

COLEÇÃO AUTORES GREGOS E LATINOS
SÉRIE TEXTOS

Plutarco

OBRAS MORAIS

Como Distinguir um Adulador de um Amigo
Como Retirar Benefício dos Inimigos
Acerca do Número Excessivo de Amigos

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E NOTAS

PAULA BARATA DIAS



Plutarco

Obras Morais

Como Distinguir um Adulador de um Amigo
Como Retirar Benefício dos Inimigos
Acerca do Número Excessivo de Amigos

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E NOTAS DE
PAULA BARATA DIAS
Universidade de Coimbra

Todos os volumes desta série são sujeitos a arbitragem científica independente.

AUTOR: PLUTARCO

TÍTULO: OBRAS MORAIS - COMO DISTINGUIR UM ADULADOR DE UM AMIGO, COMO
RETIRAR BENEFÍCIO DOS INIMIGOS, ACERCA DO NÚMERO EXCESSIVO DE AMIGOS

TRADUÇÃO DO GREGO, INTRODUÇÃO E NOTAS: PAULA BARATA DIAS

EDITOR: CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

EDIÇÃO: 1ª/2010

COORDENADOR CIENTÍFICO DO PLANO DE EDIÇÃO: MARIA DO CÉU FIALHO

CONSELHO EDITORIAL: JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, MARIA DE FÁTIMA SILVA,

FRANCISCO DE OLIVEIRA, MARIA DO CÉU FIALHO, NAIR CASTRO SOARES

DIRECTOR TÉCNICO DA COLECÇÃO / INVESTIGADOR RESPONSÁVEL PELO PROJECTO

PLUTARCO E OS FUNDAMENTOS DA IDENTIDADE EUROPELA: DELFIM F. LEÃO

CONCEPÇÃO GRÁFICA E PAGINAÇÃO: RODOLFO LOPES

OBRA REALIZADA NO ÂMBITO DAS ACTIVIDADES DA UI&D

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

TEL.: 239 859 981 | FAX: 239 836 733

3000-447 COIMBRA

ISBN: 978-989-8281-28-9

ISBN DIGITAL: 978-989-8281-29-6

DEPÓSITO LEGAL: 309396/10

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

POCI/2010

SoPlutarco

Sociedade Portuguesa de Plutarco

© CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS

© CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Reservados todos os direitos. Nos termos legais fica expressamente proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio, em papel ou em edição electrónica, sem autorização expressa dos titulares dos direitos. É desde já excepcionada a utilização em circuitos académicos fechados para apoio a leccionação ou extensão cultural por via de *e-learning*.

Volume integrado no projecto *Plutarco e os fundamentos da identidade europeia* e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

ÍNDICE

I. INTRODUÇÃO GERAL	7
1. OS TRATADOS DE PLUTARCO SOBRE A AMIZADE	7
2. CONTEXTUALIZAÇÃO SÓCIO-CULTURAL DA PRODUÇÃO PLUTARQUEANA SOBRE A AMIZADE	39
3. A ORIENTAÇÃO FILOSÓFICA DE PLUTARCO	44
4. PORQUÊ A AMIZADE? A IMPORTÂNCIA DO TEMA NO MUNDO ANTIGO E EM PLUTARCO	51
5. SOBRE A TRADUÇÃO	57
6. BIBLIOGRAFIA	58
I. <i>COMO DISTINGUIR UM ADULADOR DE UM AMIGO</i>	63
PALAVRAS INTRODUTÓRIAS	65
<i>COMO DISTINGUIR UM ADULADOR DE UM AMIGO</i> - Tradução	73
II. <i>COMO RETIRAR BENEFÍCIO DOS INIMIGOS</i>	165
PALAVRAS INTRODUTÓRIAS	167
<i>COMO RETIRAR BENEFÍCIO DOS INIMIGOS</i> - Tradução	173
III. <i>ACERCA DO NÚMERO EXCESSIVO DE AMIGOS</i>	201
PALAVRAS INTRODUTÓRIAS	203
<i>ACERCA DO NÚMERO EXCESSIVO DE AMIGOS</i> - Tradução	207
IV. ÍNDICES	225
ÍNDICE ONOMÁSTICO	227
ÍNDICE DE PALAVRAS-CHAVE	231

INTRODUÇÃO GERAL

1. Os tratados de Plutarco sobre a amizade¹

A reunião num só volume da versão portuguesa dos tratados de Plutarco que abordam o tema da amizade resulta, de certa forma, de um abuso nosso, posto que não há elementos que permitam supor qualquer intencionalidade, da parte do Polígrafo Queronense, em apresentar o *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, o *Como Retirar Benefício dos Inimigos* e *Acerca do Número Excessivo de Amigos* como opúsculos sujeitos a uma qualquer disposição que os agrupasse.

