmo lembrá-lo disso. Eis aqui a lei dos benefícios: o benfeitor tem que esquecer-los imediatamente, enquanto o beneficiado deve sempre se lembrar. A regra para o doador e recebedor de um benefício é: aquele deve imediatamente esquecer que ele deu e este nunca deve esquecer que ele o recebeu.

¹³ *Praecepta*. Esse é um dos conceitos que fazem este livro ser tão importante na bibliografia de Sêneca. O conceito de dever, em latim *praecepta*, foi traduzido nas outras edições que consultamos para cotejos como “*preceptos*”, na versão de Cristobal Rodriguez. Uma boa tradução, bem literal, podendo chegar ao nosso idioma como preceito. Na versão em inglês de John Basore, o termo usado é “*rule*”, regra, algo mais vago pela conotação de generalidade que a palavra pode impor. Griffin e Inwood usaram “*guidelines*”, um termo um pouco mais brando que o de Basore, que poderíamos traduzir como “orientações básicas”. Para mais sobre a questão dos *praecepta* em Sêneca consultar as cartas 94 e 95 e o capítulo 4, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, de *Reading Seneca*, de Brad Inwood. Ver também o artigo intitulado *O Olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude*, onde é explorado em detalhes as cartas supracitadas.

[1] *Lacerat animum et premit frequens meritorum commemoratio. Libet exclamare, quod ille triumvirali proscriptione servatus a quodam Caesaris amico exclamavit, cum superbiam eius ferre non posset: "Redde me Caesari!" Quousque dices: "Ego te servavi, ego eripui morti"? Istud, si meo arbitrio memini, vita est; si tuo, mors est. Nihil tibi debeo, si me servasti, ut haberes, quem ostenderes. Quousque me circumducis? Quousque oblivisci fortunae meae non sinis? Semel in triumpho ductus essem! Non est dicendum, quid tribuerimus; [2] qui admonet, repetit. Non est instandum, non est memoria renovanda, nisi ut aliud dando prioris admoneas. Ne aliis quidem narrare debemus; qui dedit beneficium, taceat, narret, qui accepit. Dicitur enim, quod illi ubique iactanti beneficium suum. «Non negabis,» inquit, «te recepisse»; et cum respondisset: «Quando?» «Saepe quidem,» inquit, «et multis locis, id est, quotiens et ubicumque narrasti.»*

[1] Relembrar constantemente os próprios favores dilacera e deprime a alma das pessoas. Por exemplo, a esse propósito, aquele homem que foi salvo da proscrição do triunvirato¹⁴ por um dos amigos de César, quando não foi capaz de suportar a arrogância de seu salvador, ele exclamou: “Devolva-me a César! Enquanto tu continuarás dizendo: ‘Eu te salvei, te arranquei da morte’? Se lembro disso por meu próprio julgamento, isto é vida; se pelo teu [julgamento] então é morte. Eu não devo nada a ti, se me salvaste apenas para ter alguém para expor. Até quando ficarás me expondo? Até quando me enganarás? Quando me negarás o esquecimento de minha [boa] fortuna? Que eu fosse arrastado no teu triunfo¹⁵ uma vez por todas”. Não devemos falar das coisas que damos; [2] aquele que lembra quer algo em troca. Não devemos pressionar para que eles renovem sua memória, só se deve lembrar um homem do que tu lhe deste, concedendo-lhe outro benefício; e nem devemos contar a outras pessoas sobre isso, com o doador do benefício ficando em silêncio; o destinatário é quem deve falar. Caso contrário, o doador ouvirá a mesma coisa que foi dito ao homem que constantemente espalhava ter concedido um benefício a alguém. “Tu não negarás”, disse [aquele que recebeu o benefício], “que tu recebeste um retorno por isso?” E ele respondeu: “Quando?” “Várias vezes”, disse, “e em muitos lugares, isto é, sempre e em todo lugar em que tu narras [a história]”.

¹⁴ Houve na história romana dois triunviratos: o primeiro com Júlio Cesar, Crasso e Pompeu (este é sobre o qual Sêneca fala) e o segundo com Marco Antônio, Otávio e Lépido. No caso do primeiro triunvirato, ele se deu de maneira informal, atendendo as necessidades e as ambições de três figuras importantes para Roma: Pompeu que já era popular por sua carreira militar, Crasso se integrou por ser muito rico, e Júlio Cesar por ter finalmente vencido o general gaulês Vercingetórix, ganhando muita força política.

¹⁵ O triunfo romano (*triumphus*) era o modo dos romanos demonstrarem força, tanto política quanto militar (por serem saudados por uma multidão ao longo das ruas de Roma). Ao passo que o general desfilava com seu exército exitoso, os derrotados eram humilhados, sendo arrastados e agredidos ao longo da parada, e mortos ao final. Vale destacar como Sêneca usa essa imagem, tão viva aos romanos: é como se o receptor fosse um inimigo de Roma sendo torturado a cada vez que o doador lembre-o de seu benefício.

[3] *Quid opus est eloqui, quid alienum occupare officium? Est, qui istud facere honestius possit, quo narrante et hoc laudabitur, quod ipse non narras. Ingratum me iudicas, si istud te tacente nemo sciturus est! Quod adeo non est committendum, ut etiam, si quis coram nobis narrabit, respondendum sit: «Dignissimus quidem ille est maioribus beneficiis, sed ego magis velle me scio omnia illi praestare quam adhuc praestitisse»; et haec ipsa non verniliter nec ea figura, qua quidam reiciunt, quae magis ad se volunt adtrahere. [4] Deinde adicienda omnis humanitas. Perdet agricola, quod sparsit, si labores suos destituit in semine; multa cura sata perducuntur ad segetem; nihil in fructum pervenit, quod non a primo usque ad extremum aequalis cultura prosequitur. Eadem beneficiorum condicio est. [5] Numquid ulla maiora possunt esse, quam quae in liberos patres conferunt? Haec tamen irrita sunt, si in infantia deserantur, nisi longa pietas munus suum nutrit. Eadem ceterorum beneficiorum condicio est: nisi illa adiuveris, perdes; parum est dedisse, fovenda sunt. Si gratos vis habere, quos obligas, non tantum des oportet beneficia, sed ames. Praecipue, ut dixi, pareamus auribus; admonitio taedium facit, exprobratio odium. [6] Nihil aequè in beneficio dando vitandum est quam superbia. Quid opus arrogantia vultus, quid tumore verborum? Ipsa res te extollit. Detrahenda est inanis iactatio; res loquentur nobis tacentibus. Non tantum in- gratum, sed invisum est beneficium superbe datum.*

[3] Qual é a necessidade de dizer tais coisas e usurpar o ofício do outro? Há alguém mais honrável que pode narrar a história, e assim tu ganharás a aprovação por não ser aquele quem a narrou. Tu me julgarias ingrato caso eu permaneça em silêncio, fazendo com que ninguém saibas de tua ação. Longe disso, mesmo estando na presença de alguém que narre a história, deveríamos dizer: “Ele é digníssimo destes e de ainda benefícios maiores, mas eu sei que desejo fazer muito mais do que eu fiz até agora”; e não devemos dizer de modo submisso, e nem com aquele ar de quem combate as coisas que mais desejam atrair. [4] Além disso, devemos agir com humanidade com todos. Se o agricultor parar de trabalhar vai perder tudo aquilo que semeou; [pois exige-se] muito cuidado no processo até a colheita. Não haverá nenhum fruto a menos que haja um cultivo do princípio ao fim. Do mesmo modo é a condição dos benefícios. [5] Há benefícios maiores do que aqueles recebidos dos filhos pelos pais?¹⁶ No entanto, [esses benefícios] são insignificantes caso sejam abandonados durante a infância, a menos que nutram com devoção¹⁷ o presente que concederam. Igualmente é com outros benefícios: a menos que ajude-os, os perderá; não é o suficiente concedê-los, devemos mantê-los aquecidos. Se desejas que as pessoas sejam obrigadas a demonstrar gratidão, não debes apenas conceder benefícios, debes amá-los também. Acima de tudo, como já disse, poupe aquelas orelhas [que receberam os benefícios]; tu os deixarás aborrecidos caso os relembre e se os criticar por isso eles te odiarão. [6] A altivez deve ser evitada acima tudo quando conferimos um benefício. Quem precisa dessa arrogância ou dessas palavras soberbas? A própria ação te elevará. Remova essa ostentação vazia; deixe nossas ações falarem e permaneçamos em silêncio. Um benefício conferido com arrogância não só não ganha gratidão, mas causa desconfiança.

¹⁶ Sêneca faz alusão ao que parece ser o maior benefício que os pais podem fazer aos filhos: trazê-los a vida. No entanto, na sequência do texto vemos o filósofo enfatizar que tal benefício não é o bastante – os pais também devem seguir cuidando zelosamente de seus filhos.

¹⁷ *Pietas*. Literalmente: piedade. Miriam Griffin e Brad Inwood traduziram como “*obliged*” e Albrecht Stewart traduziu como “*obligation*”. Seria uma melhor tradução *senso de dever* para que não haja uma interpretação com conotação religiosa por parte do leitor, embora ela não seja tão fiel ao texto latino. Essa tradução alternativa também deixaria mais claro o viés ético e ontológico da oração: isto é, que cada um tem um papel a desempenhar no cosmos e deve ter um senso de dever ao cumpri-lo.

[1] *C. Caesar dedit vitam Pompeio Penno, si dat, qui non aufert; deinde absoluto et agenti gratias porrexit osculandum sinistrum pedem. Qui excusant et negant id insolentiae causa factum, aiunt socculum auratum, immo aureum, margaritis distinctum ostendere eum voluisse. Ita prorsus: quid hic contumeliosum est, si vir consularis aurum et margaritas osculatus est alioquin nullam partem in corpore eius electurus, quam purius oscularetur?* [2] *Homo natus in hoc, ut mores liberae civitatis Persica servitute mutaret, parum iudicavit, si senator, senex, summis usus honoribus in conspectu principum supplex sibi eo more iacuisset, quo hostes victi hostibus iacuere; invenit aliquid infra genua, quo libertatem detruderet! Non hoc est rem publicam calcare, et quidem, licet id aliquis non putet ad rem pertinere, sinistro pede? Parum enim foede furioseque insolens fuerat, qui de capite consularis viri soccatus audiebat, nisi in os senatoris ingessisset imperator epigros suos!*

2.12

[1] Caio César¹⁸ concedeu a Pompeio Peno¹⁹ a sua vida, se não lhe tira a vida, então lhe está concedendo-a; quando Pompeio expressou sua gratidão pela liberdade, Caio esticou o pé esquerdo para que fosse beijado. Há aqueles que dão desculpas para esta ação, e dizem que não foi um ato de insolência, afirmando que Caio só desejava mostrar seu chinelo dourado cravejado de pérolas. Exatamente: que desgraça pode haver em um homem de posição consular beijando ouro e pérolas, e que parte do corpo inteiro de César seria mais pura para beijar? **[2]** Um homem [Caio] cujo destino era substituir os costumes de uma cidade livre por servidão aos persas, achava que não bastava um senador senil, que gozou da maior das honras, se prostrasse como suplicante diante dele na presença dos nobres, assim como os vencidos se prostram diante de seu conquistador; Caio encontrou um lugar abaixo dos joelhos para empurrar sua liberdade! Isso não significa pisar na república, e com o pé esquerdo²⁰, embora alguns possam não achar isso importante? A insolência de um homem que usava chinelos enquanto ouvia o caso de um distinto cônsul não era satisfeita pela feiura e a loucura, ele precisa, como imperador, enfiar os pés no rosto de um senador!

¹⁸ Sêneca se refere ao terceiro Imperador Romano Caio Júlio César Augusto Germânico (12 – 41 d.C.), mais conhecido como Calígula (agnome de sandálias). Calígula, a princípio, chegou a ser tutelado por Sêneca, porém foi substituído por Caio Ofônio Tigelino (10 – 69 d.C.), político, comandante da guarda pretoriana (GREEN, 2006, p. 57).

¹⁹ Pompeio Peno foi um cônsul romano, aproximadamente entre os anos de 39 e 40 d.C.. Embora não haja muitas informações sobre ele, pode-se supor que esta história, como relata Griffin e Inwood em uma nota, remete a uma conspiração que Pompeio participou contra Calígula (2011, p. 194).

²⁰ Miriam Griffin e Inwood (2011), em uma nota de rodapé, falam sobre este aspecto cultural romano, que envolve um certo misticismo em relação ao pé esquerdo. Segundo eles era comum os romanos atribuírem imoralidade e má sorte ao pé canhoto (*Ibidem.*). Vemos que essa aversão romana chegou até nós, com a palavra sinistro. Etimologicamente ela vem de *sinistre*, que significa esquerdo. Por outro lado, a palavra direito vem de *directus* que significa algo como colocar em linha reta, mostrando assim a diferença entre um (que simboliza a má sorte de uma pessoa) e outro (que simboliza a retidão). Além disso, também temos como ditado popular bem comum o famoso “acordar com o pé esquerdo”.

[1] *O superbia, magnae fortunae stultissimum malum! Ut a te nihil accipere iuvat! Ut omne beneficium in iniuriam convertis! Ut te omnia dedecent! Quoque altius te sublevasti, hoc depressior es ostendisque tibi non datum agnoscere ista bona, quibus tantum inflaris; quidquid das, corrumpis.* [2] *Libet itaque interrogare, quid se tanto opere resupinet, quid vultum habitumque oris pervertat, ut malit personam habere quam faciem? Iucunda sunt, quae humana fronte, certe leni placidaque tribuuntur, quae cum daret mihi superior, non exultavit supra me, sed quam potuit benignissimus fuit descenditque in aequum et detraxit muneri suo pompam, sic observavit idoneum tempus, ut in occasione potius emam in necessitate succurreret.* [3] *Uno modo istis persuadebimus, ne beneficia sua insolentia perdant, si ostenderimus non ideo videri maiora, quod tumultuosius data sunt; ne ipsos quidem ob id cuiquam posse maiores videri; vanam esse superbiae magnitudinem et quae in odium etiam amanda perducant.*

[1] Ó orgulho, o mais estulto mal da grande fortuna! Quão proveitoso é não aceitar nada de ti! Quando tu convertes todos os benefícios em ferimentos! Posto todos eles [benefícios] são impróprios para ti [orgulho]! Quanto mais alto tu te elevas, mais inferior tu te manifestas, e reconheces que os bens, pelos quais tu te envaideces, não são teus; qualquer coisa que tu entregas, tu corrompes. [2] Assim, seria agradável perguntar, por que alguém se orgulha mudando tanto a forma e aparência de seu rosto, parecendo preferir uma máscara ao próprio semblante? Quão agradáveis são [os benefícios dados] com uma expressão humana, determinados pela calma e tranquilidade, dados por alguém superior, mas que não se impõe, mas que foi o mais amigável possível, colocando-se em meu nível, sem pompas e observou o tempo certo, vindo auxiliar-me quando era apropriado, e não quando estava necessitando de socorro. [3] O único modo de persuadi-los a não desperdiçar os benefícios por sua arrogância é mostrando [que os benefícios] não parecem maiores só porque são concedidos através de algazarras;²¹ que tais condições [de algazarras] não podem fazer alguém pensar que os doadores são por isso maiores; sua soberba é um grande vazio que os levam [i.e. os homens] a odiarem o que deveriam amar.

²¹ *Tumultuosius*. Tal noção vem de *tumultus*, que indica uma perturbação, desordem, bagunça, balbúrdia. Por isso acreditamos que ele está se referindo de maneira pejorativa às condições “festivas” citadas acima, que alguém cria ao conceder os benefícios. Essa sutileza parece ter passado despercebida por outras traduções como a de Griffin e Inwood onde usam o “*crisis conditios*” e Aubrey Stewart usa “*pomp and circumstance*”.

