

CONTRIBUTO PARA O ESTUDO DA RELAÇÃO ENTRE ESTOICISMO E MORAL TRADICIONAL ROMANA EM SÉNECA. A *VNIVERSI GENERIS* *HVMANI SOCIETAS E A PIETAS* *ERGA PARENTES*¹

PAULO SÉRGIO MARGARIDO FERREIRA
Universidade de Coimbra

Resumo

Com base na tentativa ciceroniana de conciliação da *uniuersi generis humani societas* com a *pietas erga parentes* e na comparação entre *to osion* grego e a *pietas* latina, procura este artigo perceber porque é em atenção ao pai que o Hércules senequiano decide prolongar a existência, quando o eurípidiano o fizera em atenção a seu amigo Teseu.

Palavras-chave: *uniuersi generis humani societas, philia, osion, pietas erga deos, patriam, parentes.*

Abstract

Taking into account Cicero's attempt to conciliate *uniuersi generis humani societas* and *pietas erga parentes* and the comparison between *to osion* and latin *pietas*, this paper aims to understand why is it through the courtesy of his father

¹ De homenagem ao Professor Doutor José Ribeiro Ferreira, que tornou possível a minha participação na tradução da obra de Marcial e por diversas vezes se mostrou disponível para me esclarecer dúvidas ou facultar referências bibliográficas, este artigo não teria sido possível sem a preciosa ajuda da Doutora Maria Teresa Nogueira Schiappa de Azevedo, especialista em Platão, que agora se aposenta e, ao longo do tempo em que lecionámos Latim, me deu valiosos e experientes conselhos de natureza científico-pedagógica.

that the Senecan Hercules decides to extend his existence, instead of, like the Euripidean Herakles, through the courtesy of his friend Theseus.

Keywords: *uniuersi generis humani societas, philia, osion, pietas erga deos, patriam, parentes.*

1. As *eupatheiai*, a *generis humani societas* e a *pietas erga parentes*

A ideia de que a emoção é uma componente fundamental dos mecanismos da razão, defendida, entre outros, por William James no século XIX, e Damásio nos séculos XX e XXI,² não constitui uma teoria completamente alheia ao modo como os estoicos encaravam as emoções: no propósito, com efeito, de desmistificar a ideia de que o termo “emoção” seria, para aqueles filósofos, invariavelmente sinónimo de “paixão”, e de que o ideal estoico passaria pela ausência, no indivíduo, de emoções, procurou Graver, em estudo de 2007, demonstrar que a psicofisiologia estoica considerava, além da existência de *affectus*, a de reacções involuntárias e, por conseguinte, refractárias a quaisquer tipos de conceptualização; a de pré-emoções, que, com a repetição, evoluíam para emoções; e a de *eupatheiai*, isto é, de respostas isentas de falsas crenças e/ou pressupostos e, ao cabo, emocionalmente positivas, como o temor respeitoso, a reverência, a alegria, o regozijo, certos tipos de amor e de amizade, de anseio e de desejo.³

Depois de, com base na conjugação de um critério temporal (“present”, “in prospect”) com um ético-moral (“good”, “evil”), ter distinguido, das emoções sentidas pela maioria das pessoas (“delight”, “desire”, “distress” e “fear”), as que *sapientes* e sensatos costumavam experienciar (“joy”, “wish”, “caution”), procedeu Graver à discriminação, a partir de Diógenes Laércio 7.116 e de Pseudo-Andronico, *De Affectibus* 6 (SVF 3.432), e no âmbito do segundo grupo de géneros referidos, das seguintes espécies:⁴

² Damásio 2001, 22^a ed.: 14.

³ Graver 2007: 2ss.

⁴ Graver 2007: 54, 58 (quadro), 59 e 232 n. 48.

<p>Genus JOY</p> <p>enjoyment (<i>terpsis</i>): joy befitting the surrounding advantages</p> <p>cheerfulness (<i>euphrosyne</i>): joy in the sensible person's deeds</p> <p>good spirits (<i>euthymia</i>): joy in the management or self-sufficiency of the universe</p>	<p>Genus WISH</p> <p>good intent (<i>eunoia</i>): a wish for good things for another for that person's own sake</p> <p>goodwill (<i>eumeneia</i>): lingering good intent</p> <p>welcoming (<i>aspasmos</i>): continuous good intent</p> <p>cherishing (<i>agapesis</i>): [definition missing]</p> <p><i>Here also belongs:</i></p> <p><erotic love (<i>eros</i>): an effort to form a friendship, through perceived beauty.></p>
	<p>Genus CAUTION</p> <p>moral shame (<i>aidos</i>): caution against correct censure</p> <p>reverence (<i>hagneia</i>): caution against misdeeds concerning the gods</p>

Em *Ep. 78.1-2* recorda Séneca que, apesar de a ameaça de tuberculose e a extrema magreza o terem levado, na juventude, a ponderar a hipótese de se suicidar, de semelhante propósito se vira demovido pela lembrança da idade de seu querido pai, do desejo do ancião de que continuasse a viver, e, ao cabo, pela ideia de que, em certas circunstâncias, continuar vivo é manifestação de coragem. Se se tiver em conta que, no *Hercules furens* de Eurípides, a decisão do protagonista de permanecer vivo era fruto de uma concessão à preocupação de seu amigo Teseu, não será de excluir a hipótese de, para a decisão de Hércules de, em atenção ao pai Anfítrio, continuar a viver, muito ter contribuído a interferência da moral tradicional romana. Importa, com efeito, não esquecer o modo como o *pius* Eneias salva, do incêndio troiano, o pai, o filho e os penates. Do exemplo da *pietas* da personagem virgiliana se socorre, de resto, Séneca, em *Ben. 3.37.1*, para mostrar não só que um filho pode ser benfeitor do pai, mas também que pode ultrapassar os benefícios concedidos pelo pai.