Variam no estilo, na dimensão, na época de composição, nos destinatários, e, sem dúvida, como os títulos permitem denunciar, no próprio ponto de vista de partida a que se sujeita, nas três obras, o vasto tema da amizade. São, cada um, uma obra completa,

¹ Adoptaremos as seguintes abreviaturas: *AD* - *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, de 48 F a 74D; *IC* - *Como Retirar Benefício dos Inimigos* 86, de B a 92 F; *AM* - *Acerca do Número Excessivo de Amigos*, de 93 A a 97 A

estruturalmente construída como tal, sem que se estabeleça nenhuma dependência entre elas, do ponto de vista da construção literária. Sentimo-nos, contudo, legitimados a proceder a esta reunião.

Em primeiro lugar, porque, apesar de estarem sujeitos a uma unidade de tema, os assuntos neles explanados, diversificados, não se repetem, nem se contradizem. Plutarco, embora não tenha deixado nenhuma reflexão teórica sobre o tema da amizade como fizeram muitos autores antigos, sentiu-se à vontade em discutir, dar a sua opinião, argumentar, aconselhar, ou seja, em produzir um discurso de índole pragmática para os seus contemporâneos – embora se explicitem destinatários directos - sobre os problemas que a amizade acarreta.

Acresce o facto de as três obras partilharem uma estrutura retórica semelhante, particularmente no que toca à introdução, e ao modo de o A. focalizar os tópicos propostos para discussão. Plutarco inicia os tratados apoiado na figura do estranhamento, tomando para si o papel de defesa de um ponto de vista que não é maioritário e que, à primeira vista, se revela mesmo contrário à razão. Assume, diante do destinatário e do receptor, um grau fraco de credibilidade na exposição da tese inicial, que assume contrariar o senso comum, ainda que sempre evocando autoridades filosóficas como coadjuvantes, que vai crescendo nas premissas secundárias, todas sustentadas por um discurso demonstrativo².

² Heinrich Laubsberg, *Elementos de uma Retórica Literária*, (Bona, 1967; trad. port. FCG, 3ª ed., 1982), p. 90; p. 112.

Assim, em *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, (48 F) é Platão que afirma que todos (*hapantas*) aprovam o homem que diz ter um elevado amor próprio. Este é um grande mal, pois leva a que se perca a objectividade que permitiria a alguém ser um juiz imparcial de si próprio. O excesso de amor próprio compromete o auto-conhecimento, e é ele mesmo chamariz para os aduladores. Nestas circunstâncias, as vítimas dos aduladores são vítimas da sua irreflexão e da sua inépcia. Em *Como Retirar Benefício dos Inimigos*, (86 D-E), se para os outros (*hoi alloi*), tal como para os homens primitivos, não ser prejudicado pelos inimigos já era uma vitória, já Xenofonte afirmara que saber extrair vantagens dos adversários é uma qualidade dos homens inteligentes. Assim, que se tome esta premissa e que se apresente o método de lucrar com as inimizades. Em *Acerca do Número Excessivo de Amigos* (93 B C), é Sócrates a autoridade evocada para torcer o argumento do senso comum, desmascarado, no passo em causa, a partir da ironia socrática, que deixa a nu a ignorância do seu interlocutor. Como pode ser negativo ter muitos amigos? Não seremos alvo de riso os que, não estando seguros de ter um só amigo, receamos cair no meio de uma multidão deles? Está, assim conquistada a atenção do destinatário, e está também assumido um tom medianamente polémico e crítico quanto aos dominantes sociais em termos de opinião comum.

A amizade é tratada quer enquanto conceito potencial, isto é, como orientar aquele que procura navegar nas águas estabilizadoras de uma relação

verdadeira, quer enquanto realidade concreta do quotidiano: ou seja, orientando o modo de agir daquele que vive num ambiente social intenso, no qual relações interpessoais marcadas pela diversidade dos intervenientes se encadeiam, e tornam mais complexo o acto de discernir e avaliar o outro enquanto fonte de bem-estar e de felicidade para o indivíduo.