[1] *Sunt quaedam nocitura impetrantibus, quae non dare sed negare beneficium est; aestimabimus itaque utilitatem potius quam voluntatem petentium. Saepe enim noxia concupiscimus, nec dispicere, quam pernicioso sunt, licet, quia iudicium interpellat adfectus; sed cum subsedit cupiditas, cum impetus ille flagrantis animi, qui consilium fugat, cecidit, detestamur perniciosos malorum munerum auctores. [2] Ut frigidam aegris negamus et lugentibus ac sibi iratis ferrum, ut amentibus, quidquid contra se usurus ardor petit, sic omnino, quae nocitura sunt, impense ac summissae, non numquam etiam miserabiliter rogantibus perseverabimus non dare. Cum initia beneficiorum suorum spectare tum etiam exitus decet et ea dare, quae non tantum accipere, sed etiam accepisse delectet. Multi sunt, qui dicant: [3] «Scio hoc illi non profuturum, sed quid faciam? Rogat, resistere precibus eius non possum; viderit: de se, non de me queretur.» Falsum est: immo de te et merito quidem; cum ad mentem bonam redierit, cum accessio illa, quae animum inflammabat, remiserit, quidni eum oderit, a quo in damnum ac periculum suum adiutus est?*

[1] Alguns [benefícios] prejudicam aqueles que os obtêm, o benefício não é conceder a quem pede, mas negar; portanto, devemos considerar mais a utilidade [do benefício] e não a vontade daquele que pede. Pois constantemente desejamos coisas danosas para nós, e não discernimos quão perniciosas são, porque nossas paixões interpelam²² nosso julgamento; mas quando a paixão se acalma, quando o ímpeto que inflama nossa alma que afugenta nossas deliberações desaparece, passamos a detestar aqueles que nos presentearam com males por serem autores de nossa ruína. [2] Recusamos água fria aos enfermos, e negamos dar a espada a alguém de luto ou irado, e aos loucos não damos nada que eles possam usar contra si mesmos, da mesma forma não damos coisas danosas àqueles que pedem docilmente e com persistência, mesmo que peçam miseravelmente. Devemos observar o início de dos seus benefícios, mas também o que eles se tornam ao final, e conceder aqueles que satisfazem não só ao serem recebidos, mas também depois. Muitos são os que dizem: [3] “eu sei que isso não será proveitoso para ele, mas o que fazer? Ele pede [pelos benefícios], e não posso resistir a suas súplicas; ele que terá decidido: ele será o culpado, não eu”. Não é verdade: ele te culpará, e merecidamente; quando a alma recobrar sua retidão, quando o ataque que inflama sua alma reduzir, não seria natural ele odiar a pessoa que o prejudicou e o ajudou a colocá-lo em perigo?

²² *Interpellat*. Ao usar essa palavra ele coloca a paixão e a razão em um estado de confronto, o que vai de encontro com um dos pontos centrais do Estoicismo Antigo, a saber: a divisão da alma. Sabemos que a Antiga Stoa era contrária à tripartição da alma formulada por Platão e Aristóteles. Para os antigos estoicos a alma era corpo, una e sem divisões. Deste modo Crisipo conclui que a paixão é um juízo (D.L. VII. 111) e também que o pensamento falso é resultado da “perversão do pensamento, e dessa perversão resultam muitas paixões causadoras de instabilidade.” (D.L. VII. 110). Ou seja, a paixão é, para os antigos estoicos, apenas um erro da razão. Por outro lado, nesta passagem, Sêneca parece retornar à divisão platônica entre razão e paixão dentro da alma, pois conforme visto a paixão interpela (entra em confronto com) a razão.

[4] *Exorari in perniciem rogantium saeva bonitas est. Quemadmodum pulcherrimum opus est etiam invitos nolentesque servare, ita rogantibus pestifera largiri blandum et adfabile odium est. Beneficium demus, quod in usu magis ac magis placeat, quod numquam in malum vertat. Pecuniam non dabo, quam numeraturum adulterae sciam, nec in societate turpis facti aut consilii inveniar; si potero, revocabo, si minus, non adiuvabo scelus.* [5] *Sive illum ira, quo non debeat, impellet, sive ambitionis calor abducat a tutis, in nullum malum vires a me sumere ipso patiar nec committam, ut possit quandoque dicere: “Ille amando me occidit.” Saepe nihil interest inter amicorum munera et hostium vota; quidquid illi accidere optant, in id horum intempestiva indulgentia impellit atque instruit. Quid autem turpius quam quod evenit frequentissime, ut nihil intersit inter odium et beneficium?*

2.15

[1] *Numquam in turpitudinem nostram reditura tribuamus. Cum summa amicitiae sit amicum sibi aequare, utrique simul consulendum est. Dabo egenti, sed ut ipse non egeam; succurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei merces.* [2] *Nullum beneficium dabo, quod turpiter peterem. Nec exiguum dilatabo nec magna pro parvis accipi patiar; nam ut qui, quod dedit, imputat, gratiam destruit, ita qui, quantum det, ostendit, munus suum commendat, non exprobrat.*

[4] É uma gentileza cruel ceder àquele que pede para ser arruinado. Assim como o mais nobre é salvar os homens contra a sua vontade, também é odioso conceder coisas perniciosas para os que pedem como se fosse algo afável e agradável. Vamos conceder benefícios que quando utilizados geram mais e mais satisfação e que nunca se tornam um mal. Não darei dinheiro sabendo que será usado para [um homem] pagar uma adúltera, nem serei encontrado colaborando com um ato ou um plano repulsivo; se puder, vou impedi-lo, se não, ao menos não o auxiliarei no crime. [5] Talvez a ira o leve a agir de maneira que ele não deveria, ou talvez o calor da ambição o carregue até males nulos, mas ele nunca terá de mim tais meios, nem farei qualquer coisa para que um dia ele possa dizer: “Amando ele me arruinou”. Muitas vezes não há diferença entre os presentes dos nossos os amigos e a maldição dos nossos inimigos; a indulgência²³ imprópria do primeiro estimula e produz a ruína que o último nos deseja. Por outro lado, o que poderia ser mais vergonhoso, embora seja frequente, não haver diferença entre o ódio e o benefício?

2.15

[1] Nunca devemos conceder [benefícios] que voltarão para nos envergonhar. Como a suma da amizade é tornar nossos amigos iguais a nós, devemos considerar ambos simultaneamente. Dar àquele que perece, mas não para que pereça; devemos socorrer quem perece, mas não à custa de nossa própria vida, a menos que no futuro eu venha a ser o lucro²⁴ de um grande homem ou de uma grande causa. [2] Não devemos dar nenhum benefício que seria vergonhoso pedir. Não devemos dilatar um [benefício] exíguo, nem permitiremos que um grande seja considerado trivial; pois alguém que faz do benefício uma dívida destrói [o sentimento de] gratidão, desta maneira dê teu presente mostrando [seu valor] sem reprovar o destinatário.

²³ No Livro Primeiro de *Sobre os Benefícios*, Sêneca parece fazer uma observação similar a esta em 1.2. No entanto, naquela ocasião ele censurava a *quantidade* desmedida de benefícios prestados por um doador. Agora Sêneca enfatiza a questão da *qualidade* dos benefícios, alertando os perigos de um benefício com consequências prejudiciais.

²⁴ Além do texto em latim, checamos três traduções para este trecho. Miriam Griffin e Inwood e Fernández Navarrete mantêm o sentido da frase que encontramos no latim, onde Sêneca emprega um termo do vocabulário comercial (*merces*). Essa fidelidade é perdida Aubrey Stewart que usa o termo *save* como tradução para *merces*.

[3] *Respiciendae sunt cuique facultates suae viresque, ne aut plus praestemus, quam possumus, aut minus. Aestimanda est eius persona, cui damus; quaedam enim minora sunt, quam ut exire a magnis viris debeant, quaedam accipiente maiora sunt. Utriusque itaque personam confer et ipsum inter illas, quod donabis, examina, numquid aut danti grave sit aut parum, numquid rursus, qui accepturus est, aut fastidiat aut non capiat.*

2.16

[1] *Urbem cuidam Alexander donabat, vesanus et qui nihil animo nisi grande conciperet. Cum ille, cui donabatur, se ipse mensus tanti muneris invidiam refugisset dicens non convenire fortunae suae: «Non quaero,» inquit, «quid te accipere deceat, sed quid me dare.» Animosa vox videtur et regia, cum sit stultissima. Nihil enim per se quemquam decet; refert, qui det, cui, quando, quare, ubi, et cetera, sine quibus facti ratio non constabit.*

[3] Todos nós devemos considerar nossos recursos e nossas energias para que não prestemos mais ou menos do que podemos. Devemos considerar a pessoa²⁵ a quem damos; pois alguns homens são grandes demais para dar [presentes] pequenos, enquanto outros [são pequenos demais] para receber grandes presentes. Portanto, devemos comparar o papel de cada um e o presente que concederemos, examinando se o que é dado não é muito oneroso ou insuficiente para o doador, e, por outro lado, se aquele que aceitará desprezará ou não o aceitará.

2.16

[1] Alexandre²⁶, aquele insano e cheio de ideias espalhafatosas, presenteou alguém com uma cidade. Quando aquele que recebeu mediu a si mesmo e tentou escapar da inveja que um presente tão grande poderia atrair, dizendo que [o presente] não era conveniente a alguém de sua fortuna.²⁷ “Eu não considero”, respondeu ele [i.e. Alexandre], “o que é digno para tu receberes, mas o que é digno para eu dar”. Parece ser um discurso corajoso e majestoso, quando [na verdade] ele é muito estulto. Nada é, por si, digno para alguém; importa quem dá, a quem ele dá, quando dá, por que dá, onde dá, e assim por diante, sem isso não é possível pensar sobre isso.

²⁵ *Persona*. Isso é muito significante, como observou Griffin e Inwood (p. 194). Ao usar essa ideia de personagem, isto é, de que cada um cumpre seu papel, Sêneca retoma a ideia presente em *Ep.* 94.1, onde fala sobre como os preceitos (*officia*) devem ser empregados de acordo com as atribuições de cada pessoa. Por exemplo, “ao marido como comportar-se em relação à mulher, ao pai como educar os filhos, ao senhor como dirigir os escravos [...]” (*Ep.* 94.1). Da mesma forma ocorre com os benefícios, pois cada pessoa deve receber um tipo de benefício apropriado para si.

²⁶ Alexandre III da Macedônia, conhecido pela alcunha de o Grande (356 a.C. – 323 a.C.)

²⁷ *Fortunae*. Sêneca escolheu a palavra a dedo, sendo ela bastante relevante para transmitir sua ideia. Essa noção denota vários aspectos culturais, tanto de Roma quanto da Grécia. A *Fortuna* vem da grega *Thyche*, que era a divindade dominante tanto do período helenístico quanto do período romano. Goulet-Cazé (2007) afirma que vários templos foram erguidos em sua homenagem por todo o mundo grego; ela também chama a *Thyche* de “senhora do mundo” (p. 67). Desse modo, percebe-se que nesta anedota, Sêneca coloca que este “alguém” é mais ponderado do que o próprio Alexandre: **(1)** ele entende que há benefícios que são adequados e inadequados para si, coisa que Alexandre não entendeu; **(2)** Alexandre, ao conceder tamanho presente, colocou-se acima da própria deusa da sorte.

[2] *Tumidissimum animal! Si illum accipere hoc non decet, nec te dare; habetur personarum ac dignitatum portio et, cum sit ubique virtus modus, aequè peccat, quod excedit, quam quod deficit. Liceat istud sane tibi et te in tantum fortuna sustulerit, ut congiaria tua urbes sint (quas quanto maioris animi fuit non capere quam spargere!): est tamen aliquis minor, quam in sinu eius condenda sit civitas!*

[2] Que criatura insolente! Se não é adequado para ele receber [o presente, também] não te convém dar;²⁸ deve haver uma proporção entre a pessoa²⁹ e seus méritos, e como de todo modo a virtude é o meio termo, aquele que peca³⁰, pode fazê-lo pelo excesso ou pela deficiência³¹. Mesmo que isso seja aceitável e que a Fortuna te elevou tanto até que tuas cidades sejam tua³² liberalidade (mostraria mais um espírito grande não capturar [cidades] do que espalhá-las aleatoriamente!)³³: no entanto, todavia há pessoas que não são grandes o suficiente para colocar uma cidade nos bolsos.³⁴

²⁸ Essa é uma passagem muito boa para entendermos o quão importante é a obra *De Beneficiis* para a ética de Sêneca. Usando o tema dos benefícios, o filósofo de Andaluzia expressa veladamente a ideia de que quem tem os *dogmata* sabe exatamente o que fazer, quando fazer e para quem fazer. Apenas o sábio estoico consegue agir com tanta virtude sempre. E como Sêneca mostra, Alexandre, não tem o menor discernimento para tanto.

²⁹ Cf. nota 28. Remete novamente ao sentido de papel social.

³⁰ Cf. nota 10 do Livro Primeiro (2019).

³¹ Nota-se, nesta frase, outra influência do ecletismo em Sêneca. Desta vez, Sêneca parece utilizar, sem maiores pretensões, a famosa teoria da mediania aristotélica. Segundo Aristóteles “a excelência é, portanto, uma disposição de caráter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito.” (*EN*, II, 6, 1106b1 – 1107a1). Ademais, é um pouco inesperado essa concessão que Sêneca parece fazer a Aristóteles, pois na obra *De Ira* (c. 45 d.C.) o filósofo se mostra irreduzível as suas posições: “Portanto, uma paixão moderada não é outra coisa que um mal moderado” (*De Ira*, 1.10.4).

³² Mirian Griifin e Brad Inwood fazem uma nota para esta palavra (*congiaria*) que convém citar: “A generosidade pública (*congiaria*) geralmente consistia em distribuições de comida, óleo ou vinho: na república dada por magistrados ou indivíduos particulares, nos dias de Sêneca pelos príncipes da plebe” (p. 194, tradução nossa).

³³ Sêneca parece retornar o que disse em 1.1.2 onde faz uma metáfora de que deve-se conceder benefícios da mesma forma que um bom agricultor cultiva sua terra: ele escolhe uma terra fértil para plantar suas sementes, não as espalha ao leu.

³⁴ Novamente Griffin e Inwood mostram como o texto de Sêneca estava entrelaçado com o cotidiano seu e de seus leitores. Este último trecho que o filósofo fala dos bolsos se refere aos presentes distribuídos “no teatro, circo ou anfiteatro, que poderiam ser guardados na dobra da toga que servia de bolso” (p. 194, tradução nossa).

[1] *Ab Antigono Cynicus petit talentum; respondit plus esse, quam quod Cynicus petere deberet. Repulsus petit denarium; respondit minus esse, quam quod regem deceret dare. «Turpissima eiusmodi cavillatio est; invenit, quomodo neutrum daret. In denario regem, in talento Cynicum respexit, eum posset et denarium tamquam Cynico dare et talentum tamquam rex. Ut sit aliquid maius, quam quod Cynicus accipiat, nihil tam exiguum est, quod non honeste regis humanitas tribuat.»*

2.17

[1] Um cínico³⁵ pediu um talento³⁶ para Antígono³⁷; sua resposta foi que isso era muito para um cínico pedir³⁸. Após seu pedido rejeitado [o cínico] pediu um denário; ele [Antígono] respondeu que era menos do que um rei pode dar³⁹. “Esse tipo de sarcasmo é vergonhoso; ele encontrou uma maneira de não dar nada. Considerou o rei quando solicitado o denário, considerou o cínico quando solicitado o talento, sendo que o cínico poderia receber um denário e o rei poderia dar um talento. Embora hajam grandes coisas para um cínico aceitar, nada é tão pequeno que não pode tornar um rei mais benevolente⁴⁰”.

³⁵ Essa mesma história é contada por Plutarco em *Regum et Imperatorum Apophthegmata, Antigonus* 15.182e. Consultamos as duas versões em grego desse livro (a de Frank Cole Babbitt de 1931 e a de Gregorius Bernardakis de 1874) e as duas traduções em inglês (também do Babbitt e de William W. Goodwin de 1874) e em todas o nome de Trasiló é citado como sendo o cínico em questão.

³⁶ Na Grécia havia o óbolo, que era uma unidade unitária, a menor soma de dinheiro possível. A dracma (ou denário equivalente ao dinheiro romano) vale 6 óbolos. Também havia a mina que valia 100 dracmas. E por fim, o talento, que o cínico pediu ao Antígono, que vale 60 minas. Se seguirmos a proporção citada, a esmola pedida equivaleria a trinta e sei mil óbolos.

³⁷ Antígono Monoftalmo (382 – 301 a.C.) nobre e general da Macedônia.

³⁸ De fato, esse valor é completamente absurdo para que tenha sido pedido por um cínico, pois conforme analisado por William Desmond em seu *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism* (2006), a pobreza e o desprezo por altas quantias de dinheiro era praticamente o núcleo central e a origem da filosofia cínica. Conforme sua análise “Diógenes desfigura a cunhagem de Sinope; Crates vende sua terra e joga o dinheiro fora, ou dá para os pobres; Hipárquia ignora o desejo de seus pais e troca um casamento mais lucrativo por Crates; Metrocles renuncia ao luxo de uma educação peripatética pela companhia livre de Diógenes; Mônimo joga dinheiro sobre as mesas dos banqueiros no mercado; e assim por diante, através da tradição cínica. Assim, a renúncia à riqueza serve quase como um rito de iniciação no mundo dos cínicos. Continua a ser sua principal tarefa depois, quando ridicularizam os ricos por sua arrogância, os pobres por seu materialismo mesquinho e todos pela sua ganância e pelo seu egoísmo que arruinam bens mais elevados, como a amizade, a virtude e a clareza do espírito” (p. 16-17, tradução nossa).