Tal é a preocupação de Paulina com o estado de saúde do Filósofo e a insistência no sentido de se dirigir à casa de campo de Nomento para se restabelecer do acesso de febre que dele tomara conta, que Séneca acaba por ceder e justificar deste modo a sua decisão (*Ep. 104.3*): *Indulgendum est enim honestis affectibus.* «Há que respeitar os afectos nobres.»

Ainda que se possa ver nas palavras citadas ou no sucesso ocorrido com o pai manifestações da *eunoia*, referida por Laércio e Graver e definida

por Pseudo-Andronico, a verdade é que, do confronto dos sucessos considerados com, p. ex., *Dial.* 6.10.1ss. – onde os filhos aparecem a par dos cargos, das riquezas, dos amplos átrios, dos vestíbulos repletos de clientes não admitidos, de um nome ilustre, de uma mulher distinta e formosa, como luxos que uma entidade superior nos emprestou e, a qualquer momento, pode reclamar –,⁵ talvez seja possível depreender certa tensão entre, de um lado, uma ortodoxia estóica, que, apesar de ver no *pneuma* o meio pelo qual as características hereditárias se transmitem de geração em geração, situa os laços familiares na categoria de indiferentes que não devem condicionar o tratamento a dar a qualquer homem, e, do outro, a moral tradicional romana, que tanto valorizava a *pietas erga deos, patriam et parentes*.

A dificuldade em conciliar a indiferença relativamente a laços familiares com a tradicional *pietas* romana ainda se torna mais visível em, p. ex., Cícero, *Off.* 4.12, onde, além de não ser clara a ordem dos deveres – uma vez que, se a preocupação do homem com o seu semelhante aparece referida à cabeça, já o desejo do homem de participar cívica e politicamente na vida da sua cidade ocorre entre uma alusão ao amor especial pelos descendentes e outra à necessidade de encontrar meios de subsistência para si e para os seus dependentes –, não se percebe como se pode justificar, à luz da razão, a inclinação do homem para o seu semelhante e a proximidade relativamente aos descendentes, uma vez que, no reino dos animais irracionais, também encontramos grupos de indivíduos da mesma espécie e a preocupação dos mais velhos com os mais novos pelo menos durante certo período da vida dos últimos.

2. A definição da *uniuersi generis humani societas* e a ordem dos deveres

Depois de ter considerado, entre as diferenças do homem relativamente aos animais irracionais, o uso da razão e a consequente capacidade de discernir as causas das coisas, de estabelecer aproximações analógicas e de prever sucessos futuros, continuou Cícero a reflectir sobre os denominadores comuns a toda a sociedade do género humano (*in uniuersi generis humani*

⁵ De teor próximo do passo considerado é *Dial.* 11.10.1ss., onde Séneca recomenda a Políbio que não encare a morte do irmão como uma injustiça, mas veja o tempo com ele passado como um favor que lhe foi temporariamente concedido por quem de seu irmão era senhor e, há pouco, lho havia levado.

societate,⁶ *Off.* 1.16.50): *Eius autem uinculum est ratio et oratio quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate*; “Desta, com efeito, o vínculo é a razão e a palavra que, pelo ensino, pelo estudo, pela capacidade de comunicar, de discutir, de julgar, concilia entre si os homens e os associa numa espécie de sociedade natural.”

É, por conseguinte, devido à ausência da faculdade da linguagem por palavras que os animais, embora dotados de coragem, não possuem sentido de justiça, de equidade e de bondade. Em seguida alude Cícero à necessidade de, nos casos devidamente regulamentados, se observarem as leis do direito civil, e de, nos demais e em conformidade com a máxima grega *amicorum esse communia omnia*, se respeitar o carácter comunitário dos bens que a natureza pôs à disposição do Homem. Com base em Énio, fr. XXIX (13), 366-8 R², que cita, prescreve Cícero que ao desconhecido se conceda quanto possa ser outorgado sem prejuízo para o dador, e inclui, entre estes bens, a água corrente, o fogo, um bom conselho. Alegados, no entanto, os escassos recursos de quem dá e as muitas necessidades de quem recebe, interpreta o primeiro hemistíquio do terceiro verso eniano (*nihilo minus ipsi lucet*, “em nada brilha menos para si próprio”) como a justificação para sermos generosos com os nossos (*ut facultas sit qua in nostros simus liberales*. 1.16.52). Mas Énio não é um filósofo estoíco.

Após tecer considerações sobre os diversos factores de distinção das várias comunidades, sobre a superioridade da que se baseia na pertença à mesma cidade e sobre a que se funda nos laços familiares, sobrepõe-lhes Cícero a que considera a mais nobre e sólida de todas: a das pessoas de bem, que se parecem moralmente e se encontram ligadas pela amizade (*Sed omnium societatum nulla praestantior est, nulla firmior quam cum uiri boni moribus similes sunt familiaritate coniuncti*; 1.17.55). Esta comunidade torna-nos amigos de quem nos parece dotado de beleza moral, e, embora todas as virtudes contribuam para a configuração do referido estado, são sobretudo a justiça e a generosidade que atraem as pessoas (*tamen iustitia et liberalitas id maxime efficit*, 1.17.56).

Nihil autem est amabilius nec copulatius quam morum similitudo bonorum; in quibus enim eadem studia sunt, eadem uoluntates, in iis fit ut aequa quisque altero delectetur ac se ipso, efficiturque id quod Pythagoras uult in amicitia, ut unus fiat ex pluribus. Magna etiam illa communitas est

⁶ Sigo a lição de Testard 1965-1970: I 129.

quae conficitur ex beneficiis ultro et citro datis acceptisque; quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt, firma deuinciuntur societate. “Nada, porém, é mais agradável e congregador do que a semelhança dos bons costumes; pois naqueles que têm as mesmas preocupações, as mesmas vontades, sucede que cada um encontra no outro o mesmo encanto que em si mesmo e daí resulta o que deseja Pitágoras na amizade: que muitos se tornem apenas num homem. Grande é ainda aquela comunidade que se realiza completamente com os benefícios num e outro sentido dados e recebidos; que, recíprocos e reconhecidos, entre aqueles que os trocam, estabelecem relações sólidas.”