Plutarco integrou nestes escritos uma reflexão coerente sobre a complexa gestão da amizade, resultando do conjunto uma abordagem integrada do que poderemos considerar ser o ponto de vista de Plutarco sobre este tipo de relação humana. Acresce, evidentemente, como sustentáculo do seu domínio prático sobre a questão, a experiência pessoal enquanto homem de intensa vida social, que soube cultivar a amizade e que dela colheu doces frutos, durante a sua longa vida. Parece, pois, natural, que um homem como Plutarco se sentisse autorizado a partilhar as suas reflexões, amadurecidas pela experiência de vida e pelo seu poder de observação.

Surpreendentemente, ao contrário das reflexões literárias e filosóficas sobre o tema, que Plutarco conheceu e por que se deixou influenciar, não entrevemos no A. a preocupação de definir teoricamente ou filosoficamente o conceito de amizade. A focalização incide sobre os aspectos concretos do que pode correr mal, ou do que compromete o gozo de uma amizade.

Plutarco recorre à sua erudição literária para se ancorar neste domínio, dela se servindo como um catalizador para apresentar uma tipologia de exemplos

e de questões que se situam nas fronteiras da amizade enquanto estado ideal de concórdia entre dois espíritos, mas que com ela não se confundem. A naturalidade com que procede à análise de temas socialmente delicados, e mesmo inconvenientes, resultam, quanto a nós, do conhecimento erudito que o autor reuniu e que lhe permitiu compor as *Vidas Paralelas* – biografias de homens famosos de diferentes momentos da história antiga grega e romana, todos fazendo parte, por razões diversas, das elites políticas e culturais. É feito, por isso mesmo, um extenso uso de *exempla* comuns aos que encontramos nas suas Biografias – episódios, anedotas, ditos famosos – para corroborar os seus pontos de vista e as suas tomadas de posição, facto que deixamos assinalado nas notas que acompanham a tradução. A tradição literária ficcional da Antiguidade está também presente, através da colação de excertos dos poetas, épicos, trágicos e cómicos, que compuseram nas suas obras retratos modelares de heróis e de mitos nos quais o enleio da amizade e a armadilha da sua aparência condicionaram a existência de personalidades como Hércules, Aquiles e Pátroclo, Agamémnon, Heitor, Menelau, Príamo, Ulisses. Dos historiadores, filósofos, oradores, e de toda a tradição literária anterior a si, retirou não só exemplos de caracteres, mas também um manancial considerável de ditos sentenciosos, máximas, provérbios, ou simples expressões que não poucas vezes se encadeiam no discurso, completando-o ou precisando-o, facto que se aplica ao estilo plutarqueano em geral.

Neste âmbito, destacam-se os casos em que Plutarco assume discordância com as autoridades mencionadas, o que não só introduz uma nota de variação e de surpresa no discurso, mas também nos permite entrever um Plutarco de rosto mais crítico e modelado, tanto pelos seus gostos literários, como pelas suas concepções ético-morais.

Não deixa, contudo, de ser um pouco desconcertante que a focalização a que Plutarco sujeita a amizade seja precisamente a da sua negação: os casos em que esta se apresenta deformada por realidades que com ela se confundem, que é o da adulação (*he kolakeia*) e o do excesso de amigos (*he polyphilia*). Temos também o desconcertante caso em que a amizade não existe de todo, sendo substituída pela inimizade (o segundo dos opúsculos), por sinal a única das situações a que Plutarco reconhece vantagens inerentes.

A noção plutarqueana de amizade baseia-se no conceito de semelhança - homoiotes) entre as partes, como se afirma em *Como Distinguir um Adulador de um Amigo* (51 B)...o princípio (arche) da amizade reside na semelhança (homoiotes) de objectivos (epitedeuma) e de costumes (ethos), e que alegrar-se com as mesmas coisas (olos to kairein), e rejeitar as mesmas coisas (to tauta pheugein), é, de um modo geral, o que em primeiro lugar aproxima (sunagei) as pessoas, e as une (sunistes) por meio da concórdia de sentimentos (omoiopatheia)...

As duas tipologias plutarqueanas de “para-amizade”, relações que, de algum modo, imitam na superfície as qualidades da amizade; e

de “não-amizade”, relação que nega, por antítese, a essência da amizade, resultam todas elas da corrupção deste princípio da semelhança entre as partes, criando-se, portanto, um desequilíbrio estrutural: a dissemelhança de qualidade entre os indivíduos, não necessariamente uma desigualdade de condição social, política e económica, mas de carácter, de propósitos, de interesses, atrairá relações perversas, que se sustentam apenas enquanto forem motivadas externamente.