³⁹ Conforme informado na nota anterior, esse valor é extremamente desproporcional para que tenha sido pedido por um cínico. No entanto, a história é invertida na versão de Plutarco (vide nota 33). Lá o cínico primeiramente pede uma δραχμή (dracma), porém Antígono responde que esse valor não era digno de um rei dar e só então que o cínico pede um τάλαντον (talento), ouvindo assim a resposta de que esse valor era indigno de um cínico. A versão de Plutarco parece mais adequada ao pensamento da escola cínica, pois os cínicos pediam somente o suficiente para viver e que o segundo pedido foi feito tão somente em vista a negação do rei para o primeiro pedido. Desse modo, percebe-se que Sêneca, nesta anedota, coloca o cínico como alguém que não conhecia as regras dos benefícios, ou seja, ele não desconhece o valor que lhe é devido receber e o valor que é devido a Antígono dar, por outro lado, Antígono parece estar completamente ciente disso. De fato é curioso esse “rebaixamento” dos cínicos por parte de Sêneca tendo em vista que um de seus mestres foi o famoso cínico Demétrio de Corinto, a quem Sêneca tinha em alta estima.

⁴⁰ Aulo Gélío em sua *Noctes Atticae* explica que em sua época havia uma confusão em sobre entender o sentido de *humanitas*. Em XIII.12.1 ele diz que haviam dois tipos de pessoas: as

[2] *Si me interrogas, probo; est enim intolerabilis res poscere nummos et contemnere. Indixisti pecuniae odium; hoc professus es, hanc personam induisti: agenda est. Iniquissimum est te pecuniam sub gloria egestatis adquirere. Adspicienda ergo non minus sua cuique persona est quam eius, de quo iuvando quis cogitat.* [3] *Volo Chrysippi nostri uti similitudine de pilae lusu, quam cadere non est dubium aut mittentis vitio aut excipientis; tum cursum suum servat, ubi inter manus utriusque apte ab utroque et iactata et excepta versatur. Necessae est autem lusor bonus aliter illam conclusori longo, aliter brevi mittat. Eadem beneficii ratio est. Nisi utrique personae, dantis et accipientis, aptatur, nec ab hoc exhibit nec ad illum perveniet, ut debet.*

[2] Se me perguntares, eu aprovo [o Antígono]; é intolerável que enquanto mendigue dinheiro também o despreze. Tu declaras publicamente que odeias dinheiro; isso é o que professaste e o papel⁴¹ que assumiste: então faça. É extremamente injusto vangloriaste de tua pobreza enquanto aumentas tua riqueza. Portanto, devemos considerar nosso próprio papel, não menos do que [consideramos o papel] da pessoa que pensamos em ajudar. [3] Desejo usar o exemplo do jogo de bola⁴² de nosso Crisipo,⁴³ não há dúvida de que, quando [a bola] cai, é culpa do lançador ou do apanhador; o jogo é bem jogado quando [a bola] segue entre as mãos aptas dos jogadores, indo e voltando entre eles. É necessário, entretanto, que um bom jogador jogue de uma maneira para um parceiro alto e de outra maneira para um parceiro baixo. Podemos fazer a mesma consideração em relação aos benefícios: a menos que seja ajustado a ambos os papéis, o doador e o destinatário, [o benefício] não será nem dado nem recebido como se deve.

que não entendiam e as que entendiam corretamente o grego e o latim. As primeiras igualavam a noção de *humanitas* com a *φιλανθρωπία* grega, as segundas entendiam *humanitas* como a *παιδεία* grega. Assim, *humanitas* como *φιλανθρωπία* significaria algo como “benevolência”, “bondade” e “afetuosidade”. No entanto, Aulo Gélío fazendo coro ao segundo grupo diz que *humanitas* é o mesmo que *παιδεία*, significando o que eles chamam de “*eruditionem institutionalemque in bonas artes*”. Temos alguma margem de segurança para identificar a qual grupo Sêneca pertence. Há indícios de que ele pertenceria ao primeiro grupo, pois: **1)** A *φιλανθρωπία* é um conceito genuinamente cínico e tanto Sêneca quanto o estoicismo tem uma ascendência nessa escola; **2)** O próprio Sêneca na *Ep.* 88 questiona se as *liberales artes* (a *παιδεία* romana a qual Aulo Gélío se referia) são capazes de formar um homem de bem (88.3), logo no início da carta ele indica sua posição: “Queres saber o que eu penso das ‘artes liberais’: não admiro, nem incluo entre os bens autênticos um estudo que tenha por fim o lucro” (88.1); **3)** Ainda nesta mesma carta, Sêneca lista quatro virtudes: Coragem (*Fortido*), Lealdade (*Fides*), Temperança (*Temperantia*) e Simpatia (*Humanitas*). Assim, ele define a Simpatia como algo que “impede a soberba e a agressividade para com o próximo; mostra-se amável e afável com todos em palavras, actos e sentimentos; não considera como alheio o mal dos outros, e dos seus bens próprios nenhum estima mais do que aqueles que podem ser úteis a outrem. Acaso as artes liberais podem formar em nós um tal carácter?” (88.30). Por este motivo traduzimos *humanitas* como *benevolência* para seguir a linha da *φιλανθρωπία*.

⁴¹ Cf. nota 28.

⁴² Sêneca pode estar se referindo a um jogo comum entre os romanos, chamado *datatim ludere*, onde duas pessoas jogavam a bola entre si.

⁴³ Cf. nota 24 do Livro Primeiro (2019).

[4] *Si cum exercitato et docto negotium est, audacius pilam mittemus; utcumque enim venerit, manus illam expedita et agilis repercutiet; si cum tirone et indocto, non tam rigide nec tam excusse sed languidius et in ipsam eius derigentes manum remisse occurremus. Idem faciendum est in beneficiis; quosdam doceamus et satis iudicemus, si conantur, si audent, si volunt. [5] Facimus autem plerumque ingratos et, ut sint, favemus, tamquam ita demum magna sint beneficia nostra, si gratia illis referri non potuit; ut malignis luseribus propositum est conlusorem traducere, cum damno scilicet ipsius lusus, qui non potest, nisi consentitur, extendi. [6] Multi sunt tam pravae naturae, ut malint perdere, quae praestiterunt, quam videri recepisse, superbi et impunitores. Quanto melius quantoque humanius id agere, ut illis quoque partes suae constent, et favere, ut gratia sibi referri possit, benigne omnia interpretari, gratias agentem non aliter, quam si referat, audire, praebere se facilem ad hoc, ut, quem obligavit, etiam exsolvi velit!*

[4] Quando estamos na companhia de alguém treinado e hábil, jogaremos a bola com mais audácia; pois, de qualquer maneira que ela venha, sua mão rápida e ágil a devolverá; se estivermos na companhia de um novato⁴⁴ e desajeitado, não jogaremos tão forte nem com tanta violência, mas com muito mais cuidado, guiando [a bola] suavemente até suas mãos, e quando a bola voltar correremos até ela. Devemos fazer o mesmo com os benefícios; algumas pessoas devemos ensinar e nos darmos por satisfeitos se eles tentarem, se eles se arriscarem, se eles quiserem. [5] Quase sempre tornamos muitas pessoas ingratas e as conservamos assim, como se nossos benefícios fossem grandes apenas porque eles não conseguem retribuir o favor; assim como alguns jogadores maliciosos propositalmente desonram seu companheiro, embora certamente isso estrague o jogo, que não pode se estender sem uma harmonia. [6] Muitas pessoas são de natureza tão depravada que preferem perder aquilo que deram do que serem vistos recebendo algo em troca, eles são orgulhosos e vaidosos.⁴⁵ Tanto melhor quanto mais humano seria se eles [os benfeitores] também conduzissem aqueles [os destinatários] a agirem de acordo com suas partes, e promovessem a possibilidade de que uma graça seja retribuída a si mesmos; temos que interpretar [essas ações] amigavelmente, ouvir um agradecimento como se não fosse outra coisa que uma retribuição, [para que possam] facilmente oferecer [um agradecimento], e que também desejem exonerar-se de suas obrigações!

⁴⁴ *Tirone*. Vem de *tiro*. Ela tem dois sentidos: um militar, para designar um recruta ainda em treinamento e o que empregamos em nosso texto, de iniciante, novato.

⁴⁵ *Imputator*. Verbetes difícil de traduzir. Apesar das palavras serem diferentes no português e no latim, preferimos traduzir o termo como *vaidoso*, pois o sentido de *imputator*, empregado neste caso, designa dois predicados: **1)** Aquele que considera seus benefícios como sendo da mais alta qualidade; e **2)** Aquele que faz alarde. Tentamos capturar, na medida do possível, os dois sentidos em apenas uma palavra.

[7] *Male audire solet fenerator, si acerbe exigit, aequae, si in recipiendo tardus ac difficilis moras quaerit. Beneficium tam recipiendum est quam non exigendum. Optimus ille, qui facile dedit, numquam exegit, reddi gavisus est, bona fide, quid praestitisset, oblitus, qui accipientis animo recepit.*

2.18

[1] *Quidam non tantum dant beneficia superbe, sed etiam accipiunt, quod non est committendum. Iam enim transeamus ad alteram partem tractaturi, quomodo se gerere homines in accipiendis beneficiis debeant. Quodcumque ex duobus constat officium, tantundem ab utroque exigit. Qualis pater esse debeat, eum inspexeris, scies non minus operis illic superesse, ut dispicias, qualem esse oporteat filium; sunt aliquae partes mariti, sed non minores uxoris.*

[7] Geralmente criticamos o agiota⁴⁶ se ele exige amargamente, da mesma forma se ele atrasa e atrapalha, dificultado a restituição. É tão [importante] receber a retribuição de um benefício quanto não exigir. O bom [doador] é aquele que dá facilmente, que nunca exige retorno, mas alegra-se quando ele é feito, e que tendo genuinamente esquecido o que ele concedeu, aceita a retribuição com disposição.

2.18

[1] Algumas pessoas não só dão benefícios de maneira orgulhosa, mas até os aceitam assim, erro que não devemos cometer. Agora passemos para outro lado, sobre como os homens devem agir ao receber a retribuição dos benefícios dados. Qualquer dever⁴⁷ acordado por duas pessoas exige equivalência de ambas as partes. Ao considerar como um pai deve ser, saberá ainda que resta muito trabalho a fazer ao considerar como o filho deve ser. O marido tem algumas atribuições⁴⁸, mas as da esposa não são menores.

⁴⁶ *Fenerator*. Essa noção é bem importante na antiguidade romana. A partir de sua etimologia podemos entender quais eram as atribuições dessa profissão. *Fenerator* provém de *faenus*, que significa juros (GAIA, 2018, p. 654). Esse ofício é o que chamamos hoje de agiota, mas sem a conotação criminal tendo em vista que a atividade era reconhecida. Sêneca, inclusive, era um desses que emprestava dinheiro a juros. Gaia conta que “segundo Tácito e Dion Cássio, Sêneca emprestava bastante dinheiro a altas taxas de juros para a Britânia, outras províncias e até mesmo para a Itália [...] Tácito acrescenta que Sêneca sangrou a Itália e as províncias com imensos empréstimos a altas taxas de juros” (*Ibid.*, p. 656).

⁴⁷ *Officium*. Miriam Griffin e Brad Inwood traduziram este termo como *obligation*; Aubrey Stewart traduz como *function*; Martín Navarrete utiliza o termo *oficio*. Seguindo a linha de Cícero (vide nota 26 da tradução do Livro Primeiro) optamos traduzir *officium* como *dever*. Para mais informações sobre a noção de dever em Sêneca, ver nota supracitada.

⁴⁸ *Partes*. Pode ser traduzida como *partes, lados*. O sentido da palavra é demonstrar que existem certos *deveres* pertinentes à *persona* do marido, da esposa e assim por diante. Por este motivo optamos por traduzir este termo como *atribuições*. Cf. nota 28.

[2] *In vicem ista, quantum exigunt, praestant et parem desiderant regulam, quae, ut ait Hecaton, difficilis est; omne enim honestum in arduo est, etiam quod vicinum honesto est; non enim tantum fieri debet, sed ratione fieri. Hac duce per totam vitam eundum est, minima maximaque ex huius consilio gerenda; quomodo haec suaserit, dandum. Haec autem hoc primum censebit non ab omnibus accipiendum. A quibus ergo accipiemus? Ut breviter tibi respondeam: ab his, quibus dedissemus.* [3] *Videamus, num etiam maiore dilectu quaerendus est, cui debeamus, quam cui praestemus. Nam ut non sequantur ulla incommoda (secuntur autem plurima), grave tamen tormentum est debere, cui nolis; contra iucundissimum ab eo accepisse beneficium, quem amare etiam post iniuriam possis, ubi amicitiam alioqui iucundam causa fecit et iustam. Illud vero homini verecundo et probro miserrimum est, si eum amare oportet, quem non iuvat.* [4] *Totiens admoneam necesse est non loqui me de sapientibus, quos, quidquid oportet, et iuvat, qui animum in potestate habent et legem sibi, quam volunt, dicunt, quam dixerunt, servant, sed de imperfectis hominibus honestam viam sequi volentibus, quorum adfectus saepe contumaciter parent. Itaque eligendum est, a quo beneficium accipiam;* [5] *et quidem diligentius quaerendus beneficii quam pecuniae creditor. Huic enim reddendum est, quantum accepi, et, si reddidi, solutus sum ac liber; at illi et plus solvendum est, et nibilo minus etiam relata gratia cobaeremus; debeo enim, cum reddidi, rursus incipere, manetque amicitia; et ut in amicitiam non reciperem indignum, sic ne in beneficiorum quidem sacratissimum ius, ex quo amicitia oritur.*

[2] Cada um deles cumpre sua função, exigindo um do outro, e procuram uma orientação igual e imparcial, e isso, como afirma Hecatão,⁴⁹ é difícil; pois tudo que é honesto é árduo, da mesma forma aquilo que se aproxima da honestidade? [também será árduo]; isto é, não é tanto o que fazemos, mas o que fazemos racionalmente. Devemos seguir essa direção por toda nossa vida, e temos que fazer tudo, grande ou pequeno, segundo essa deliberação; dessa forma, precisamos conceder [os benefícios] como exigido [pela razão]. Entretanto, o primeiro preceito [da razão] será que não devemos aceitar [benefícios] de todos. Então de quem devemos aceitar? Posso te responder brevemente: daqueles a quem daríamos. [3] Consideremos se não devemos sermos mais cuidadosos ao escolher a quem temos uma dívida ou a quem [simplesmente] daríamos. Pois, mesmo que não haja incômodo (embora haja na maioria das vezes), ainda é um profundo tormento dever alguém que não desejas; por outro lado, é um grande prazer receber um benefício de alguém que possas amar, mesmo depois de seres prejudicado, onde uma amizade prazerosa é legitimada por ter uma razão para isso. Nada é mais miserável para homem verdadeiramente modesto e honrado do que ser obrigado a amar alguém a quem não agradável. [4] Sempre é necessário lembrar de que não falo dos homens sábios, que sabem o que é próprio fazer, que possuem o controle de seu espírito e que estabelecem para si mesmos a lei que desejam estabelecer, preservando-a, mas [falo] dos homens imperfeitos que desejam seguir o caminho da virtude, que muitas vezes teimosamente obedecem às paixões. Portanto, devemos eleger de quem recebemos o benefício; [5] e certamente, deveríamos ter mais cuidado ao escolhermos um credor de um benefício do que de dinheiro. Pois a este só teríamos que devolver [ao credor] o quanto aceitamos, e quando pagarmos estaremos livres e desonerados; mas para aquele outro, devemos pagar mais, e ainda que a graça tenha sido devolvida, estaremos vinculados; pois quando pagarmos nossa dívida, devemos renová-la, enquanto mantermos nossa amizade; assim como não devemos sermos amigos de alguém indigno, assim certamente também não devemos admiti-lo no mais sagrado elo dos benefícios, do qual surge a amizade.

⁴⁹ Hecatão de Rodas, filósofo do estoicismo médio que viveu no século II a.C. Discípulo de Panécio de Rodas.