Para se compreender a origem e a verdadeira dimensão da expressão estóica *uniuersi generis humani societas*, vale a pena seguir a pista que o próprio Cícero nos dá no passo citado e em *Leg.* 1.34, quando atribui a Pitágoras a origem da máxima de que, entre amigos, todos os bens são comuns. Já Timeu de Tauroménio, de acordo com Diógenes Laércio 8.10, o havia identificado como o autor da referida máxima, e afirmado φιλίαν ισότητα. Καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἐν ποιούμενοι, “que a amizade é igualdade. E os seus discípulos punham todos os seus bens em comum.”⁷ O mesmo faziam, de resto, os Espartanos.

À máxima recorreu o cínico Diógenes para, através de um silogismo, demonstrar que os deuses tudo partilham com os *sapientes* (Diógenes Laércio 6.72): πάντα τῶν θεῶν ἔστι· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν. “Tudo é dos deuses; amigos dos sensatos são os deuses; comuns são as coisas dos amigos; tudo então pertence aos sensatos.”

Em Platão, *Lys.* 214a ss., a propósito da teoria, baseada em Homero e defendida por Empédocles e outros fisiocratas, de que “sempre a divindade impele o igual para o seu igual” (trad. Oliveira 1990, 2^a ed.: 15 e 69), não admite Sócrates a amizade entre bons, e, considerada a possibilidade de a parte má do ‘nem mau nem bom’ ser a causa eficiente do amor do intermédio pelo bem, acaba, para eliminar essa interdependência entre o mal e o bem, por introduzir o conceito de *epithymia* ‘desejo’, que decorre da sensação de

⁷ Iamblico, *VP* 29.162, corrobora a ideia de que Pitágoras defendia a ‘φιλότης ισότης’; Aulo Gélio 1.9 observa que os pitagóricos formavam uma comunidade unida como acontecia naquela antiga associação que no direito romano se chamava *ercto non cito* “herança indivisa”; Donato e São Jerónimo, *Ad Ruf.* 3.39, confirmam a origem pitagórica da máxima.

endeia ‘carência’ e faz o homem tender para o que cuida afim (*oikeion*), que, por sua vez, tanto pode ser o *summum bonum* como outro homem. Estabelecida a correspondência entre igual e afim, volta-se ao problema da amizade entre iguais e chega-se, à boa maneira sofista, à aporia final.

Se, em *Lg.* 5.739b, sustenta Platão que as melhores leis são aquelas em que o provérbio em apreço encontra a mais perfeita realização em todo o estado, já, na Cidade Ideal, deparamos com o princípio de que mulheres, casamentos e procriação devem ser comuns entre amigos (*R.* 423e-424a). Em contraste com a prática estabelecida de as uniões entre mulheres e homens serem negociadas pelos respectivos pais, defende Sócrates, em *R.* 449c ss., o recurso ao sorteio para se encontrarem os nubentes de cada *hieros gamos*. Com a eugenia em vista, não só admite a possibilidade de se viciarem os sorteios – de modo a que, de um lado, se encontrem homens e mulheres superiores, e, do outro, os inferiores –, como também, posta completamente de parte a *philia*, aceita a liberdade de matrimónios para o guerreiro valente e a consequente geração da maior descendência possível (468c, cf. 460b); o infantício dos filhos dos homens inferiores (460c, cf. 461c); a abolição do tabu do incesto e, mediante aprovação da Pítia, as uniões entre irmãos e irmãs (461e; a hipótese é liminarmente recusada em *Lg.* 838b-c); a proibição, em tempo de guerra e para que não descure a defesa da Cidade, de o guerreiro ir além do toque ou do beijo, e a obrigatoriedade de qualquer alvo das referidas manifestações de afectividade as aceitar (468b-c).

Depois de notar a redução platónica de *eros* a *ta aphrodisia* e as contradições subjacentes à tentativa de conciliação do conceito de eros individualista, predominantemente homoerótico e isento de consumação, com outro social e até de *physis*, que nele valoriza apenas o “instinto de geração”, concluiu Schiappa de Azevedo: “É certo que outras componentes sociológicas concorrem para esta solução, nomeadamente a tentativa de extinguir todo e qualquer individualismo que possa conduzir a dissensões e discórdias entre os guardiões (462b-c). Em resultado, pois, destas diversas vertentes, a família é abolida ou, se se preferir dizer com Popper, constitui-se uma vasta família comunitária onde todos os membros de uma mesma geração são irmãos e os pais, avós, filhos e netos se distinguem por um parentesco já não biológico mas social.”⁸

⁸ Schiappa de Azevedo 1996: 172.

A propósito da distinção entre, de um lado, os que estão apaixonados por si próprios e tudo fazem em proveito próprio, e, do outro, os que apenas têm em vista a nobreza da acção praticada e o amigo que beneficia com essa mesma acção, sustenta Aristóteles, em *EN* 9.8. 1168b5-6, “que é a partir do amor por si próprio que todas as disposições de afeição e amor se estendem depois também aos outros” (ἀπ' αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ὄλλους διήκει.⁹) e que se poderão entender provérbios tradicionais como “uma só alma (entre amigos)” (“μία ψυχή”, cf. Eurípides, *Or.* 1046), “bens de amigos, bens comuns” (“κοινὰ τὰ φίλων”), “amizade é igualdade” (“ισότης φιλότης”) e “o joelho está mais próximo do que a canela” (“γόνυν κνήμης ἔγγιον”). Da forma *philautos*, entendida em sentido depreciativo (“amor próprio”), isto é, no das pessoas que apenas procuram dinheiro, honrarias, prazeres do corpo e, ao cabo, re jubilam com as paixões e a parte da alma humana incapacitante da razão, distingue Aristóteles a de *philautos* no sentido de “amor por si”, ou seja, o estado de quem procura realizar acções justas, ou sensatas, ou outras que traduzam a excelência, e, no fundo, se concede os bens mais nobres e supremos que existem. “Ter domínio de si” significa, ainda segundo o Estagirita, dominar o “poder de compreensão” de si enquanto ser humano, agir voluntariamente de acordo com as disposições do sentido orientador e divergir dos animais irracionais que apenas contam com a percepção.