Em *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, um dos envolvidos neste par de atracção mútua deformada, o adulador, é aquele que reproduz, exagerando até, as vantagens, o prazer, e as virtudes dos amigos, mas tal modo de agir é motivado pela satisfação dos seus interesses particulares, e não pela promoção do benefício mútuo. Mas o outro membro deste par, a vítima do adulador, não é menos inocente: a sua dificuldade em identificar os sinais da adulação são tanto maiores quanto mais o seu carácter for escravo das paixões, quanto menos virtuoso se apresentar. O adulador está sempre pronto a reforçar as fragilidades de carácter daquele que pretensamente serve, não o contrariando, não o advertindo dos perigos, descuidos, negligências ou más acções em que se envolve. Assim, sob a capa de uma servil obediência e lealdade, esconde-se o falso amigo, todo ele doçura e prestabilidade, incapaz de um olhar crítico e frontal para aquele que admira, em teoria. Assim, fica anulada a maior das vantagens da amizade, nascida da alteridade e de liberdade de

consciência: o indivíduo não pode esperar desta relação colher o estímulo para pôr à prova, treinar e educar o seu carácter, pelo que se afunda em progressivas vicissitudes, frutos de um comportamento errático e de decisões precipitadas. O adulator apresenta ainda o perigo de, sendo ele cioso do espaço que ocupa nos afectos do seu alvo, afastar os verdadeiros amigos que poderiam exercer essa função protectora. Não servindo como amigo, cria à sua volta um deserto afectivo, que, embora prazenteiro e agradável no imediato, compromete a felicidade e o sucesso a longo prazo.

O adulator distingue-se do parasita pela perseverança, calculismo, danos provocados e subtileza de métodos. Chega, inclusivamente, a servir-se da franqueza –a *parresia* – apanágio dos espíritos livres que conscientemente se revelam aos seus pares – como modo de se valorizar diante do seu alvo, cumprindo até ao fim a sua estratégia de imitação da amizade.

Esta capacidade de se esconder entre os traços da verdadeira amizade conduz Plutarco ao desenrolar de um casuísmo de comportamentos adulatorios, como forma de ilustração e de método para favorecer o reconhecimento deste mestre do disfarce. É neste passo que o texto de Plutarco ganha uma particular animação, pelo realismo e ironia dos casos documentados.

Neste domínio, estamos convencidos de que Plutarco foi bastante auxiliado, não só pela sua experiência e observação da natureza humana universal (diríamos que a leitura de certos excertos produzirão em qualquer um de nós um sorriso de reconhecimento prático das

situações descritas), mas também pela tradição literária da Comédia, concretamente de Êupolis e de Menandro, cada um deles autor de uma comédia sob o título preciso de *Ho Kolax, O Adulador*. As comediografias grega e a romana compuseram com mestria retratos do parasita “aquele que come das sobras da mesa”, e conhecem-se, dentro do género literário dramático cómico, estas manifestações explícitas de um quadro individualizado para o adulator.

Plutarco distancia-se, no entanto, do modelo da comédia. No caso de Êupolis do retrato produzido, considerando que ele se aplica mais ao parasita, e, no caso de Menandro, colocando o exemplo de adulação apresentado por este autor num nível pouco subtil, pouco elaborado. O adulator, embora, por um lado, reproduza alguns modos de agir do parasita, pertence a um outro nível de perigosidade e de subtileza de estratégia e, por outro lado, o carácter plástico do adulator apresenta modulações que ultrapassam o testemunho de Menandro.

Esta necessidade em demarcar o âmbito do seu objecto face a uma composição de carácter resultante de uma análise anterior fornece-nos indícios seguros da presença destes intertextos sobre a adulação e o adulator, pelo que será plausível pensar que Plutarco se tenha inspirado na obra de Êupolis e de Menandro, explicitamente referenciados pelo autor em 59 C e 54 B.

Indica-nos também que Plutarco assimilou criticamente o legado recebido. Ou seja, os quadros vivos

da actuação sinuosa deste perfil humano (*AD* 48 e 59), desmontados com uma complexidade casuística, ironia, análise psicológica e detalhe invulgares, particularmente os que resultam em quadros ilustrativos potenciais, especulativos, que envolvem anónimos, podem ter sido inspirados em episódios da comédia, mas é nítida, em Plutarco, a insatisfação em relação ao perfil anteriormente produzido que, segundo ele, precisa de ser afinado: não só deve ser claramente destrinchado do perfil do parasita, como ser desmascarado pela aparência do bem que produz.