[6] «Non semper,» inquit, «mibi licet dicere: 'nolo'; aliquando beneficium accipiendum est et invito. Dat tyrannus crudelis et iracundus, qui munus suum fastidire te iniuriam iudicaturus est: non accipiam? Eodem loco latronem pone, piratam, regem animum latronis ac piratae habentem. Quid faciam? Parum dignus est, cui debeam? [7] "Cum eligendum dico, cui debeas, vim maiorem et metum excipio, quibus adhibitis electio perit. Si liberum est tibi, si arbitrii tui est, utrum velis an non, id apud te ipse perpendes; si necessitas tollit arbitrium, scies te non accipere, sed parere. Nemo id accipiendo obligatur, quod illi repudiare non licuit; si vis scire, an velim, effice, ut possim nolle.» Vitam tamen tibi dedit! [8] «Non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur; si servasti me, non ideo servator es. Venenum aliquando pro remedio fuit; non ideo numeratur inter salubria. Quaedam prosunt nec obligant. Tuber quidam tyranni gladio divisit, qui ad occidendum eum venerat; non ideo illi tyrannus gratias egit quod rem, quam medicorum manus reformidaverant, nocendo sanavit.

[6] “Nem sempre”, ele diz, “posso dizer ‘não’; às vezes é preciso aceitar o benefício, mesmo relutante. Um tirano cruel e irado quer me dar um presente e pensa que seria um insulto recusar: eu não aceitaria? Coloque um ladrão ou um pirata⁵⁰ no lugar do tirano, ou um rei que tenha o espírito de um ladrão ou de um pirata. O que fazer? Esse homem não é digno o bastante para que eu lhe deva?” [7] Quando falo sobre a escolha a quem devemos dever, faço uma exceção para a força maior e a intimidação, nelas a escolha verdadeira perece. Se tu fores livre, se a decisão é tua, de escolher ou não [o benefício], então tu mesmo considerarás cuidadosamente [se receberá o presente ou não]; mas se a necessidade retirar tua escolha, saiba que tu não estarás aceitando, mas obedecendo. Ninguém é obrigado a aceitar aquilo que não é lhe permitido repudiar; se tu quiseres saber se eu desejo [aceitar], faça de um jeito que eu possa negar. “Mas ele lhe deu tua vida!” [8] Não interessa o que é, o que foi dado, a menos que seja concedido por um doador disposto para um destinatário disposto; não é porque me salvaste que tu és meu salvador. O veneno às vezes age como um remédio; mas nem por isso ele é considerado entre as coisas saudáveis. Algumas coisas são úteis, mas não obrigatórias. Um homem cortou o tumor de um tirano que ele pretendia matar com a espada; mas mesmo assim o tirano não agradeceu o assassino, cujo ataque curou a doença que os cirurgiões temiam tratar.

⁵⁰ Ambas as atividades (o banditismo e a pirataria) eram marginalizadas e ilegais na Roma Antiga. O *latro* em seu sentido inicial era muito similar à atividade dos mercenários. A partir de Cícero, ganhou a conotação de banditismo (REARDON, 1997, p. 6). De forma geral, ambas as atividades (as do pirata e as do bandido) eram parecidas, diferindo apenas que enquanto o pirata fugia pelo mar, sendo difícil de capturar, o bandido permanecia naquela região (*ibid.* p. 22).

[1] *Vides non esse magnum in ipsa re momentum, quoniam non videtur dedisse beneficium, qui a malo animo profuit; casus enim beneficium est, hominis iniuria. Leonem in amphitheatro spectavimus, qui unum e bestiariis agnitum, cum quondam eius fuisset magister, protexit ab impetu bestiarum. Num ergo beneficium est ferae auxilium? Minime, quia nec voluit facere nec faciendi animo fecit. [2] Quo loco feram posui, tyrannum pone; et hic vitam dedit et illa, nec hic nec illa beneficium. Quia non est beneficium accipere cogi, non est beneficium debere, cui nolis. Ante des oportet mihi arbitrium mei, deinde beneficium.*

2.20

[1] *Disputari de M. Bruto solet, an debuerit accipere ab divo Iulio vitam, cum occidendum eum iudicaret.*

2.19

[1] Tu vêes que o ato em si não tem muita relevância, porque não é considerado um benefício quando se faz o bem com uma má disposição; pois nesse caso, o benefício é feito por acaso,⁵¹ o homem prejudicou. Vimos um leão no anfiteatro, que reconheceu um dos bestiários⁵² como seu [antigo] adestrador, e o protegeu dos outros animais. Podemos então concluir que a ajuda da fera selvagem foi um benefício? De maneira alguma, porque ele não queria fazer [o que fez], e nem o fez com a disposição de fazê-lo.⁵³ **[2]** No lugar em que pus a fera, põe o tirano; ambos deram a vida a alguém, mas nenhum deles beneficiou ninguém. Porque não é um benefício quando somos coagidos a aceitá-lo, [assim como] não é um benefício estar em dívida com alguém que não desejamos. Antes é necessário que me deixes escolher e em seguida conceda-me o benefício.

2.20

[1] Uma questão acerca de Marco Bruto⁵⁴ é levantada frequentemente, se ele deveria aceitar sua vida do Divino Júlio, que [Bruto] já havia decidido matar.

⁵¹ Vide nota 25.

⁵² *Bestiarius*. É interessante a escolha de palavras de Sêneca, porque remete a distinção entre *bestiarius* e *gladiator*. O *bestiarius* era aquele que combatia feras selvagens, enquanto que o *gladiator* combatia outros homens.

⁵³ Miriam Griffin e Brad Inwood explicam em uma nota de sua tradução que Sêneca “segue a doutrina estoica, retirada de Aristóteles, de que os animais, sendo irracionais, não são capazes de ação moral” (2011, p. 94, tradução nossa). De fato vemos Sêneca confirma isso na famosa *Carta* 121, onde explora a noção de *οἰκείωσις*. O filósofo afirma: “o mesmo instinto natural que o leva a buscar o que lhe é útil leva-o a evitar tudo quanto seja prejudicial; sem qualquer reflexão, sem a mínima deliberação, o animal age segundo o que a natureza lhe indica” (121.21).

⁵⁴ Marco Júnio Bruto, o Jovem (85 – 42 a.C.). Patrício e conservador romano, filho de Servília Cepião (104 – 42 a.C.), amante de Júlio César.

[2] *Quam rationem in occidendo secutus sit, alias tractabimus; mihi enim, cum vir magnus in aliis fuerit, in hac re videtur vehementer errasse nec ex institutione Stoica se egisse. Qui aut regis nomen extimuit, cum optimus civitatis status sub rege iusto sit, aut ibi speravit libertatem futuram, ubi tam magnum praemium erat et imperandi et serviendi, aut existimavit civitatem in priorem formam posse revocari amissis pristinis moribus futuramque ibi aequalitatem civilis iuris et staturas suo loco leges, ubi viderat tot milia hominum pugnancia, non an servirent, sed utri! Quanta vero illum aut rerum naturae aut urbis suae tenuit oblivio, qui uno interempto defuturum credidit alium, qui idem vellet, eum Tarquinius esset inventus post tot reges ferro ac fulminibus occisos!*

[3] *Sed vitam accipere debuit, ob hoc tamen non habere illum parentis loco, quia in ius dandi beneficii iniuria venerat; non enim servavit is, qui non interfecit, nec beneficium dedit, sed missionem.*

2.21

[1] *Illud magis venire in aliquam disputationem potest, quid faciendum sit captivo, cui redemptionis pretium homo prostituti corporis et infamis ore promittit. Patiar me ab impuro servari? Servatus deinde quam illi gratiam referam? Vivam cum obsceno? Non vivam cum redemptore? Quid ergo placeat, dicam.*

[2] Trataremos em outra oportunidade as razões pelas quais ele o matou; pois, em minha opinião, embora ele fosse um grande homem em outros aspectos, parece que ele estava intensamente errado e nem se comportou de acordo com a disposição estoica. Ou ele [Bruto] temia o nome rei, embora um estado floresça melhor sob um rei justo, ou ele esperava uma futura liberdade em que havia uma recompensa enorme por ser mestre e escravo, ou ele pensava que seria possível restaurar o antigo modelo do estado mesmo depois de perder as maneiras originais e que os cidadãos teriam direitos iguais e suas leis permanecessem estáveis, quando ele vira muitos milhares de homens lutando, não [para decidir] se seriam escravos, mas de qual dos dois seriam!⁵⁵ Quão esquecido ele estava ou das coisas naturais ou de sua cidade, ao acreditar que se um [tirano] caísse, outro com as mesmas vontades não tomaria seu lugar, apesar de que Tarquínio veio logo após tantos reis terem sido mortos pelas espadas [dos homens] e pelos raios [dos deuses]! [3] Mas ele [Bruto] devia ter aceitado a sua vida, todavia nem por isso devia obediência a ele [César], porque foi através da injúria que [César] adquiriu o direito de conceder o benefício; pois César não matou Bruto, mas também não o salvou, não o destruiu e nem lhe concedeu um benefício, mas o dispensou.⁵⁶

2.21

[1] Há mais um debate sobre o que um prisioneiro pode fazer quando seu resgate é negociado por um prostituto infame por suas habilidades orais. Vou permitir-me ser resgatado por alguém impuro? Depois de resgatado, como devo retribuí-lo? Devo viver com alguém indecente? Não devo viver com aquele que me salvou? Direi minha opinião.

⁵⁵ Sêneca se refere a disputa de poder entre as três cabeças do primeiro triunvirato. Cf. nota 16.

⁵⁶ Segundo Aubrey Stewart o conceito de *missio*, empregado por Sêneca, tinha a conotação de uma dispensa militar. Marco Bruto foi punido sendo espancado e César poupou sua vida, mas cobrando um preço alto, transformando-o em um pária social (2016, p.24).

[2] *Etiam a tali accipiam pecuniam, quam pro capite dependam, accipiam autem tamquam creditum, non tamquam beneficium; solvam illi pecuniam et, si occasio fuerit servandi periclitantem, servabo; in amicitiam, quae similes iungit, non descendam, nec servatoris illum loco numerabo sed feneratoris, cui sciam reddendum, quod accepi.* [3] *Est aliquis dignus, a quo beneficium accipiam, sed danti nociturum est; ideo non accipiam, quia ille paratus est mihi cum incommodo aut etiam periculo suo prodesse. Defensurus est me reum, sed illo patrocínio regem sibi facturus inimicum; inimicus sum, si, cum ille pro me periclitari velit, ego, quod facilius est, non facio, ut sine illo periclititer.* [4] *Ineptum et frivolum hoc Hecaton ponit exemplum Arcesilai, quem ait a filio familiae adlatam pecuniam non accepisse, ne ille patrem sordidum offenderet. Quid fecit laude dignum, quod furtum non recepit, quod maluit non accipere quam reddere? Quae est enim alienam rem non accipere moderatio?*

[2] Aceitaria mesmo de alguém assim para pagar pelo meu pescoço; no entanto, vou aceitá-lo como um empréstimo, não como um benefício; pagaria o dinheiro para ele e se houver uma ocasião para salvá-lo do perigo, o faria; quanto à amizade, que só une os iguais, eu não condescenderia,⁵⁷ nem o considerarei meu salvador, mas sim um agiota,⁵⁸ a quem sou consciente que lhe devo retribuir o que aceitei. [3] Existe alguém digno para eu aceitar um benefício, mas seria nocivo para ele caso desse a mim; por essa razão, não aceito, porque ele está pronto para me ajudar, mesmo sendo incômodo e perigoso. Em um julgamento ele me defenderá, mas, ao me apoiar, ele fará do rei seu inimigo; eu seria seu inimigo, se quando ele desejasse se arriscar por mim, eu não fizesse o que é mais fácil, que é [estar em perigo] sem que ele esteja em perigo.⁵⁹ [4] Hecatão cita o exemplo tolo e banal de Arcesilau, que afirmou que não aceitar o dinheiro de um filho controlado pela família, para não ofender o pai avarento. O que ele fez que é digno de elogios? Recusar bens roubados? Preferir não aceitar do que devolvê-los [mais tarde]? Pois que moderação é essa [que consiste] em não aceitar coisas de outra pessoa?⁶⁰

⁵⁷ *Descendo*. Literalmente *descendo* significa uma diminuição, decaída. Aubrey Stewart traduz este termo como *condescend*, que captura bem o retrato deste contexto. Assim, mantivemos este mesmo sentido em português, com o termo *condescender*. Sêneca, ao escolher essa palavra em latim e Aubrey ao escolher este termo em inglês, parecem fazer as mesmas pressuposições: **1)** A amizade é entre iguais; **2)** Aquele homem não é igual a mim; **3)** Ele não vai se elevar ao meu nível; **4)** Eu também não descerei no mesmo nível dele.

⁵⁸ Cf. nota 49.

⁵⁹ O final desta passagem é de difícil compreensão. Sêneca diz: *ego, quod facilius est, non facio, ut sine illo periclititer*. A ideia é que o beneficiado torna-se inimigo de seu benfeitor porque a partir do momento em que o benfeitor vira inimigo do rei, ele é prejudicado diretamente pelo seu benefício.

⁶⁰ Sêneca se refere tacitamente ao *peculio profecticio*, que em linhas gerais era quando o pai reservava uma parte de toda a sua herança para um outro membro da família administrar (SAMPAIO, 2011, p. 87 – 91), no caso do exemplo de Arcesilau, o filho. Miriam Griffin e Brad Inwood dizem que o valor tinha que ser restituído caso o pai soubesse que o menino gastou (2011, p. 195).

[5] *Si exemplo magni animi opus est, utamur Graecini Iulii, viri egregii, quem C. Caesar occidit ob hoc unum, quod melior vir erat, quam esse quemquam tyranno expedit. Is cum ab amicis conferentibus ad impensam ludorum pecunias acciperet, magnam pecuniam a Fabio Persico missam non accepit et obiurgantibus iis, qui non aestimant mittentes, sed missa, quod repudiasset: «Ego,» inquit, «ab eo beneficium accipiam, a quo propinationem accepturus non sum?» [6] Cum illi Rebilus consularis, homo eiusdem infamiae, maiorem summam misisset instaretque, ut accipi iuberet: «Rogo,» inquit, «ignoscas; et a Persico non accepi.» Utrum hoc munera accipere est an senatum legere?*

2.22

[1] *Cum accipiendum iudicaverimus, bilares accipiamus profitentes gaudium, et id danti manifestum sit, ut fructum praesentem capiat; iusta enim causa laetitiae est laetum amicum videre, iustior fecisse. Quam grate ad nos pervenisse indicemus effusis adfectibus, quos non ipso tantum audiente sed ubique testemur. Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit.*

2.23

[1] *Sunt quidam, qui nolint nisi secreto accipere; testem beneficii et conscium vitant; quos scias licet male cogitare. Quomodo danti in tantum producenda notitia est muneris sui, in quantum delectatura est, cui datur, ita accipienti adhibenda contio est; quod pudet debere, ne acceperis. Quidam furtive gratias agunt et in angulo et ad aurem;*

[5] Se for necessário o exemplo de um grande espírito, usemos Júlio Grecino,⁶¹ excelente homem, a quem Caio César matou apenas porque ele era um homem melhor do que é conveniente para um tirano. Quando ele aceitou o dinheiro coletado dos amigos para pagar os jogos públicos, mas recusou a grande quantia de Fábio Pérsico⁶² e quando ele [Grecino] foi censurado por não estimar o quanto foi dado, mas quem deu, ele objetou: “Devo aceitar um benefício de quem não aceitaria nem uma taça de vinho?” **[6]** Quando o cônsul Ribélio,⁶³ uma pessoa igualmente infame, enviou-lhe uma quantia ainda maior ordenando-lhe que aceitasse, ele disse: “Peço que me perdoe; [também] não aceitei o dinheiro de Pérsico”. Ele estava aceitando presentes ou escolhendo senadores?

2.22

[1] Quando decidirmos aceitar, aceitemos com alegria demonstrando prazer, e isso deve ficar claro para o doador, para que ele tenha uma satisfação imediata; ver um amigo feliz é uma causa justa para ficarmos felizes, mas tê-lo feito feliz é mais legítimo ainda. Devemos mostrar publicamente quão gratos somos através de expressões inflamadas, e não apenas com o doador, mas em qualquer lugar. Aquele que aceita um benefício com gratidão, paga sua primeira parcela.

2.23

[1] Há pessoas que não gostam de aceitar [benefícios], a não ser que seja em segredo; evitando testemunhas que saibam do benefício; saibas que é permitido imaginar que eles têm más intenções. Desse modo, o doador deve fazer alarde do seu benefício [apenas] na medida em que seu recebedor se encanta, mas, como vimos antes,⁶⁴ aquele que recebe deve reunir uma assembleia pública; aquilo que te envergonha dever, que não aceites. Alguns mostram sua gratidão secretamente, em um canto, [sussurrando] no ouvido [do doador];

⁶¹ Lúcio Júlio Grecino. Segundo Columela ele foi um escritor agrônomo. Para além disso, pouco se sabe sobre sua vida, apenas que ele foi assinado por Calígula em 40 d.C.