Quer isto dizer que, conforme sustenta Stern-Gillet, “the *philautia* in the commanding sense, which signals the smooth operation of practical reason, is nothing less than virtue experienced by the virtuous from within.”¹⁰ Na prática, traduz-se isto, como observa ainda Aristóteles, na capacidade de tomar as melhores decisões, de agir em conformidade com o seu poder de compreensão, em prol dos que ama, da sua pátria, eventualmente com o sacrifício pessoal; de abdicar, pela glória de um feito, de dinheiro, honrarias; de preferir, a uma vida longa e miserável, uma curta mas em intensa alegria; de escolher a morte pelos outros e uma glória magnífica; de renunciar, em prol do amigo, a riquezas, honrarias e cargos públicos, e, em contrapartida, manifestar nobreza de carácter e alcançar a glória; de escolher para si, em todas as ocasiões dignas de louvor, uma maior parte de glória.

⁹ Lição grega de Bywater 1894: 190, e trad. de Caeiro 2004: 217.

¹⁰ Stern-Gillet 1995: 82.

Mas precisará uma pessoa assim, bem-aventurada e auto-suficiente, de amigos?

Em resposta a esta pergunta, diz Aristóteles que, dos bens exteriores, são os amigos os supremos, pelo que será absurdo não os incluir entre os que cada um concede a si próprio (*EN* 9.9.1196b8-10). Além disso, se o amigo se caracteriza, não tanto por receber benefícios de outrem, mas sobretudo por lhe fazer bem, então é mais belo – observa o Estagirita – conceder benefícios a amigos do que a estranhos (10-14). Se quem está em situação difícil precisa de um amigo para o apoiar, quem passa por um bom momento também necessita de alguém com quem o partilhar (13-16). O Humano, ainda segundo Aristóteles, está implícito no outro e naturalmente predisposto a viver em sociedade (18-19). A felicidade é uma actividade ou a activação de uma possibilidade, pelo que, embora o que pertence ao bem-aventurado lhe dê prazer, tem tendência para se regozijar com as belas acções dos outros, isto é, de amigos (1169b30-1170a4).

Em *Pol.* 2.5.26-31, defende Aristóteles a conciliação da posse individual de bens com a utilização comum desses mesmos bens.

Ao provérbio recorreu Teofrasto para demonstrar o carácter comum dos amigos dos amigos [*εὖ μὲν εἴπε Θεόφραστος* (fr. 75) ὡς ‘εὶ κοινὰ τὰ φίλων ἔστι, μάλιστα δεῖ κοινοὺς τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους.’ Plutarco, *Moralia (De fraterno amore)* 490e]. O princípio foi ainda adoptado por Epicuro e, segundo R. von Scheliha, resumido nestes termos por Oliveira, “em vários *thiasoi*, espécie de confrarias que agrupavam as propriedades dos seus membros”.¹¹

Seguramente inspirado em Menandro, fr. 10 Koerte, recorre Micião, em Terêncio, *Ad.* 803-4, ao ditado para acalmar Démea e justificar o envolvimento do sobrinho Ctesifão nos desmandos de Ésquino.

Sem a preocupação de ser exaustiva, procurou esta resenha mostrar que à tradição filosófica remonta a ideia de que a partilha de bens é um pressuposto fundamental para a criação de uma comunidade que, baseada na *philia*, busca a *sophia*; uma comunidade que partilha a dor, os amigos e até a educação dos familiares.

Mas, num plano muito prático, digamos assim, ainda distingue Cícero, dos benefícios que podem ser trocados entre familiares, os que o são entre amigos (*R.* 1.17.58): *Quam ob rem necessaria praesidia uitae debentur His maxime quos ante dixi; uita autem uictusque communis, consilia,*

¹¹ Oliveira 1980: 58 e 94 n. 32.

sermones, cohortationes, consolationes, interdum etiam obiurgationes in amicitiis uigent maxime, estque ea iucundissima amicitia quam similitudo morum coniugauit. “Por esta razão se deve a necessária protecção da vida aos que acabei de indicar; mas para a comunidade de existência e de género de vida, para os projectos, as conversas, os incentivos, os reconfortos e por vezes mesmo os reparos, é entre amigos que se estabelecem sobretudo, e a amizade mais agradável é a que foi travada pela semelhança moral.”

Esclarece ainda Cícero que há deveres que nos ligam mais a uns do que a outros: em caso de colheita agrícola, mais depressa prestaremos ajuda a um vizinho do que a um irmão ou um amigo; mas, em processo judicial, é o irmão ou o amigo quem mais depressa contará com o nosso apoio.

Em *Off. 1.17.53*, reflecte Cícero sobre a existência de diversos níveis da sociedade humana (*Gradus autem plures sunt societatis hominum.*), e, passados em revista os mais variados denominadores comuns que poderão estar na base das diferentes comunidades (raça, nação, língua, cidade), sustenta que o mais forte é o que consiste em pertencer à mesma cidade, por quanto os conterrâneos frequentam os mesmos espaços públicos (foro, templos, pórticos, ruas) e estão sujeitos às mesmas instituições (*leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae.*). Mas, em *Rep. 6.16*, já o Arpinate sustentara que, devendo ser grande a *pietas erga parentes*, maior ainda deveria ser a *erga patriam*. Importa perceber porquê.