Plutarco sente necessidade em identificar o adulator de difícil percepção, aquele que se confunde com o amigo mais fiel e prestável, ou seja, propõe-se criar um método para identificar esta deformação da amizade. A que é devida esta insatisfação?

Em primeiro lugar, há em Plutarco uma sustentação filosófica ética, que no texto antecipa ou conclui as ilustrações produzidas, na qual é possível identificar outras fontes de inspiração, como veremos. Ou seja, Plutarco conduz a reflexão sobre as agruras que envolvem a amizade a um nível mais elaborado do que o que transparece das composições cómicas. Mas está também presente aquilo a que chamaremos o “ar do tempo”, ou seja, o juízo de Plutarco quanto ao período histórico, político e social em que vive.

É precisamente no segundo tratado apresentado que encontramos uma frase que, desvelando um tom de crítica à sua época, nos autoriza a pensar que Plutarco incorporou nestes opúsculos, conjugando fontes

literárias, filosóficas, experiência e observação pessoal, um juízo lúcido e algo céptico sobre o seu presente:

“E visto que a amizade tem, nos dias de hoje, a voz débil para a franqueza no falar enquanto a adulação que dela vem é bem sonora e a sua admoestação permanece muda, é da boca dos inimigos que se deve escutar a verdade” (IC, 89 C)

Outros autores antigos estabeleceram perfis para o adulator:

Teofrasto, em *Caracteres*, apresentou-o logo no segundo quadro. Os exemplos do comportamento típico apresentados pelo Filósofo sucessor de Aristóteles no Liceu ateniense são, não por expressões exactas, mas por equivalência dos seus efeitos, em muitos aspectos similares aos que Plutarco assinalará, como damos conta nas notas. Em suma, não há uma intertextualidade directa, mas claramente uma base comum de reflexão sobre esta tipologia humana. Cícero, (também explicitamente referenciado por Plutarco, em IC, 91 A) no seu diálogo *De Amicitia* (91-99), disserta sobre o prejuízo da simulação e da lisonja, armas predilectas dos adultores, apresentando os exemplos históricos da sua perigosidade para a vida pública e para a República. Sobressai, da longa intervenção de Lélío, o mesmo argumento que iremos encontrar em Plutarco (97): a vítima da adulação é o que já está predisposto para a lisonja fácil, o que simula ser virtuoso mas que, na verdade não o é, em suma, o que tem uma imagem adulterada de si próprio, e que

assim se deixa, progressivamente, deformar ao aceitar interagir com os adulares.

No primeiro dos tratados sobressai ainda a franqueza – a *parresia* - como tema associado à amizade: se o adular imita, exagerando, as características da amizade, a ponto de imitar a franqueza típica dos amigos, o que pode fazer o verdadeiro amigo para se distinguir? Ainda que pareça prestar os mesmos serviços, agradar da mesma forma, advertir e usar da franqueza (tudo isso o adular faz com desmesura), distinguir-se-á pelo sentido da oportunidade nas suas intervenções – o *kairos* – e pela constância da sua presença, particularmente nos momentos de infortúnio. Disposto a aconselhar, sem dúvida, mas também a consolar, afagando uma alma sofrida, mesmo quando para tal forem necessárias omissões, silêncios de conveniência, ou aquilo a que classificaríamos hoje como mentiras piedosas. Estas proporcionarão, como um lenitivo, o conforto provisório que permitirá a um espírito desesperado reerguer-se.

É nestas circunstâncias que o adular revela a sua verdadeira natureza, predadora por essência: por oposição, usa da mais desbragada franqueza, acusando e humilhando quem acabou de tombar, denunciando *a posteriori* a verdade crua dos maus passos de que foi cúmplice, por acção ou omissão, mas deles se distanciando – quando uma advertência teria sido tão bem-vinda no momento apropriado! – em nada confortando, contribuindo apenas para o adensar do desespero. O adular e o amigo distinguem-se também por esta inversão de funções: na ventura, o amigo estará

lá para advertir dos perigos e da necessidade de sensatez; o adulator, para inflar as velas do excesso de confiança. Na desventura, a troca de comportamentos revela dramaticamente e sem remédio, a verdadeira natureza dos que rodeiam o indivíduo.