⁶² Paulo Fábio Pérsico, senador e cônsul romano. Pertencia a uma linhagem nobre, tendo conexões tanto com Augusto quanto com Júlio César.

⁶³ Caio Canínio Rébilo, cônsul romano nomeado em 37 d.C. Pouco se sabe a seu respeito tendo em vista que o mesmo aparece somente em Sêneca (nesta passagem) e em Tácito que narra seu suicídio (*Ann.* XIII. 30).

⁶⁴ Cf. 2.9.

[2] *non est ista verecundia, sed infitiandi genus; ingratus est, qui remotis arbitris agit gratias. Quidam nolunt nomina secum fieri nec interponi pararios nec signatores advocari, chirographum dare. Idem faciunt, qui dant operam, ut beneficium in ipsos conlatum quam ignotissimum sit.* [3] *Verentur palam ferre, ut sua potius virtute quam alieno adiutorio consecuti dicantur; rariores in eorum officiis sunt, quibus vitam aut dignitatem debent, et, dum opinionem clientium timent, graviores subeunt ingratorum.*

2.24

[1] *Alii pessime locuntur de optime meritis. Tutius est quosdam offendere quam demeruisse; argumentum enim nihil debentium odio quaerunt. Atqui nihil magis praestandum est, quam ut memoria nobis meritorum haereat, quae subinde reficienda est, quia nec referre potest gratiam, nisi qui meminit, et, qui meminit, eam refert.*

[2] isso não é modéstia, mas uma maneira de negar [a dívida]; é ingrato aquele que não mostra gratidão diante de testemunhas. Alguns preferem que seu nome não apareça em um livro de contas,⁶⁵ eles não querem nem agentes intermediários, nem colocar suas assinaturas em um documento. Eles fazem da mesma forma que aqueles que se esforçam para tornar os benefícios mais desconhecidos. [3] Eles temem recebê-lo em público, para que digam que ele alcançou [algo] através de suas próprias virtudes, e não com a ajuda de outros; raramente são encontrados desempenhando o seu dever⁶⁶ àqueles a quem devem sua vida ou sua dignidade, e, assim, enquanto evitam a opinião de serem dependentes de alguém, incorrem na ingratidão que é muito mais grave.

2.24

[1] Certas pessoas falam mal daqueles que lhes fizeram grandes favores. Há homens que é mais seguro afrontar do que ajudar; usando o desprezo procuram demonstrar que não estão em dívida. Mas, de fato, não se espera nada mais do que lembrar dos favores que recebemos, lembrando de tempos em tempos, lembrando também logo após serem concedidos, pois ninguém é capaz de devolver uma graça a não ser que se lembre, e quem se lembra [certamente] retribuirá.

⁶⁵ Sêneca menciona o *chirographum*, segundo o *The Law Dictionary* este era um documento escrito a mão, onde se firmava “uma obrigação que uma pessoa escreveu ou assinou com sua própria mão; um reconhecimento da dívida, como do dinheiro recebido, com a promessa de pagar” (tradução nossa). Para maiores informações sobre os termos contábeis utilizados por Sêneca, cf. 1.2.3 e nota 13 da tradução do Livro Primeiro.

⁶⁶ Sêneca utiliza o mesmo termo analisado na nota 45. Aparentemente ele se refere ao que foi dito em 2.23.1, sobre a importância de receber o benefício em público. Pela palavra empregada neste contexto, Sêneca parece considerar a aparição pública como um *dever*, que simboliza a gratidão e um compromisso com o doador.

[2] *Nec delicate accipiendum est nec summissis et humiliter; nam qui negligens est in accipiendo, cum omne beneficium recens pateat, quid faciat, cum prima eius voluptas refrigit? Alius accipit fastidiose, tamquam qui dicat: [3] “Non quidem mihi opus est, sed quia tam valde vis, faciam tibi mei potestatem”; alius supine, ut dubium praestanti relinquat, an senserit; alius vix labra diduxit et ingrator, quam si tacuisset, fuit. [4] Loquendum est pro magnitudine rei impensius et illa adicienda: “Plures, quam putas, obligasti” (nemo enim non gaudet beneficium suum latius patere); “nescis, quid mihi praestiteris, sed scire te oportet, quanto plus sit, quam existimas” (statim gratus est, qui se onerat); “numquam tibi referre gratiam potero; illud certe non desinam ubique confiteri me referre non posse.”*

[2] Não devemos aceitar [benefícios] de um modo efeminado,⁶⁷ nem com submissão e humilhação; pois se alguém age indiferente ao aceitar o benefício quando este ainda está recente e acessível, o que fará quando os primeiros prazeres esfriarem? Outro aceita cheio de desgosto, como se dissesse: [3] “Eu certamente não preciso disso, mas porque tu queres [me presentear] com tanta energia, permitirei que dê”; outros são passivos, deixando o doador em dúvida se eles perceberam [o benefício]; outros mal abrem os lábios [para agradecerem], sendo mais ingratos do que se tivessem ficado em silêncio. [4] Devemos expressar nossa gratidão equiparando-a com a grandeza do benefício e dizer coisas como: “Mais pessoas do que julgas ficarão em dívida contigo” (todos se alegram de descobrir que seus benefícios se estendem além do esperado);⁶⁸ “Tu não sabes o que fizestes por mim, mas precisas saber o quanto é mais [importante] do que estimas” (é uma gratidão imediata aumentar a grandeza do benefício); “Nunca poderei retribuir tua dádiva; mas, certamente nunca deixarei de confessar em todos os lugares a incapacidade de agradecer-te.”

⁶⁷ Essa fina e cruel ironia de Sêneca reflete a mentalidade dos homens romanos de sua época. Embora os romanos tenham sido mais permissíveis sobre os direitos das mulheres do que os gregos, ainda sim elas eram excluídas da vida pública, não podendo exercer, sobretudo, opinião política. Portanto, ficavam confinadas ao gerenciamento das atividades domésticas. Falando sobre o termo que usamos na tradução (efeminado), Sêneca usa a palavra *delicatus*. Seguimos a linha de J. A. Segurado e Campos que traduziu as *Epistolae Moraliū* para a Fundação Calouste Gulbenkian (71.23; 80.8).

⁶⁸ A frase em latim é: *nemo enim non gaudet beneficium suum latius patere*, ou seja, majoritariamente negativa. Como outros tradutores, optamos por reinterpretar a frase de maneira positiva, para que a mensagem fique mais clara.

[1] *Nulla magis Caesarem Augustum demeruit et ad alia impetranda facilem sibi reddidit Furnius, quam quod, cum patri Antonianas partes secuto veniam impetrasset, dixit: "Hanc unam. Caesar, habeo iniuriam tuam: effecisti, ut et viverem et morerer ingratus." Quid est tam grati animi, quam nullo modo sibi satis facere, quam ne ad spem quidem exaequandi umquam beneficii accedere?* [2] *His atque eiusmodi vocibus id agamus, ut voluntas nostra non lateat, sed aperiatur et luceat. Verba cessent licet: si, quemadmodum debemus, adfecti sumus, conscientia eminebit in vultu.* [3] *Qui gratus futurus est, statim, dum accipit, de reddendo cogitet. Chrysippus quidem ait illum velut in certamen cursus compositum et carceribus inclusum opperiri debere tempus suum, ad quod velut dato signo prosiliat; et quidem magna illi contentione opus est, magna celeritate, ut consequatur antecedentem.*

2.26

[1] *Videndum est nunc, quid maxime faciat ingratos. Facit aut nimius sui suspectus et insitum mortalitati vitium se suaque mirandi aut aviditas aut invidia.*

2.25

[1] Por nada Fúrnio⁶⁹ ganhou mais crédito com Augusto⁷⁰ e facilitou a obtenção de outros pedidos para si mesmo, do que ao dizer, quando obteve perdão de seu pai por apoiar Antônio⁷¹: “César, está é a única reclamação que tenho sobre ti: tu me fizeste viver e morrer ingrato.” O que é tão próprio de uma alma agradecida quanto de modo algum mostrar-se satisfeita, quanto não dever ter esperança de algum dia igualar adequadamente o benefício recebido? [2] Através dessas e outras palavras, fazemos com que nossas inclinações não fiquem ocultas, mas que apareçam e brilhem. Ainda que as palavras cessem, se tivermos o sentimento que devemos ter, nossa consciência será demonstrada em nossos semblantes. [3] Aquele que pretende agradecer, precisa imediatamente pensar em como retribuir o benefício aceito. Crisipo, de fato afirma que esse homem [que deseja retribuir o benefício, deve agir] tal como alguém bem preparado para disputar uma corrida, no ponto de partida, esperando o momento das barreiras serem abertas, para que assim ele possa entrar em ação; e, certamente, ele deve fazer um grande esforço, com muita velocidade, para acompanhar aquele que saiu antes dele.⁷²

2.26

[1] Agora consideraremos o que, sobretudo, produz homens ingratos. A causa é ou um excessivo cuidado de si, sendo o vício natural de todos os mortais, de estar maravilhado consigo mesmo e suas realizações,⁷³ ou é ganância ou é inveja.

⁶⁹ Caio Fúrnio, político romano. Um dos fatos mais notáveis de sua vida é sua amizade com Cícero. Tudo que sabemos sobre ele é por intermédio desse filósofo. Segundo a nota de Griffin e Inwood “Ele obteve o perdão de seu pai após a batalha de Áccio em 31 a.C.; mais tarde, Fúrnio tornou-se senador e travou a bem-sucedida guerra contra os cantábrios por Augusto como comandante na Espanha.” (2011, p. 195, tradução nossa)

⁷⁰ Cf. nota 53 do Livro Primeiro (2019).

⁷¹ Marco Antônio (83 -30 a.C.), um dos três componentes do segundo triunvirato, composto também por Lépido e Augusto Otávio). Um ano antes de sua morte, ele se envolveu em uma batalha em Áccio com Otávio. Após sua derrota, ele se suicidou.

⁷² Segundo Diógenes Laércio, Crisipo se dedicava aos esportes antes de estudar filosofia com Zenão ou Cleantes, se dedicando a corridas de longa de distância (VII. 179).

⁷³ Este trecho lembra a noção de *οικείωσις* tratada na nota 51. No entanto, Sêneca parece criticar esse comportamento exagerado no cuidado de si. A *οικείωσις* visa, num primeiro momento, o “eu”, mas depois ela vai se expandindo, para sua família, seus amigos, sua comunidade, e o ideal é que a conservação abarque todo o cosmos. Long, no capítulo 11 de *Stoic Studies*, explora o papiro de Hierócles, onde o filósofo expõe essa posição sobre a *οικείωσις*.

[2] *Incipiamus a primo. Nemo non benignus est sui iudex. Inde est, ut omnia meruisse se existimet et in solutum accipiat nec satis suo pretio se aestimatum putet. «Hoc mihi dedit, sed quam sero, sed post quot labores! Quanto consequi plura potuissem, si illum aut illum aut me colere maluissem! Non hoc speraveram; in turbam coniectus sum. Tam exiguo dignum me iudicavit? Honestius praeteriri fuit.»*

2.27

[1] *Cn. Lentulus augur, divitiarum maximum exemplum, antequam illum libertini pauperem facerent, hic, qui quater milies sestertium suum vidit (proprie dixi; nihil enim amplius quam vidit), ingentii fuit sterilis, tam pusilli quam animi. Cum esset avarissimus, nummos citius emittebat quam verba: tanta illi inopia erat sermonis.*

[2] Começaremos com o primeiro. Todos são amigáveis quando julgam a si mesmos. É por isso que estimam que tudo [o que ganharam] seja merecido, como um pagamento que lhe é devido, que seu valor não é adequadamente apreciado pelos outros. “Ele me deu isso, mas depois de quanto tempo e quanto trabalho! Quanto mais eu poderia conseguir se tivesse preferido cultivar esse ou aquele, ou eu mesmo! Eu não esperava por isso; fui jogado junto com a multidão. Ele julgou que eu era digno de tão pouco? Honestamente, fui ignorado.”

2.27

[1] Cneu Lântulo,⁷⁴ o augúrio, foi exemplo de um homem riquíssimo, até que os libertos⁷⁵ o tornaram pobre, [embora] visse sua fortuna de quatrocentos milhões de sestércios⁷⁶ (falei com propriedade; pois ele não fez mais que a ver), era intelectualmente estéril, tanto quanto débil no espírito. Embora fosse avarentíssimo, distribuía mais rapidamente moedas do que palavras: sendo um orador tão pobre.

⁷⁴ Cneu Cornélio Lântulo Clodiano (114 a.C. - ?), político e cônsul romano em 72 a.C. Foi também general de uma das legiões romanas contra o exército de escravos durante a Terceira Guerra Servil, liderado pelo famoso escravo e gladiador Espártaco.

⁷⁵ *Libertini*. Na Roma Antiga havia uma distinção entre escravos que se tornaram homens livres: os *liberti* e os *libertini*. Os primeiros eram os escravos que conseguiam a liberdade através de seu próprio dono. Os *libertini* eram os escravos que conseguiam a liberdade através de um grupo maior, ou seja, tinha uma conotação mais política. No entanto, diferente dos *liberti*, os *libertini* não tinha direitos políticos.

⁷⁶ Havia cinco moedas em circulação na Roma Antiga: o áureo (de ouro), o denário (de prata), o sestércio (inicialmente de prata e posteriormente de bronze), o dupôndio (de bronze) e o asse (de cobre). Para termos uma ideia do tamanho da fortuna de Lântulo, uma família romana de quatro pessoas conseguia comer durante o ano com 190 denários, equivalente a 790 sestércios. Ou seja, Lântulo poderia quase 380 mil famílias romanas por um ano. Outra comparação que podemos fazer, usando o estudo de Peter Struck, é com o grande atleta Gaius Appuleius Diocles, tido como o esportista mais bem pago da história. Diocles poderia financiar o trigo de Roma por um ano com sua fortuna de 35 milhões de sestércios. Lântulo, por sua vez, poderia fazer o mesmo por dez anos com os seus 300 milhões.

[2] *Hic cum omnia incrementa sua divo Augusto deberet, ad quem attulerat paupertatem sub onere nobilitatis laborantem, princeps iam civitatis et pecunia et gratia subinde de Augusto solebat queri dicens a studiis se abductum; nihil tantum in se congestum esse, quantum perdidisset relicta eloquentia. At illi inter alia hoc quoque divus Augustus praestiterat, quod illum derisu et labore irritum liberaverat!* [3] *Non patitur aviditas quemquam esse gratum; numquam enim improbae spei, quod datur, satis est, et maiora cupimus, quo maiora venerunt, multoque concitator est avaritia in magnarum opum congestu collocata, ut flammae infinite acrior vis est, quo ex maiore incendio emicuit.* [4] *Aequae ambitio non patitur quemquam in ea mensura honorum conquiescere, quae quondam eius fuit impudens votum. Nemo agit de tribunatu gratias, sed queritur, quod non est ad praeturam usque perductus; nec haec grata est, si deest consulatus; ne hic quidem satiat, si unus est. Ultra se cupiditas porrigit et felicitatem suam non intellegit, quia non, unde venerit, respicit, sed quo tendat.*

[2] Este homem devia todo o seu enriquecimento ao Divino Augusto,⁷⁷ a quem se reportou como alguém pobre sob o fardo de um nobre trabalho, mas ao se tornar um dos grandes cidadãos [de Roma], tanto em dinheiro quanto em influência,⁷⁸ costumava reclamar que Augusto havia lhe afastado dos estudos; dizendo que não ganhou tanto quanto perdeu ao abandonar o estudo da oratória. No entanto, o Divino Augusto também lhe deu outro favor, livrando-o da zombaria e de trabalhos inúteis. [3] A ganância não permite que ninguém seja grato; de fato, nada que é dado é o bastante para satisfazer as esperanças excessivas, quanto mais recebemos, mais desejamos, quanto mais acumulamos riquezas, mais estimulamos a avareza, o seu poder é como uma chama, é como uma chama infinita, visceral, que se expande proporcionalmente à combustão⁷⁹ de onde provém. [4] Igualmente, a ambição não permite que ninguém se acomode com o grau de honras públicas que já foram aspirações vergonhosas. Ninguém é grato por ter se tornado tribuno,⁸⁰ ao invés disso, reclama por não ser diretamente promovido a pretor;⁸¹ nem é grato por isso se for afastado do consulado;⁸² e nem mesmo o consulado poderá satisfazer caso seja apenas um. O desejo supera a si mesmo e não compreende sua fortuna, porque não está olhando para trás de onde veio, mas [somente] para onde se expande.