A resposta já Cícero a deixara antever em *Off. 1.17.53-5*: *Artior uero colligatio est societatis propinquorum; ab illa enim immensa societate humani generis in exiguum augustumque concluditur. Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrionorum sobrinorumque qui cum una domo im capinon possint, in alias domos tamquam in colonias exeunt. Sequuntur conubia et affinitates ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et suboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio et benevolentia deuincit homines et caritae; magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, iisdem uti sacris, sepulcra habere communia.*

“Mais restrito é, na verdade, o liame da sociedade familiar: partindo, com efeito, da sociedade imensa do género humano é a este laço estreito que

se chega. Como, na verdade, existe na natureza este traço comum a todos os seres animados, o de terem o desejo de procriar, a primeira forma de organização social consiste no próprio casamento, depois nos filhos; em seguida é uma só casa e todas as coisas comuns. Ora aqui está o princípio da cidade e como a incubadora da república. Seguem-se os laços fraternais, depois os dos primos direitos e dos descendentes dos primos e quando uma só casa os não pode comportar todos, vão para outras casas como em colónias. Seguem-se os casamentos e os parentescos por aliança, e mais numerosos se tornam os parentes. Esta extensão e a descendência são a origem das repúblicas. Ora a comunidade de sangue une os homens por laços de benevolência e afecto: é grande coisa, com efeito, possuir os mesmos monumentos ancestrais, celebrar os mesmos cultos, ter sepulturas comuns.”

Do confronto da ordem ciceroniana dos deveres com Aristóteles, *EN* 12.1162^a16-19, onde, aos benefícios concedidos pelo homem ao estado, se sobrepõe a relação entre marido e mulher, e, ao cabo, os deveres do homem para com a família (Ἄνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἀνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἡ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις.), facilmente se depreende a interferência de um contexto político diverso: enquanto, ainda no rescaldo da Guerra do Peloponeso e a acompanharem a transição da Comédia Antiga, via Intermédia, para a Nova, as palavras do Estagirita reflectem uma progressiva desvalorização dos temas políticos, que acompanham a secundarização do papel da cidade de Atenas na vida grega, e, em proporção inversa, o progressivo incremento da reflexão sobre temas familiares e, por conseguinte, mais universais – já o passo do Arpinate é o de um político empenhado na criação, desenvolvimento e organização de uma república sólida. Importa ainda notar que Cícero recorre ao factor da proximidade para justificar a benevolência e o afecto entre os membros de determinada família.

3. A *pietas erga parentes* à luz da moral tradicional grega

Embora o contexto epocal possa ser uma boa justificação para o facto de o Hércules senequiano continuar vivo em atenção ao pai, importa, antes de prosseguirmos esta via de reflexão, tentarmos perceber se, além da diferença entre os modos como o Estagirita e o Arpinate encararam o lugar dos deveres familiares entre os homens, haveria outras entre a devoção grega e a romana.

Oliveira situa, no domínio da *philia* familiar, a cedência de Meleagro, em Homero, *Il.* 9.590-6, à argumentação e aos rogos de sua esposa para que entre em combate; o carácter persuasivo do argumento de Deífobo de que, para ajudar Alcátoo, cunhado de Eneias (*Il.* 13.463-9), deve o último lutar; o recurso ao exemplo de Orestes para se instar Telémaco a vingar Ulisses (p. ex., em *Od.* 1.298-300).¹²

No tocante à figura de Eneias, embora Vénus admita, em *Il.* 5.376s., p. ex., que seu filho lhe é mais caro do que qualquer outro interveniente na Guerra de Tróia, a verdade é que, da devoção filial do herói quer pela deusa sua mãe quer por seu pai Anquises, se não vislumbra qualquer indício nos poemas homéricos. Ao séc. V a.C. remontaria, conforme observa Rocha-Pereira, a ligação ao herói, “levando o pai aos ombros” (fr.373 Pearson = 373 Radt), do traço da devoção filial.¹³ A referida investigadora ainda admite a possibilidade de ter sido Helanico, historiógrafo do mesmo século, a introduzir na lenda o simultâneo salvamento dos Penates de Tróia; e observa que, se o primeiro traço se encontra documentado em cerca de setenta vasos de proveniências diversas, dos quais vinte e um etruscos, e na estatueta de Veios (actualmente em Roma, Museo di Villa Giulia), já o segundo pode ser visto no escaravelho etrusco de Luynes, de c. 490 a.C. Do exposto, parece, por conseguinte, legítimo perguntar em que consiste a novidade da *pietas* romana.

Se, aos exemplos referidos por Oliveira, acrescentarmos, entre outros, o de Glauco, que, em *Il.* 6.207-10, a Diomedes declara ser filho de Hipóloco e que seu pai lhe recomendara que fosse valente e superior a todos os outros, de modo a não desonrar a linhagem paterna; ou o de Aquiles, que, instado pelo súplice Príamo, chora não só o facto de estar longe do idoso pai, as humilhações que este tem de passar e o sofrimento que a sua morte prematura causará a Peleu, mas também a morte de Pátroclo (*Il.* 24.486ss.) – facilmente percebemos como, na sociedade aristocrática homérica, podia a devoção filial funcionar como um estímulo para que o jovem alcançasse a *arete* e a correlativa *time* (cf. *Il.* 12.310-21), e, ao mesmo tempo, que a Homero remonta a proximidade entre os deveres para com os pais e os que têm por alvos os amigos.

Esta íntima relação, ausente embora da *Oresteia* esquiliana – onde Pílades se afigura como o representante de Apolo –, é assaz evidente no

¹² Oliveira 1990, 2^a ed: 32 n. 1.

¹³ Rocha-Pereira 2009, 4^a ed.: 261.