⁷⁷ Gaius Iulius Caesar Octavianus Augustus (63 a.C. – 14 d.C.). Participou do segundo triunvirato e depois se consolidou como o primeiro imperador romano, ganhou a alcunha de divino, a qual não lhe agradava.

⁷⁸ *Gratia*. Nesse caso, Sêneca está se referindo, explicitamente, à prática do clientelismo. A influência de Lêntulo se devia às trocas de favores que sua posição propiciava.

⁷⁹ *Incendium*. Optamos por traduzir essa palavra como *combustão*, porque Sêneca dificilmente lança conceitos estoicos em suas obras. Mas não podemos afirmar com total certeza que este era o caso. Sêneca também poderia estar fazendo uma espécie de trocadilho, dado que outro significado de *incendium* pode ser *conflagração*, termo estoico também conhecido como “eterno retorno estoico”. A *conflagração* simboliza um ciclo natural do cosmos, onde o fogo é o criador e o destruidor de todas as coisas. Essa é uma teoria de Zenão de Cítio (Plutarco atribui à Crisipo), mas que foi abandonada por Panécio.

⁸⁰ *Tribunatus*. Os tribunos eram os guardiões dos interesses da plebe diante do Senado. Eles continuaram a existir durante o período imperial. No entanto, seu poder era meramente representativo. Por este motivo que Sêneca afirma que ninguém ficará grato com tal título.

⁸¹ *Praetura*. Os pretores eram magistrados que durante a república tinham amplos poderes, executivos e judiciários (herdados da monarquia romana). Eles gozavam de muito status social, por serem próximos das forças militares e da esfera administrativa.

⁸² *Consulatus*. Os cônsules eram os políticos mais importantes da República Romana. Detinham poderes Executivos, Legislativos, Judiciários, Militares (em tempos de conflitos) e até mesmo Religiosos. Eram eleitos dois cônsules para permanecerem no cargo por um ano, no qual se revezavam mensalmente.

[1] *Omnibus his vehementius et importunius malum est invidia, quae nos inquietat, dum comparat: «Hoc mihi praestitit, sed illi plus, sed illi maturius»; et deinde nullius causam agit, contra omnes sibi favet. Quanto est simplicius, quanto prudentius beneficium acceptum augere, scire neminem tanti ab alio, quanti a se ipso aestimari!* [2] *“Plus accipere debui, sed illi facile non fuit plus dare; in multos dividenda liberalitas erat; hoc initium est, boni consulamus et animum eius grate excipiendo evocemus; parum fecit, sed saepius faciet; illum mihi praetulit, et me multis; ille non est mihi par virtutibus nec officiis, sed habuit suam Venerem; querendo non efficiam, ut maioribus dignus sim, sed ut datis indignus. Plura illis hominibus turpissimis data sunt; quid ad rem? Quam raro fortuna iudicat! Cotidie querimur malos esse felices; [3] saepe, quae agellos pessimi cuiusque transierat, optimorum virorum segetem grandio percussit; fert sortem suam quisque ut in ceteris rebus ita in amicitiiis.”* [4] *Nullum est tam plenum beneficium, quod non vellicare malignitas possit, nullum tam angustum, quod non bonus interpret extendat. Numquam deerunt causae querendi, si beneficia a deteriore parte spectaveris.*

[1] Um mau mais violento e angustiante do que todos esses⁸³ é a inveja, que nos inquieta, fazendo comparações: “Ele me deu isso, mas deu mais para aquele outro, esse recebeu antes”; e, em seguida, [a inveja] nunca age em favor de outros interesses, [mas sempre] é favorável a si mesma em comparação com todos os outros. Quão mais simples, quão mais prudente é exagerar o benefício que aceitamos, sabendo que ninguém é tão estimado por outros como por si mesmo! [2] “Eu deveria ter recebido mais, mas não foi fácil para ele dar mais; sua generosidade⁸⁴ deveria ser dividida entre muitos; este é apenas o início, tenho que ver o lado bom e incentivar seu espírito ao receber [o benefício] com gratidão; ele não fez o bastante, mas o fará com frequência; ele escolheu outro a mim, mas me [escolheu antes de] tantos outros; ele não é igual a mim nem em virtude nem em ofício,⁸⁵ mas tem um charme próprio; lamentar não fará de mim mais digno [de maiores benefícios], mas serei indigno do que me foi dado. Foi concedido mais para homens tão infames; e daí? Quão raramente a fortuna julga!⁸⁶ Todos os dias lamentamos que homens maus são sortudos; [3] muitas vezes as tempestades de granizo passam pelos campos das piores pessoas e destroem as plantações dos melhores homens; cada um deve suportar sua sorte tanto na amizade quanto em quaisquer outras condições.” [4] Nenhum benefício é tão pleno que uma inveja não o possa estraçalhar, e nenhum é tão pequeno que não possa ser ampliado por um bom intermediário. Jamais faltarão motivos para lamentarmos-nos se olharmos os benefícios pelo lado pior.

⁸³ Isto é, a inveja é mais violenta e angustiante do que o excessivo cuidado de si e do que a ganância (que possui dentro de si a avareza e a ambição).

⁸⁴ *Liberalitas*. É uma virtude romana ligada à liberdade (ao *liber*). No mesmo sentido em que Sêneca trata em 2.19. O leão, neste caso, não prestou um benefício porque ele não era livre para isso, diferente de alguém que é generoso segundo a virtude romana.

⁸⁵ *Officium*. Sêneca usa este conceito importante, mas num sentido ordinário, fora do espectro filosófico, não remetendo à noção de dever moral (Cf. nota 50). Tanto Miriam Griffin e Brad Inwood quanto Aubrey Stewart traduzem este termo como *service*, uma das definições do termo latino.

⁸⁶ A deusa romana da Fortuna era retratada pelos antigos sendo cega ou com uma venda nos olhos, representando assim a aleatoriedade de seus julgamentos: é com essa imagem da deusa que Sêneca brinca.

[1] *Vide, quam iniqui sint divinatorum munerum aestimatores et quidem professi sapientiam. Queruntur, quod non magnitudine corporum aequemus elephantos, velocitate cervos, levitate aves, impetu tauros; quod solida sit cutis beluis, decentior dammis, densior ursis, mollior fibris; quod sagacitate nos narium canes vincant, quod acie luminum aquilae, spatio aetatis corvi, multa animalia nandi facilitate.* [2] *Et cum quaedam ne coire quidem in idem natura patiatur, ut velocitatem corporum et vires, ex diversis ac dissidentibus bonis hominem non esse compositum iniuriam vocant et negligentes nostri deos, quod non bona valetudo etiam vitiis inexpugnabilis data sit, quod non futuri scientia. Vix sibi temperant, quin eo usque impudentiae provebantur, ut naturam oderint, quod infra deos sumus, quod non in aequo illis stetimus.* [3] *Quanto satius est ad contemplationem tot tantorumque beneficiorum reverti et agere gratias, quod nos in hoc pulcherrimo domicilio voluerunt secundas sortiri, quod terrenis praefecerunt! Aliquis ea animalia comparat nobis, quorum potestas penes nos est? Quidquid nobis negatum est, dari non potuit.*

[1] Veja como os presentes divinos são valorizados injustamente e até mesmo por aqueles que se professam sábios.⁸⁷ Eles lamentam que não somos tão grandes fisicamente tal como os elefantes, nem tão velozes quanto os cervos, nem tão leves quanto os pássaros, nem tão fortes quanto os touros; [também lamentam] que as bestas selvagens têm peles duras, os cervos têm pele graciosa, os ursos têm pele grossa, os castores têm peles macias; que os cães são melhores que nós na agudeza do olfato, as águias são mais afiadas na visão, os corvos têm uma vida mais longa e muitos outros animais nadam com mais facilidade [do que nós]. [2] E embora a natureza não permita combinar velocidade e força, todavia, eles falam que é injustiça que os homens não sejam compostos de várias [qualidades] divergentes e falam que os deuses nos negligenciam, porque não gozamos de boa saúde, nem de força contra os vícios e nem de conhecimento do futuro. Eles dificilmente são moderados, tornando-se imprudentes a ponto de odiarem a natureza, uma vez que somos inferiores diante dos deuses e não estamos em igualdade com eles. [3] Quão satisfatório é contemplar os muitos e grandes benefícios que recebemos e agir com gratidão perante os deuses por sua disposição, nos colocando em segundo lugar ao dividir conosco essa morada maravilhosa, [transformando-nos] nos senhores da terra! Alguém pode nos comparar com aqueles animais que foram colocados sob nosso poder?⁸⁸ Tudo aquilo que nos foi negado é o que não poderia nos ser concedido.

⁸⁷ Miriam Griffin e Brad Inwood sugerem em uma nota que Sêneca se refere aos epicuristas (p. 196). Concordamos com tal afirmação, pois é possível identificar elementos desta análise que Sêneca fez na *Carta à Meneceu* de Epicuro.

⁸⁸ Essa posição de Sêneca lembra bastante à posição de Aristóteles, porque ambos parecem concordar que o homem é o ser que mais se aproxima do divino. Eles fundamentam essa posição porque o homem é o único animal dotado de *λόγος*. Aristóteles em *De anima* divide a alma em três partes: 1) vegetativa; 2) sensitiva; 3) racional. As plantas possuem apenas a alma vegetativa, os animais possuem a alma vegetativa e a sensitiva e o homem possui, além dessas duas, o *λόγος* (B 3, 414 a 29-31). Este último é concedido pela própria divindade: “o intelecto vem de fora e só ele é divino” (*De Generatione Animalium*, B3, 736b27-28, tradução nossa). Um contraponto curioso é com a escola cínica (que originou o estoicismo): eles inverteram essa hierarquia para deuses, animais e homens. Ao que parece, essa mudança ocorreu, pois houve uma mudança no critério de avaliação. Não sendo mais o *λόγος* o componente divino, mas a autossuficiência (*αυταρξία*). Conforme Goulet-Cazé (2007) “seu raciocínio foi mais moral do que religioso: é uma condição dos deuses não precisar de nada, e a dos que são mais parecidos com eles precisar de muito pouco. Quem, portanto, para os cínicos, é mais parecido com os deuses? Claramente, os animais” (p. 73).

[4] *Proinde, quisquis es iniquus aestimator sortis humanae, cogita, quanta nobis tribuerit parens noster, quanto valentiora animalia sub iugum miserimus, quanto velociora consequamur, quam nihil sit mortale non sub ictu nostro positum. [5] Tot virtutes accepimus, tot artes, animum denique, cui nihil non eodem, quo intendit, momento pervium est, sideribus velociorem, quorum post multa saecula futuros cursus antecedit; tantum deinde frugum, tantum opum, tantum rerum aliarum super alias acervatarum. Circumeas licet cuncta et, quia nihil totum invenies, quod esse te mallet, ex omnibus singula excerpas, quae tibi dari velles; bene aestimata naturae indulgentia confitearis necesse est in deliciis te illi fuisse. Ita est: [6] carissimos nos habuerunt di immortales habentque, et, qui maximus tribui honos potuit, ab ipsis proximos collocaverunt. Magna accepimus, maiora non cepimus.*

2.30

[1] *Haec, mi Liberalis, necessaria credidi, et quia loquendum aliquid de maximis beneficiis erat, cum de minutis loqueremur, et quia inde manat etiam in cetera huius detestabilis vitii audacia. Cui enim respondebit grate, quod munus existimabit aut magnum aut reddendum, qui summa beneficia spernit? Cui salutem, cui spiritum debebit, qui vitam accepisse se a dis negat, quam cotidie ab illis petit?*

[4] Então, qualquer um que avalie injustamente a posição humana deve pensar em quanto recebemos de nosso pai, quantos animais mais fortes do que nós submetemos sob nosso jugo, e quantos animais mais velozes nós ultrapassamos, que tudo que é mortal está colocado sob o poder de nossas armas. [5] Recebemos tantas virtudes, tantas habilidades, e, acima de tudo, o nosso espírito, que não há nada que ele não possa superar, assim que tentamos, somos mais rápido que as estrelas, antecipamos seu curso futuro muitas eras antes;⁸⁹ e, além disso, recebemos tanta comida, tanta riqueza, e tantas outras coisas empilhadas sobre muitas outras. Tu poderás percorrer tudo e, porque não encontrarás nada que prefira ser como um todo, poderás escolher algumas [qualidades] de cada [animal] que gostaria que fosse dada para ti mesmo; portanto se fores avaliar bem a generosidade da natureza, necessariamente confessarás que és o queridinho dela.⁹⁰ Assim é; [6] os deuses imortais nos tiveram como os mais estimados e ainda nos tem, e nos concederam a maior honra possível, [isto é] nos estabelecendo próximos deles. Aceitamos coisas, e não pegamos as maiores

2.30

[1] Meu caro Liberal, achei necessário lhe confiar esse assunto, também porque quando falei algo sobre os grandes benefícios [também] falava sobre os pequenos, e também porque a audácia desse vício detestável [i.e. a ingratidão] se espalha para todo o resto. Pois aquele que despreza os maiores benefícios, a quem responderá com gratidão ou que presente ele estimará grande a ponto de retribuir? Se ele nega que recebeu dos deuses a sua vida, que ele pede cotidianamente para eles, então a quem ele deverá por sua segurança e por sua vida?

⁸⁹ Sêneca pode estar se referindo aqui sobre a astronomia antiga, que desde os pré-socráticos fazia previsões impressionantes acerca de eclipses, e também sobre o conhecimento de constelações, das posições dos planetas, das fases da lua, sobre explicações dos fenômenos naturais, como marés, trovões, relâmpagos, terremotos, conhecimentos sobre os oceanos, sobre o fogo e sobre a influência das estações do ano e afins.

⁹⁰ Esse trecho não é uma tradução literal do latim. Mantemos a imagem que Miriam Griffin e Brad Inwood criam em sua tradução, que expressa bem o sentido que Sêneca emprega com o termo *dēliciae*.

[2] *Quicumque ergo gratos esse docet, et hominum causam agit et deorum, quibus nullius rei indigentibus, positis extra desiderium, referre nihilo minus gratiam possumus. Non est, quod quisquam excusationem mentis ingratae ab infirmitate atque inopia petat et dicat: «Quid enim faciam et quomodo? Quando superioribus dominisque rerum omnium gratiam referam?» Referre facile est, si avarus es, sine impendio, si iners, sine opera. Eodem quidem momento, quo obligatus es, si vis, cum quolibet paria fecisti, quoniam, qui libenter beneficium accipit, reddidit.*

2.31

[1] *Hoc ex paradoxis Stoicae sectae minime mirabile, ut mea fert opinio, aut incredibile est eum, qui libenter accipit, beneficium reddidisse. Nam eum omnia ad animum referamus, fecit quisque, quantum voluit; et cum pietas, fides, iustitia, omnis denique virtus intra se perfecta sit, etiam si illi manum exserere non licuit, gratus quoque homo esse potest voluntate. [2] Quotiens, quod proposuit, quisque consequitur, capit operis sui fructum. Qui beneficium dat, quid proponit? Prodesse ei, cui dat, et voluptati esse. Si, quod voluit, effecit pervenitque ad me animus eius ac mutuo gaudio adfecit, tulit, quod petit. Non enim in vicem aliquid sibi reddi voluit; aut non fuit beneficium, sed negotiatio. [3] Bene navigavit, qui quem destinavit portum tenuit; teli iactus certae manus peregit officium, si petita percussit; beneficium qui dat, vult excipi grate; habet, quod voluit, si bene acceptum est. Sed speravit emolumenti aliquid. Non fuit hoc beneficium, cuius proprium est nihil de reditu cogitare.*

[2] Portanto, todos aqueles que nos ensinam a ser gratos a defendem a causa dos homens e dos deuses, pois [os deuses] não precisam de coisa nenhuma, estando acima dos desejos, mas, ainda assim, podemos retribuir com nossa gratidão. Não é justificável que alguém se desculpe por seu caráter ingrato através da fraqueza e da pobreza, e reclame dizendo: “O que fazer e como? Quando posso retribuir a graça diante daqueles que são superiores e donos de todas as coisas?” Agradecer é fácil, caso sejas avarento, é sem custos, caso sejas preguiçoso, é sem esforço. Se desejares pagar tua dívida com quem quer que seja, [basta] no mesmo momento em que te endividastes aceitar o benefício com prazer para retribuí-lo.