Orestes de Eurípides, que conjuga o recurso aos conceitos de *osios* ‘santo’ e ‘piedoso’, e *anosios* ‘ímpio’ e ‘impiedoso’ – para alcançar, por meio de estrutura circular, coesão e unidade –, com uma adaptação da máxima pitagórica supracit. de que, entre amigos, todos os bens são comuns. Assim, começa Menelau por dizer, em 374, que Orestes ousou ἀνόσιον φόνον, lit.: “um ímpio assassínio”, ou, na tradução de Seiça 2007: 97, “tão terríveis desgraças”; em 481, é Tíndaro quem, por meio de sinédoque, se refere a Orestes como ἀνόσιον κάρα (lit.: “cabeça ímpia”; trad. Seiça 2007:106: “criatura ímpia”); em 546-7, confessa-se Orestes ímpio pela morte da mãe, mas piedoso por ter vingado o assassínio do pai (ἐγὼ δ’ ἀνόσιός εἰμι μητέρα κτανόν, / ὅσιος δέ γ’ ἔτερον ὄνομα, τιμωρῶν πατρί.); em 595, diz a Tíndaro que foi em obediência a Apolo que matou Clitemnestra e que, por isso, ao deus se deve atribuir a impiedade (ἐκεῖνον ἡγεῖσθ’ ἀνόσιον καὶ κτείνετε·); depois de, perante a perdição de Orestes e de Electra, resoluto dizer (735): Συγκατασκάπτοις ἀν ἡμᾶς· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.: «Pois partilharemos a ruína, já que são comuns as desgraças entre os amigos.» (Trad. de Seiça 2007: 114) – conclui Pílades, em 767, que, após ter compactuado com Orestes no matrício, é, por seu próprio pai, Estrófio, encarado como ἀνόσιον ‘ímpio’; em 936 e em sua defesa, disse Orestes, segundo o Mensageiro, que, se fosse justo (*osios*) as esposas matarem os maridos, os Argivos que se preparassem para morrer ou para se tornarem escravos das mulheres; e o círculo fecha-se em 1213, quando Orestes diz de Hermíone que é σκύμνον ἀνοσίου πατρός, “filha de um pai ímpio” (trad. Seiça 2007: 142), isto é, de Menelau e, ao cabo, do tio de Orestes e Electra que, com “cinismo acomodático” – para empregar a expressão de Lourenço –,¹⁴ se preparava para assistir confortavelmente à punição de Orestes e juntar, ao trono de Esparta, o de Argos.

Das palavras de Pílades, duas são as hipóteses de interpretação que se apresentam: ou, como em outras tragédias de Ésquilo e de Eurípides,¹⁵

¹⁴ Lourenço (2004) 148.

¹⁵ Como Heródoto 2.114, 2.119 e 4.154 empregara *osios* em frases negativas ou no composto com prefixo de negação (*anosios*), para dar conta da natureza sacrílega ou ímpia de determinadas acções e comportamentos, assim fez Ésquilo, *Th.* 551 (ἀνοσίοις κομπάσμασιν); Eurípides, *Cyc.* 693 (ἀνοσίου δαιτός), *Med.* 607 (Jasão sobre Medeia: ἀρὰς τυράννοις ἀνοσίους), 1305 (Coro sobre o infanticídio: ἀνόσιον φόνον), *El.* 926 (Electra a Egisto, sobre o casamento deste com Clitemnestra: ἀνόσιον.... γάμον), *HF* 323, 1210 e 1233 infracit., *Or.* 374, 936 supracit. O uso dos termos para designar quem pratica acções de

emprega o autor a forma composta para designar quem comete determinada ofensa a qualquer pessoa e/ou divindade, ou, conforme se depreende das demais ocorrências do termo na peça, a ele recorre o Trágico num contexto de crime exclusivamente familiar, onde a amizade entre Orestes e Pílades e a promessa de casamento do segundo com Electra fazem o filho de Estrófio sentir-se praticamente membro da família dos dois irmãos.

Situação cómica que, como a trágica de Orestes, reflecte sobre a relação entre filhos e pais é a de Fidípides, que, em *Nu.* 1321, depois de agredir o pai, o procura convencer de que agiu correctamente e que o mesmo sucederia se tivesse batido na mãe. Mas, além das diferenças entre o tratamento dado por Orestes a Clitemnestra (morte) e o que Fidípides dá a Estrepsíades (pancada), deparamos com a presença, na comédia, do tema da educação, ausente no mito, e, na versão de Eurípides, o uso sério de argumentação sofística, em contraste com a sua utilização paradoxal e comicamente exagerada na cena aristofânica.

Se, no entanto e à luz das dúvidas lançadas pela *Electra* eurípidiana sobre a verosimilhança e a coerência da cena do reconhecimento de Orestes por Electra nas *Coephoroi* de Ésquilo, se encarar a intervenção *ex machina* de Apolo no *Orestes* de Eurípides como uma paródia da defesa que o deus homónimo esquiliano faz de Orestes nas *Eumenides*, ou do voto de qualidade de Atena na solução do eventual empate técnico entre os jurados, facilmente se percebem as afinidades entre Eurípides e o Fidípides que, de Ésquilo, dizia que era “o primeiro em... alarido, incoerência, impedância e

ambos os tipos referidos parece uma extensão da referida acepção, que, dos três autores referidos, apenas se encontra em Ésquilo, *Th.* 611, e Eurípides, *Cyc.* 26 (Κύκλωπος ἀνοσίου), 348, 438, *Hec.* 852 (ἀνόσιον ξένον), 1235 (Hécuba para Agamémnon, sobre Polimestor: οὗτ' εὐσεβή γὰρ οὗτε πιστὸν οἵς ἐχοῦν, / οὐχ ὅσιον, οὐ δίκαιον εὖ δράσεις ξένον); *El.* 645 (Ancião sobre Clitemnestra: ἀνόσιος γυνή), 683 (Orestes sobre Egisto: ἀνοσίους μάστορας); *HF* 255, 567, 1282, 1302 *infracit.*; *Hel.* 1054 (Helena sobre Teoclímeno: πρὸς τὸν ἀνόσιον), *Ph.* 609^a (Polinices a Etéocles: ἀνόσιος πέφυκας.); *Or.* 481, 546-7, 595, 767, 1213 *supracit.*; *Ba.* 613 (Corifeu sobre Penteu: ἀνδρὸς ἀνοσίου); *IA* 1318 (Ifigénia sobre o seu sacrifício e sobre seu pai: σφαγάισιν ἀνοσίοισιν ἀνοσίου πατρός). Quanto às ocorrências de *osios* em frases negativas de Heródoto, além de aparecerem no referido contexto, ainda se registam em outros que exprimem escrúpulo religioso na identificação nominal de determinadas divindades (2.61, 2.86, 2.170), ou simplesmente indicam a proibição de certos comportamentos ou actos em rituais (2.81, 6.81, 8.37).

pretensionismo” (trad. Magueijo 2006: 442; πρῶτον.... – / ψόφου πλέων, ἀξύστατον, στόμφακα, κρημνοποιόν.)

E se a referida paródia visar fazer notar, nos deuses, os vícios característicos dos humanos e, ao cabo, decorrer do ceticismo eurípidiano relativamente à preocupação das divindades com o bem do homem, não andará este Trágico distante do Sócrates da comédia aristofânica, que, perante o juramento de Estrepsiades pelos deuses, haveria de dizer (247-8): Ποίους θεοὺς ὄμει σύ; πρῶτον γὰρ θεοὶ / ἡμῖν νόμισμ’ οὐκ ἔστι. “Juras pelos deuses?... Quais deuses?... Para já, deuses é moeda que não usamos cá na casa” (trad. Magueijo 2006: 349). Também Meleto, de acordo com o *Euthyphro* platónico, haveria de acusar Sócrates de andar a corromper a juventude e a criar deuses, de não acreditar nos antigos e, ao cabo, de impiedade.

Como, no referido diálogo platónico, se encontram Meleto e Sócrates nas imediações do Pórtico Real, e o primeiro, por cuidar saber o que é piedoso, vem denunciar o pai por ter deixado agrilhoado, à fome e ao frio, um dos seus mercenários que, por sua vez, acabou por morrer e havia assassinado um servidor da família do jovem queixoso, Sócrates desafia Éutifron a definir o conceito de *to osion*.

Interrogado sobre se a primeira vítima pertence à sua família, responde Éutifron que isso não devia ser tido em conta, pois o que está em causa é o acto em si, que, aos olhos dos deuses, é ímpio. Em abono da sua teoria, invoca o exemplo de Zeus, que agrilhou seu pai, por este ter devorado os filhos, ou o de Crono que mutilou o pai, Úrano. Depois de considerar a hipótese de piedoso ser o que agrada aos deuses, e de afirmar que se não pode chegar a conclusões unâimes sobre o que é o justo e o injusto, o belo e o feio, o bem e o mal, contrapõe Sócrates que nem os deuses estão de acordo no tocante aos referidos assuntos, pois se Zeus e Hefesto, p. ex., veriam com bons olhos a denúncia de Éutifron, o mesmo não sucederia com Úrano, Crono e Hera. Se pensarmos bem, é o que sucede no julgamento de Orestes, quando se opõem divindades antigas e defensoras da punição de crimes de derramamento de sangue familiar a divindades mais recentes que defendem a punição de qualquer assassinio. No fundo, indicia o passo as reservas de Sócrates relativamente a uma concepção religiosa que fazia das divindades seres com qualidades e vícios comuns aos mortais.

Propõe Sócrates que se encare piedade como uma parte da justiça, e Éutifron define a primeira como os cuidados a ter com os deuses, ao passo que a restante parte da segunda diz respeito aos que têm os homens por

alvo (12e e 13b). Interrogado sobre o tipo de cuidados referidos, esclarece Éutifron que são os mesmos que os escravos têm com os senhores, uma colaboração traduzida em preces e sacrifícios que salvem famílias e cidades, e respeito, honras e atitudes agradáveis (13d, 14b, 15a). Acaba, no entanto, por chegar à conclusão de que ser santo, ou piedoso, e ser amado pelos deuses são a mesma coisa. Ora esta ideia já havia sido refutada, quando Sócrates havia demonstrado que ser amado era uma consequência de se ser santo e não o contrário (10e).

Embora o diálogo encerre com a típica aporia dos diálogos platónicos, a verdade é que, se as ideias veiculadas por Éutifron reflectirem a *communis opinio* que na cultura grega circulava sobre *to osion*, facilmente se percebe que a relação entre filhos e pais não passava de apenas um dos campos em que se poderia reflectir o referido conceito, que, numa perspectiva mais abrangente, se centrava sobretudo na relação do homem com os deuses. Não será, de resto, por acaso que do termo se socorrera Eurípides, no *Hercules Furens*, para fazer de Lico uma réplica, em ponto reduzido, do próprio Hércules: se, em 323, emprega Anfítrio a expressão ἀνόσιον θέαν para se referir à eventual e ímpia morte dos netos às mãos de Lico, com o adjetivo, desta feita substantivado e em 1210, implorará o pai de Hércules ao filho que domine a ferocidade leonina que o precipita para a carnificina e a impiedade (ἐπὶ φόνιον ἀνόσιον), e da ἀνόσιον μίασμ' ἐμόν se servirá o próprio Hércules, em 1233, para dizer a Teseu que se afaste se seu ímpio opróbrio.¹⁶

Rocha-Pereira define a *pietas* latina «como um sentimento de obrigaçāo para com aqueles a quem o homem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes). Quer dizer, por conseguinte, que liga entre si os membros da comunidade familiar, unidos sob a égide da *patria potestas*, e projectada no pretérito pelo culto dos antepassados.»¹⁷ Mas se, no *Hercules furens* senequiano, algumas ocorrências do termo vão claramente ao encontro da definição apresentada,¹⁸ já o uso do adjetivo *impius* para caracterizar as mães tebanas que fizeram de Hera uma madrasta (*una me dira ac fera* /

¹⁶ Cf. HF 255 (Corifeu sobre Lico: ἀνόσιον κάρα), 567 (Hércules sobre Lico: κράτα δ' ἀνόσιον); 1282 (Hércules sobre si próprio: οὐτ' ἐμαῖς φίλαις / Θήβαις ἐνοικεῖν ὄσιον); 1302 (Hércules sobre sua vida: ἀχρεῖον ἀνόσιον).