2.31

[1] Em minha opinião, esse paradoxo da doutrina estoica de modo algum é extraordinário ou inacreditável, [ou seja:] aquele que aceita o benefício de bom grado já o retribui. Pois, se atribuirmos tudo ao espírito então todos fizeram o que desejavam fazer; tal como a piedade, a confiança e a justiça, toda virtude é completa em si mesma, mesmo que um homem não seja capaz de levantar a mão, ele ainda pode ser grato através de sua disposição. [2] Sempre que alguém consegue aquilo que buscava, ele goza dos frutos de seu trabalho. Quando um homem concede um benefício, qual o seu propósito? Ele quer ser útil e promover a satisfação de seu destinatário. Se ele fez aquilo que desejava, e isto me alcançou e sentimos uma alegria mútua então ele conquistou o que almejava. Pois, ele não queria receber alguma coisa em troca; caso contrário, não seria um benefício, mas uma negociação. [3] O homem navegou bem quando chegou ao porto que se destinava. Uma lança arremessada a certa distância por uma mão firme cumpre seu dever⁹¹ ao atingir o alvo; quem concede um benefício deseja que ele seja aceito com gratidão; o doador tem aquilo que queria se for bem recebido. “Mas ele esperava obter algo em troca.” Então não era um benefício, cujo propósito é não pensar em um retorno.

⁹¹ *Officium*. Neste trecho vemos o melhor de Sêneca: o filósofo consegue envolver o seu leitor com conceitos filosóficos densos (neste caso, *officium*) e ao mesmo tempo envolve o leitor com exemplos (*exemplum*), como o homem que navega, ou como a lança atirada no centro do alvo, ou utilizando a questão dos benefícios, escopo deste tratado.

[4] *Quod accipiebam, eo animo accepi, quo dabatur: reddidi. Alioqui pessima optimae rei condicio est: ut gratus sim, ad fortunam mittor! Si illa invita respondere non possum, sufficit animus animo.* [5] *“Quid ergo? non, quidquid potuero, et faciam, ut reddam, et temporum rerumque occasionem sequar et implere eius sinum cupiam, a quo aliquid accepi?” Sed malo loco beneficium est, nisi et excussis manibus esse grato licet!*

2.32

[1] *“Qui accepit,” inquit, “beneficium, licet animo benignissimo acceperit, nondum consummavit officium suum; restat enim pars reddendi; sicut in lusu est aliquid pilam scite ac diligenter excipere, sed non dicitur bonus lusor, nisi qui apte et expedite remisit, quam acceperat.”* [2] *Exemplum hoc dissimile est; quare? Quia huius rei laus in corporis motu est et in agilitate, non in animo; explicari itaque totum debet, de quo oculis iudicatur. Nec tamen ideo non bonum lusorem dicam, qui pilam, ut oportebat, excepit, si per ipsum mora, quominus remitteret, non fuit.*

[4] Recebi o que me foi dado com a mesma disposição em que foi concedida: assim eu o retribuí. De outro modo, essa coisa excelente [i.e. o benefício] estaria em péssimas condições: dependendo da fortuna para ser grato! Se a fortuna for adversa, não posso retribuir, a disposição do espírito será suficiente. [5] “O que? Não devo fazer aquilo que puder para retribuí-lo e ficar atento ao tempo e a circunstância oportuna e desejar encher o bolso⁹² daquele de quem aceitei alguma coisa?” Mas o benefício dele está em um lugar ruim se não se puder ser grato, mesmo estando de mãos abanando.

2.32

[1] “Um homem que recebeu”, ele diz, “um benefício, ainda que tenha recebido com boa disposição, ainda não consumou o seu dever;⁹³ pois ainda resta a parte da retribuição; assim como em um jogo de bola, uma coisa é pegar a bola com habilidade e diligência, mas [um homem] não pode ser chamado de bom jogador, a menos que seja apto e ágil em devolver [a bola] que pegou.” [2] Esse exemplo⁹⁴ é falso; por quê? Porque, neste caso, jogar de forma digna [depende] do movimento e da agilidade do corpo, não do espírito; dessa forma, o que é julgado pelos olhos deve assim ser explicado na sua totalidade. E, do mesmo modo, não diríamos que alguém não é um bom jogador porque pegou a bola como deveria, mas demorou para devolvê-la se o atraso na devolução não foi causado por ele mesmo.

⁹² Cf. nota 37.

⁹³ *Officium*. Destacamos que Sêneca novamente utiliza esse termo central de sua ética.

⁹⁴ *Exemplum*. Este conceito é fundamental, não só neste tratado, mas em toda a obra de Sêneca. Como destacamos na Introdução e na nota 94, o filósofo de Andaluzia preenche seus tratados com ricos e vivos exemplos, conferindo-lhes uma disposição filosófica rigorosa, mas ao mesmo tempo acessível e eficaz. Na *Carta 6*, Sêneca diz ao seu pupilo Lucílio que o mesmo não deve ficar apenas lendo diversos livros, mas também sair e conversar com as pessoas, pois “[...] a via através dos conselhos (*praecepta*) é longa, através de exemplos (*exemplum*) é curta e eficaz.” (*Ep.6.5*). Em outra carta, o filósofo nos diz que devemos ter respeito e admirar os sábios antigos, tomá-los como exemplos para nossas vidas e celebrá-los através de bustos e outras formas de homenagem (*Ep. 69.9-10*).

[3] «*Sed quamvis,*» inquit, «*arti ludentis nihil desit, quia partem quidem fecit, sed partem, quam non fecit, potest facere, lusus ipse imperfectus est, qui consummatur vicibus mittendi ac remittendo*» Nolo diutius hoc refellere; existimemus ita esse, desit aliquid lusui, non lusori; sic et in hoc, de quo disputamus, deest aliquid rei datae, cui par alia debetur, non animo, qui animum parem sibi nactus est et, quantum in illo est, quod voluit, effecit.

2.33

[1] *Beneficium mihi dedit; accepi non aliter, quam ipse accipi voluit: iam habet, quod petit, et quod unum petit, ergo gratus sum. Post hoc usus mei restat et aliquod ex homine grato commodum; hoc non imperfecti officii reliqua pars est, sed perfecti accessio. Facit Phidias statuam; [2] alius est fructus artis, alius artificii: artis est fecisse, quod voluit, artificii fecisse cum fructu; perfecit opus suum Phidias, etiam si non vendidit. Triplex illi fructus est operis sui: unus conscientiae; hunc absoluto opere percipit; alter famae; tertius utilitatis, quem allatura est aut gratia aut venditio aut aliqua commoditas. [3] Sic beneficium fructus primus ille est conscientiae; hunc percipit, qui, quo voluit, munus suum pertulit; secundus et tertius est et famae et eorum, quae praestari in vicem possunt. Itaque cum benigne acceptum est beneficium, qui dedit, gratiam quidem iam recepit, mercedem nondum; debeo itaque, quod extra beneficium est, ipsum quidem bene accipiendo persolvi.*

[3] “No entanto”, alguém diz, “embora ele não esteja longe de dominar a arte do jogo, porque ele cumpriu uma parte [de seu dever], mas não cumpriu a outra parte que poderia fazer, assim o jogo se tornar imperfeito, pois sua completude exige que a bola vá e volte [entre os jogadores].” Não vamos nos ocupar mais com esta refutação; suponhamos que sim, que o jogo é imperfeito, mas o jogador não é; da mesma forma, no caso que investigamos, falta alguma coisa ao que é dado, porque outra coisa igual deve ser devolvida, mas no espírito do doador não falta nada, pois encontrou um espírito igual ao seu e encontrou aquilo que queria na medida que desejava.

2.33

[1] Um homem nos concede um benefício; nós o aceitamos da mesma forma⁹⁵ que ele desejava que fosse aceito: ele agora tem o que procurava e a única coisa que procurava porque somos gratos. Depois disso, resta apenas que aproveite de nós mesmos e das vantagens de nossa gratidão; mas isso não é um complemento de um dever⁹⁶ imperfeito; mas uma adição para algo já completo. Fídias⁹⁷ fez uma estátua; [2] o fruto de sua arte é uma coisa e o fruto de seu emprego é outra: [o fruto] da arte é ter feito o que se quis, já o do emprego é fazer com lucro; Fídias terminou sua obra, mesmo que não a tenha vendido. Portanto, o fruto de seu emprego é triplo: o primeiro é a consciência; que ele recebe quando sua obra é realizada; o outro [fruto] é a fama; o terceiro é a utilidade que virá ou do respeito, ou da venda, ou de outras conveniências. [3] Como vimos, o primeiro fruto de um benefício é a consciência dele próprio, que alguém sente quando deseja presentear o seu destinatário; o segundo e o terceiro são a fama e o que ganhamos com ela, [e aquelas coisas] que podemos receber em troca dela. Portanto, quando um benefício é aceito amigavelmente, aquele que concedeu já recebe sua gratidão, mas não a recompensa; por isso, devemos algo externo ao benefício, mas retribuimos quando aceitamos [o benefício] adequadamente.

⁹⁵ *Accepi non aliter*. Invertemos o sentido para facilitar a compreensão do texto. Literalmente, ficaria algo como “aceitei não diferentemente...”.

⁹⁶ Cf. nota 96.

⁹⁷ Fídias de Atenas (480 – 430 a.C.). Um dos maiores escultores da humanidade, famosa por esculpir a estátua de Atena (*Ἀθηνᾶ Παρθένος*) e uma estátua de Zeus, considerada uma das sete maravilhas do mundo antigo, destruída no século V d.C.

[1] “*Quid ergo?*”, inquit, “*rettulit gratiam, qui nihil fecit?*” Primum fecit: bono animo bonum obtulit et, quod est amicitiae, ex aequo. Post deinde aliter beneficium, aliter creditum solvitur; non est, quod expectes, ut solutionem tibi ostendam; res inter animos geritur. [2] Quod dico, non videbitur durum, quamvis primo contra opinionem tuam pugnet, si te commodaveris mihi et cogitaveris plures esse res quam verba. Ingens copia est rerum sine nomine, quas non propriis appellationibus notamus, sed alienis commodatisque. Pedem et nostrum dicimus et lecti et veli et carminis, canem et venaticum et marinum et sidus; quia non sufficimus, ut singulis singula adsignemus, quotiens opus est, mutuamur. [3] Fortitudo est virtus pericula iusta contemnens aut scientia periculorum repellendorum, excipiendorum, provocandorum; dicimus tamen et gladiatorem fortem virum et servum nequam, quem in contemptum mortis temeritas impulit. [4] Parsimonia est scientia vitandi sumptus supervacuos aut ars re familiari moderate utendi; parcissimum tamen hominem vocamus pusilli animi et contracti, cum infinitum intersit inter modum et angustias. Haec alia sunt natura, sed efficit inopia sermonis, ut et hunc et illum parcum vocemus, ut et ille fortis dicatur cum ratione fortuita despiciens et hic sine ratione in pericula excurrans. [5] Sic beneficium est et actio, ut diximus, benefica et ipsum, quod datur per illam actionem, ut pecunia, ut domus, ut praetexta; unum utrique nomen est, vis quidem ac potestas longe alia.

[1] “O que?” tu dizes, “ele pode devolver a graça não fazendo nada?” Primeiro, ele fez algo: ele ofereceu algo bom com boa disposição e isso é amizade, que os coloca em igualdade. Em seguida, um benefício é pago de maneira diferente que um empréstimo; tu não podes esperar que eu lhe ofereça qualquer pagamento; nossa relação é sustentada por nossas disposições. [2] O que estou dizendo não parecerá complicado, embora, em primeiro lugar, esteja em conflito com a tua opinião, se me fizeres um favor e pensar que há mais coisas do que palavras. Há uma abundância enorme de coisas sem nomes, das quais não nomeamos com seus nomes próprios, mas que são emprestadas de outras [palavras]. Nós falamos sobre o nosso pé, e do pé de um sofá, e do pé de uma vela,⁹⁸ e do pé de um poema, [também] falamos da palavra cão como um cão de caça, e como um cão do mar,⁹⁹ e como uma constelação;¹⁰⁰ como não temos palavras suficientes para designar cada coisa individualmente, tomamos emprestadas sempre que precisamos. [3] A coragem é uma virtude que desafia apropriadamente os perigos ou um conhecimento de como repelir, acomodar ou provocar os perigos; ainda assim, consideramos um gladiador¹⁰¹ como um homem corajoso e também um escravo sem valor, que é levado a desprezar a morte imprudentemente. [4] A parcimônia é um conhecimento de como evitar gastos supérfluos ou uma habilidade de usar os negócios da família com moderação; mas também chamamos um homem mesquinho e de espírito pequeno de muito parcimonioso, embora haja uma diferença infinita entre moderação e mesquinhez. Essas coisas são de natureza diferente, mas a escassez de nossos discursos nos obriga a chamar ambos de parcimoniosos, assim como dizemos que é corajoso aquele que despreza racionalmente a fortuna e aquele que corre irracionalmente em direção ao perigo. [5] Como já dissemos, do mesmo modo que o benefício é uma ação benéfica em si mesmo, ele também é dado por uma ação como dinheiro, uma casa, uma magistratura; há apenas um nome para ambos, embora certamente sua força e seu poder sejam muito diferentes.

⁹⁸ *Velum*. Acreditamos que Sêneca pode estar se referindo à vela de um navio que é acoplada em um mastro ou até mesmo de um velário, uma espécie de cortina, presente nos antigos teatros romanos.

⁹⁹ Em uma nota de rodapé, Griffin e Inwood explicam que essa expressão recai sobre o animal que conhecemos hoje como foca (2012, p. 196).

¹⁰⁰ Sêneca provavelmente está se referindo a constelação *Canis Minor*, Cão Menor, que é um conjunto de estrelas descoberta ainda na Mesopotâmia.

¹⁰¹ *Gladiator*. Sobre a diferença entre *gladiator* e *bestarius*, cf. nota 55.

[1] *Itaque attende, iam intellegis nihil me, quod opinio tua refugiat, dicere. Illi beneficio, quod actio perficit, relata gratia est, si illud benevole excipimus; illud alterum, quod re continetur, nondum reddidimus, sed volumus reddere. Voluntati voluntate satis fecimus; rei rem debemus. Itaque, quamvis rettulisse illum gratiam dicamus, qui beneficium libenter accipit, iubemus tamen et simile aliquid ei, quod accepit, reddere.* [2] *A consuetudine quaedam, quae dicimus, abhorrent, deinde alia via ad consuetudinem redeunt. Negamus iniuriam accipere sapientem, tamen, qui illum pugno percusserit, iniuriarum damnabitur; negamus stulti quidquam esse, et tamen eum, qui rem aliquam stulto surripuit, furti condemnabimus; insanire omnes dicimus, nec omnes curamus elleboro; his ipsis, quos vocamus insanos, et suffragium et iuris dictionem committimus.* [3] *Sic dicimus eum, qui beneficium bono animo accipit, gratiam rettulisse, nibilo minus illum in aere alieno relinquimus gratiam relaturum, etiam cum rettulit. Exhortatio est illa, non infitatio beneficii, ne beneficia timeamus, ne ut intolerabili sarcina pressi deficiamus animo. “Bona mihi donata sunt et fama defensa, detractae sordes, spiritus servatus et libertas spiritu potior. Et quomodo referre gratiam potero? Quando ille veniet dies, quo illi animum meum ostendam?”*

[1] Portanto, preste atenção, e logo perceberás que nada do que dissemos pode escapar de tua opinião. A graça do benefício, que na própria ação já é completa, é devolvida se o aceitarmos com gentileza; aquele outro, que consiste em algo material, não retribuímos, mas desejamos fazê-lo. Nossos desejos são satisfeitos ao satisfazermos os desejos do outro; mas ainda devemos algo material ao que nos foi concedido.¹⁰² Dessa maneira, embora digamos que aquele que recebeu um benefício alegremente retornou a graça, ainda assim, impomos que devolva algo semelhante ao que foi aceito. [2] Algumas coisas que dissemos diferem da forma costumeira [que falamos],¹⁰³ mas depois voltam a ela por outro caminho. Negamos que o sábio possa sofrer uma injustiça, no entanto, caso alguém o soque, ainda o condenaremos pela injúria; negamos que o insensato tenha algo, entretanto, se alguém roubar alguma coisa do insensato, o condenaremos por furto; dissemos que todos são loucos, mas não os tratamos com heléboro;¹⁰⁴ essas mesmas pessoas, a quem chamamos de loucas, conferimos [tanto o direito] do voto, quanto o de emitir julgamentos. [3] Da mesma forma, dissemos que uma graça é retribuída quando aceitamos o benefício com uma boa disposição, mas deixamos o outro em dívida, tendo que devolver a graça, mesmo que ele já tenha retribuído [com a gratidão]. Isso é um incentivo, não uma negação para conceder benefícios, nem temê-los, nem desmaiarmos sob a pressão intolerável de seu fardo. “Boas coisas foram dadas a mim e minha honra foi defendida, fui retirado da miséria, minha vida foi salva, aliás, algo mais valioso do que a vida, minha liberdade. Como poderei retribuir essas graças? Quando chegará o dia em que poderei mostrar a ele como me sinto?”