¹⁷ Rocha-Pereira 2009, 4^a ed.: 338-9.

¹⁸ Em referência ao infanticídio e ao assassinio de Mégara por parte de Hércules, v. *Her. f.* 97, 965-7, 1093, 1206-7, 1240-1, 1280, 1329-30; em referência ao incesto de Édipo, v. 496; em referência à difamação de Sémele pelas irmãs, v. 758.

Thebana tellus matribus sparsa impiis / quotiens nouercam fecit! 19-21); ou o sangue dos gigantes que Hércules derramou em Flegra, na guerra que opôs aqueles aos deuses (*post Phlegram impio / sparsam cruento*, 444-5); ou a mão de Lico (*impiam regis feri / compesce dextram!* 518-19); e o recurso à forma substantivada, para aludir aos célebres condenados infernais (*impios / supplicia uinclis saeuia perpetuis domant?* 748-9), devolvem ao conceito a abrangência do *osion* grego.

Ora se *impietas* ocorre na peça latina nas mesmas acepções em que surge *anosios* no drama grego, teremos de procurar no contexto epocal a justificação para o facto de Hércules decidir continuar vivo não em atenção a Teseu, mas a seu pai Anfítrio. No caso grego, a justificação para a interferência decisiva de Teseu decorre de uma tradição trágica que procurava valorizar a democracia e as instituições atenienses (cf. a criação do tribunal do Areópago, nas *Eumenides* de Ésquilo; a transformação de Édipo em nume benéfico no demo de Colono; a intervenção de Egeu na *Medea* de Eurípides). No caso latino, se tivermos em conta a precedência do *Furens* relativamente à *Diui Claudi apocolocyntosis*, talvez se deva encarar a opção senequiana como um conselho a Nero, filho adoptivo de Cláudio, no âmbito da *captatio benevolentiae* do último por parte do Filósofo. Além disso, tinha a *pietas* romana uma dimensão política e unificadora do império que era, de algum modo, alheia à piedade grega. Não será de resto, por acaso, que Santo Agostinho haverá de criticar Séneca por, apesar de descrever no culto imperial, o fomentar. Talvez se deva, por conseguinte, às responsabilidades políticas, a conciliação senequiana da moral estoica com a tradicional romana.

Bibliografia

Abreviaturas

R² RIBBECK, O. (1962), *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*. Hildesheim.

Edições de textos gregos e latinos e traduções

BYWATER, I. (1894), *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxonii.

CAEIRO, A. C. (2004), *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Lisboa.

COLLARD, C. & CROPP, M. (2008), *Euripides. Fragments*. Aegeus-Meleager. Cambridge (Mass.) – London.

- CORREIA, N. (1969?), *Ésquito. As Suplicantes; Os Persas; Sete contra Tebas*. Lisboa.
- KAMBITSIS, J. (1972), *L'Antiope d'Euripide*. Athens.
- MAGUEIJO, C. (2006), *Nuvens*, in M. de F. S. e Silva e C. Magueijo (eds.), *Aristófanes. Comédias I*, Lisboa, 303-453.
- OLIVEIRA, F. de (1990, 2^a ed.), *Platão. Lísis*. Coimbra.
- OLIVEIRA E SILVA, A. F. de A. (1975). *O Orestes de Eurípides*. Diss. Coimbra.
- REYNOLDS, L. D. (1965), *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*. Oxonii.
- ROCHA-PEREIRA, M. H. da *et al.* (2003), *Sófocles. Tragédias*. Coimbra.
- SEGURADO E CAMPOS, J. A. (1991), *Lúcio Aneu Séneca. Cartas a Lucílio*. Lisboa.
- SEIÇA, A. P. F. de O. (2007), *Orestes de Eurípides*. Diss. Coimbra.
- TESTARD, M. (1965-1970), *Cicéron. Les devoirs*, vols. I-II. Paris.

Estudos

- DAMÁSIO, A. R. (2001, 22^a ed.), *O erro de Descartes – Emoção, razão e cérebro humano*. Lisboa (1^a ed. 1994).
- FANTHAM, E. (2001). “Roman tragedy and the teaching of Aristotle’s Poetics”, in O. Andersen & J. Haarberg (eds.), *Making sense of Aristotle. Essays in poetics*. London, 109-25.
- GRAVER, M. R. (2007), *Stoicism and Emotion*. Chicago & London.
- LOURENÇO, Frederico (2004, 2^a ed.), *Grécia revisitada*. Lisboa.
- ROCHA-PEREIRA, M. H. da (2009, 4^a ed.), *Estudos de História da Cultura Clássica. II Volume – Cultura Romana*. Lisboa.
- SCHIAPPA DE AZEVEDO, M. T. N. (1996), “*Eros e Hieros Gamos na República e nas Leis*”, in A. A. Nascimento *et al.* (eds.), *Eros e Philia na Cultura Grega (Colóquio – Lisboa, 23-24 Novembro 1995)*. Lisboa, 169-176.
- STERN-GILLET, S. (1995), *Aristotle’s Philosophy of Friendship*. New York.