¹⁰² No latim, este trecho fica bastante interessante para se ler devido às declinações que as palavras sofrem na oração. Mas ao trazermos para o português, esse jogo de palavras e declinações se tornam intraduzíveis fielmente (*Voluntati voluntate satis fecimus; rei rem debemus*).

¹⁰³ Aqui, vemos Sêneca confirmar uma impressão sobre o seu ecletismo. Quando o filósofo diz que sua exposição pode diferir “da forma costumeira”, parece fazer uma referência aos princípios ortodoxos do estoicismo. Nas primeiras cartas enviadas à Lucílio, Sêneca sempre terminava citando máximas epicuristas. Em *Ep.* 12.11 ele se defende: “Tudo quanto é verdade pertence-me. E vou continuar a citar-te Epicuro para que todos quantos juram pelas palavras e se interessam, não pela ideia mas pelo autor, fiquem sabendo que as ideias correctas são pertença de todos.”

¹⁰⁴ *Elleborus*. Planta medicinal muito utilizada na antiguidade para tratamento da loucura. O caso mais famoso foi o de Hércules, que em Antícira foi tratada com a planta por Antiquíreo (Diod. 4.55,4).

[4] *Hic ipse est, quo ille suum ostendit! Excipe beneficium, amplexare, gaude, non quod accipias, sed quod reddas debiturusque sis; non adibis tam magnae rei periculum, ut casus ingratum facere te possit. Nullas tibi proponam difficultates, ne despondeas animum, ne laborum ac longae servitutis expectatione deficias; non differo te, de praesentibus fiat. Numquam eris gratus, nisi statim es.* [5] *Quid ergo facies? Non arma sumenda sunt: at fortasse erunt. Non maria emetienda: fortasse etiam ventis minantibus solves. Vis reddere beneficium? Benigne accipe; rettulisti gratiam, non ut solvisse te putes, sed ut securior debeas.*

[4] No mesmo dia em que dizes isto já mostrarás! Receba um benefício, abraçe-o, desfrute-o, não porque o aceitastes, mas porque tu o devolves e ainda o devolverás; tu nunca estarás em uma situação de grande perigo, onde o infortúnio possa te fazer ingrato. Não há dificuldades no que estou lhe propondo, para que tu não se desesperes e nem desmaie pela expectativa de uma servidão longa e trabalhosa; não demores, faça agora. Tu nunca serás grato a menos que o sejas imediatamente. [5] O que farás então? Não é para pegar em armas: talvez um dia. Não tens que atravessar os mares: mas um dia poderás zarpar,¹⁰⁵ mesmo que os ventos sejam ameaçadores. Desejas devolver o benefício? Aceite-o gentilmente; devolvestes o favor, não para que possas achar que tenha pagado,¹⁰⁶ mas para que possas dever mais despreocupado.

[Recebido em janeiro/2020; Aceito em abril/2020]

REFERÊNCIAS

- ANNALES, Somerville, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 24 de setembro de 2019.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômamo*. Trad. Antônio de Castro Caiero. São Paulo: Editora Atlas S.A, 2009.
- ARISTÓTELES. *Generation of Animals*. Trad: A. L. Peck. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1942.
- ARISTÓTELES. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Trad. W. S. Hett. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- ATTIC NIGHTS, Somerville, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 31 de agosto de 2019.
- BIBLIOTHECA HISTORICA, BOOKS I-V, Somerville, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 08 de dezembro de 2019.
- BORGES, G. F. B. B. *O olhar de Sêneca sobre o debate contemporâneo entre as éticas do dever e da virtude*. **Revista Inquietude**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 24-41, 1º semestre, 2019.
- BROUGHTON, Robert. *The Magistrates of the Roman Republic, Volume I, 509 B.C. - 100 B.C.*. Nova Iorque: The American Philological Association, 1951.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Trad. Carlos H. Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

¹⁰⁵ *Solvo*. Neste trecho, Sêneca faz um trocadilho brilhante com a ambiguidade deste verbete latino. Por um lado, *solvo* pode ser traduzido como fizemos neste trecho, no sentido de zarpar, levantar âncora ou içar a vela. Por outro lado, *solvo* também tem o sentido de quitar, solver ou pagar uma dívida.

¹⁰⁶ Para que o trocadilho fique explícito para o leitor, colocaremos todo o trecho e sublinharemos os dois usos do verbete *solvo*: “*Non maria emetienda: fortasse etiam ventis minantibus solves* (zarpar). *Vis reddere beneficium? Benigne accipe; retulisti gratiam, non ut solvisse* (pagado) *te putes, sed ut securior debeas.*”

- DE BENEFICIIS, Somerville, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 12 de julho de 2019.
- DESMOND, William D. *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2006.
- GAIA, Deivid Valério. *Profissionais das finanças na Antiguidade romana: os faeneratores no final da República e no início do Império*. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 22, n. 4, p. 651-660, nov/dez, 2018.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Richard Bracht. (orgs). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. Religião e os primeiros cínicos. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Richard Bracht. (orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 59 – 93.
- GREATEST OF ALL TIME, Peter T. Struck. LAPHAM'S NEWSLETTER. Disponível em: <<https://www.laphamsquarterly.org/roundtable/greatest-all-time>>. Acesso em: 11 de novembro de 2019.
- GREEN, Vivian. *A loucura dos reis: Histórias de poder e destruição, de Calígula a Saddam Hussein*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006
- HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Trad: Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- INWOOD, Brad. *Reading Seneca*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.
- LONG, A. A. *Stoic Studies*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.
- NENOVA, Stella. *Sport In Antiquity: Ancient Greek And Roman Ball Games*, 2016. Disponível em: <<http://www.ancientworldalive.com/single-post/2016/06/11/Sport-in-Antiquity-Ancient-Greek-and-Roman-Ball-Games>>. Acesso em: 03 de setembro de 2019.
- POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale, volume secundo*. Trad. Ottone de Gregorio. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1967.
- REALE & ANTISERI, Giovanni & Dario, D. *História da Filosofia – vol 1*. São Paulo: Paulus, 2003.
- REARDON, Gail. **Ignoble robbers: bandits and pirates in the Roman World**. 1997. 256 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Tasmania, Hobart, 1997.
- REGUM ET IMPERATORUM APOPHTEGMATA, Frank Cole Babbit (ed). Somerville, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 30 de agosto de 2019.
- REGUM ET IMPERATORUM APOPHTEGMATA, William W. Goodwin (ed). Somerville, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 30 de agosto de 2019.
- SAMPAIO, Rodrigo de Lima Vaz. *A capacidade patrimonial na família romana: peculia e patria*. **R. Fac. Dir. Univ. São Paulo**, São Paulo, v. 106/107, p. 85-107, dez/jan, 2011/2012.
- SÊNECA, *Lúcio Aneu Sêneca*: Sobre os Benefícios, Livro Primeiro. Trad. George Felipe Bernardes Barbosa Borges e Brenner Brunetto Oliveira Silveira. **Revista Hypnos**, São Paulo, v. 42, p. 114-154, 1º semestre, 2019.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Caloste Gulbenkian, 2009.
- SENECA. *Los Beneficios*. Trad. Cristobal Rodriguez. Buenos Aires: Editorial Tor, 1962.
- SENECA. *Los Beneficios*. Trad. Fernández Navarrete. Murcia: Universidad de Murcia, 2006.
- SENECA. *Moral Essays: volume 3*. Trad. John Basore. London: Heinemann, 1935.

- SENECA. *On Benefits*. Trad. Aubrey Stewart. London: Forgotten Books, 2016. SÊNECA. *Sobre a ira/ Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José E.S. Lohner. São Paulo: Penguin Companhia, 2014.
- SPINELLI, Priscilla, T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- SYRUS, P. *The Moral Sayings of Publius Syrus, a Roman Slave: From the Latin*. Trad. D. Lyman. Barnard and Company, 2014.
- THE LAW DICTIONARY. *Chirographum*, 2011. Disponível em: < <https://thelawdictionary.org/chirographum/>>. Acesso em: 08 de outubro de 2019.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. Porto: Gráficos Reunidos, LDA., 1942.
- VEYNE, Paul Marie. *Sêneca e o estoicismo*. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

DIXSAUT, Monique, *Platão e a questão da alma*. Trad. Cristina de Souza Agostini. Ed. Paulus, São Paulo, 2017, col. Philosophica, 430p.

Para a reflexão acerca do que Monique Dixsaut considera a questão mais complexa presente nos diálogos platônicos (Cf., p. 10), a autora apresenta em sua obra *Platão e a questão da alma* um conjunto de escritos que harmonicamente gravitam em torno de duas principais problemáticas: 1) a abordagem das “ações e paixões da alma”, e 2) a questão da “escolha”. Além de revelar-se um valioso estudo a ser aproveitado pelos investigadores de Filosofia Antiga, reforça a convicção de que os grandes temas da filosofia sempre têm vários ângulos interpretativos.

Ao longo dos doze capítulos, M. Dixsaut deixa transparecer a seriedade com que trata os diálogos platônicos, como sabem muitos leitores brasileiros de suas obras. Os dois grandes núcleos que subdividem os doze capítulos, isto é, a alma relacionada às “ações e paixões” – na primeira parte – e a sua ligação com a “escolha” – na segunda parte – são enquadrados no interior de um prólogo e de um epílogo que facilitam a leitura. No prólogo, tomando a corporeidade sob o duplo aspecto signo-sepulcro, a autora reforça que, na visão platônica, o corpo está longe de ser interpretado como algo intrinsecamente mau (cf. p. 28) e que ele pode ser visto tanto como “signo, na medida em que o corpo oferece à alma sua docilidade expressiva” (p. 38), quanto como “sepulcro, se a união é interiorizada pela alma a ponto que esta perca toda a lembrança e toda

a consciência de sua diferença” (p. 38). Já no igualmente significativo epílogo, ao tratar da temática da morte para a alma, ressalta que “a maneira como uma alma define a morte determina sua representação da natureza da alma, que determina, em contrapartida, a natureza própria dessa alma” (p. 400). E ainda: “a questão de sua imortalidade é sempre, em Platão, pré-requisito àquela de sua natureza” (p. 400).

Dixsaut afirma, em seus prefácios à edição francesa e brasileira (ambos presentes nessa edição da ed. Paulus), que a natureza da alma é revelada a partir de sua diversidade de potências e que, portanto, a *phusis* de uma alma se identificaria com a sua *dunamis*, uma vez que o elemento da dinamicidade lhe é absolutamente indispensável (cf. p. 16). Ademais, a questão da “escolha” não somente tem sua relevância para a temática da alma como também “não se limita à escolha de um gênero de vida” (p. 10), ensejando que “não é a liberdade de escolha que é para Platão um problema, mas sua inteligibilidade” (p. 11).

Assim, inicia-se a primeira grande da obra, detendo-se nas ações e paixões da alma, e ao longo do primeiro capítulo, buscando tratar justamente da natureza e do papel da alma na sensação, considera que “o que sente é o ser vivo inteiro [...] mas o ser vivo é vivente enquanto seu corpo está misturado de alma” (p. 69-70), isto é, a instância anímica, sendo princípio de vida, é o que faz com

que o corpo seja vivente e sensível. Transitando pelas questões relativas à memória e reminiscência no capítulo dois, ressalta-se que tanto *mnemosyne* (memória) quanto *anamnesis* (reminiscência) são indispensáveis para a compreensão das “duas memórias” platônicas, já que a primeira está ligada à capacidade de conservação do que é percebido e diz respeito à recordação das sensações, enquanto que a outra é associada à lembrança não de caráter sensorial, mas da conservação de conhecimentos, dando à alma uma primeira forma relativa de independência: memória e reminiscência são concernentes às duas faculdades anímicas distintas, cujas funções são, respectivamente, conservação e lembrança.

O capítulo três, por sua vez, versa sobre os prazeres, desejos e vida divina, em que é salientada a distinção entre a vida divina e a humana, e “a vida dos deuses serve de paradigma” (p. 111), e a vida do homem é marcada, necessariamente, pelos estados de satisfação e dor, embora uma vida não sujeita às espécies de prazeres e de dores - ligadas direta ou indiretamente às dissoluções-restaurações - é a mais divina de todas as vidas. Em última instância, a vida do homem “só pode oscilar do lado do animal ou daquele do deus” (p. 128). Dixsaut continua sua exposição fazendo um rico percurso sobre os aspectos da *philia*, no capítulo quatro, a partir de abordagens dos diálogos *Lísis* e *Leis*, finalizando a primeira parte considerando dos tipos de loucura (no capítulo cinco) e a relação entre adivinhação e profecia (no capítulo seis).

Na segunda parte, articulada em seis capítulos que são têm o fio condutor da “escolha”, é analisada a questão da temporalidade, especificamente no sétimo capítulo, que analisa sobretudo o *Timeu*

e o *Parmênides*, além de refletir acerca da “vida boa”, no oitavo capítulo, e sobre a justiça e felicidade no nono capítulo.

Já no décimo capítulo, trata da questão do mal focalizando a afirmação de Platão quanto ao mal não ser mera “ausência de bem, mas seu contrário, seu inimigo” (p. 328). Numa abordagem comparativa, tal como o bem é interpretado a partir da justa medida, do belo e do verdadeiro, também o mal, para Dixsaut, encontrar-se-ia delineado pelas três características que são opostas às do bem, isto é, desproporção, feiura e caráter enganador, desembocando, assim, na noção de que “todos os males têm como causa uma espécie de *pleonexia* e, por consequência, são todos espécies de injustiça” (p. 324).

A temática da verdadeira política conforme a natureza é tratada no décimo primeiro capítulo no qual delineiam os limites e possibilidade da ação política, bem como é explicitado o modo próprio de agir.

Por fim, o décimo segundo capítulo trata do câmbio entre mito e interpretação e expõe as ligações entre *logos*, *muthos* e verdade, quando a autora não se coloca em posição simplista que postule o *muthos* como oposto ao *logos*, tal como o falso ao verdadeiro, uma vez que a diferença entre ambos consiste no fato de que “o mito utiliza e suscita imagens sensíveis adaptadas ao domínio da representação, enquanto o *logos* só se move através de conceitos” (p. 373).

O acesso a tal obra, extensa e cuidadosa, é um ganho para os pesquisadores brasileiros da reflexão platônica.

Willian Maia Gomes Leite

Faculdade de Filosofia São Bento

willmaia98@gmail.com

NORMAS BÁSICAS DA ABNT PARA CITAÇÃO (2002) /
BASIC ABNT RULES FOR CITATION (2002)

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo:

KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. (Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo:

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at:," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on:," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

α'	→ a	(αἰτία > <i>aitía</i>)
β	→ b	(βασίλευς > <i>basileús</i>)
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i>)
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i>)
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eidos</i>)
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i>)
η'	→ ě	(ἡδύς > <i>hédýs</i>)
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i>)
ι	→ i	(ἰδεῖν > <i>ideîn</i>)
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i>)
λ	→ l	(λαός > <i>láo</i>)
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i>)
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i>)
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i>)
ο'	→ o	(οὐμία > <i>homília</i>)
π	→ p	(πίνα > <i>pinō</i>)
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i>)
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhódon</i>)
σ / ς	→ s	(ποιήσις > <i>poiēsis</i>)
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i>)
υ'	→ y	(ὑβρις > <i>hýbris</i>)
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i>)
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i>)
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i>)
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i>)

Observações:

† É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*ĕthos*) e ἔθος (*étbos*) ou ῶς (*bōs*) e ὅς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o α longo (*ā*), conforme item IV, infra.

* Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ gráfa um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anánkē*; ἄγχω → *ánkbō*.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex: ὕβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando o υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex: εὔρημα → *beúřma*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noúis*.

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *h* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *hēméra*; αἴρησις → *haiřesis*; ῥόδον → *rhódon*.

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [ˊ], o acento agudo [ˈ] e o circunflexo [˘] devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haiřesis*; μοῖρα → *moíra*.

4. Transliteração de palavras com ι (*iota*) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγορᾶ → *agonái*, κεφαλῆ → *kephalēi*, λύκω → *lykōi*.

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timáis*) ≠ τιμᾶς (*timāis*).

¹ Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.