Estas duas reflexões, a predisposição de certos caracteres para se tornarem alvo preferencial da adulação, e, a fácil confusão entre as manifestações exteriores da amizade e da adulação quando se exclui o contexto que as suscitam – o *kairos* – conduzem o leitor a uma conclusão fundamental: a chave para distinguir os dois perfis reside no conhecimento de si próprio, e no assumir de que a alma humana é contraditória em si mesmo, complexamente incorporando uma pulsão para o bem e o racional, e uma pulsão para as paixões e o irracional (AD 20). Assim o amigo e o adulator se aproximam, estimulando um a nossa tendência para o bem, o outro reforçando as nossas cedências ao irracional.

Estamos, pela formulação de Plutarco, muito perto da concepção do *daimon* que influencia as decisões conforme é bom ou mau quanto à sua natureza, e a um passo muito próximo de determinados elementos da angelogia e da demonologia cristãs das primeiras eras do cristianismo, fortemente influenciada pela misticismo filosófico característico do helenismo do período romano. Também se torna fundamental uma revisão interior do carácter, um treino moral que torne inócuos, ou neutralize, os aspectos menos nobres do carácter de cada indivíduo: o orgulho, a cólera, a vaidade, a superficialidade de linguagem. Essa auto-purificação

tornará a pessoa mais capaz de, lucidamente, resistir aos ataques do adúlador (25-27).

Um tema em grande destaque neste tratado é o da franqueza no falar – a *parresia* - conceito aqui muito distante do valor que apresentara na Atenas democrática, e também muito distante do que virá a ter na moral ascética cristã. Entre estes dois mundos tão afastados – o séc. V a.C. e o cristianismo primitivo do séc. III-IV - Plutarco impõe-se como testemunho de uma ponte evolutiva no conceito: a *parresia* é, inicialmente, um conceito político associado ao uso da liberdade no falar entre cidadãos de igual estatuto, própria do *polites eleutheros*, o cidadão livre, na posse plena da isegoria como direito associado ao regime político da democracia. Neste contexto, a *parresia* é um valor globalmente positivo, aplicável à esfera de actuação pública do homem. No cristianismo, no entanto, particularmente no discurso ascético cristão, corresponde à “verborreia” à “tagarelice” vício de carácter que perturba a paz interior³. Trata-se de um termo da esfera privada e espiritual do indivíduo.

Plutarco apresenta-nos a *parresia* como um conceito ambivalente: o uso livre da palavra já não é um direito político associado à liberdade e à igualdade proporcionadas por uma determinada forma de regime político. É uma característica neutra, que pode ser usada pelo indivíduo nos seus relacionamentos sociais, quer pelo adúlador quer pelo amigo. Falar abertamente, sem medo, pode ser um instrumento de insinuação

³ Ver D. Pierre Miquel, *Lexique du désert*, S. O. 44 Bellefontaine, 1986, pp. 219-132 s. v. “Parresia”.

para o adulator (59 C, 60 C), utilizada para reforçar o amor-próprio ou para intensificar os vícios do adulado. O amigo tem uma responsabilidade acrescida no emprego da *parresia*: para esta ser positiva, deve ser ponderada com o *kairos* – o momento oportuno -. A sua utilidade resulta dos condicionamentos da sua motivação, objectivo e oportunidade do seu emprego. Torna-se, portanto, um conceito relativo, empregue pelos adutores em benefício próprio, e pelos amigos, em diversas circunstâncias, umas ajustadas e úteis, outras despropositadas e inúteis. Para ser benéfica e útil ao amigo, a *parresia* deve ser purificada (67 E), modelada à conveniência e ao propósito, sob pena de, inclusivamente, prejudicar o que a emprega com boa intenção, se o indivíduo alvo da *parresia* tiver o poder do seu lado. Estamos, portanto, longe da liberdade de expressão empregue entre indivíduos que se reconheciam como iguais. A *parresia*, reduzida a qualidade social de dimensão privada, pode servir propósitos vis, se for deliberadamente empregue pelos adutores, com o prejuízo claro do alvo da adulação, e ser inconvenientemente e de modo desastrado usada pelos amigos, atraindo sobre os que a empregam sem atenderem uma série de dissabores inúteis. Assistimos, portanto, à singular evolução de um conceito na mesma língua, em que Plutarco surge a testemunhar um momento de transição.

Como agir diante de um quadro socialmente tão fluído? Plutarco não cessa de alertar para a necessidade de o indivíduo estar atento, de observar os outros e os

contextos envolventes, mas sobretudo de se vigiar a si próprio (*to fulattesthai*), para não se ser levado por atitudes e acontecimentos imprevisíveis. Sanciona, deste modo, a aprendizagem de um método programado de interacção humana, estudado ao pormenor, optimizado pelo auto-conhecimento e pelo auto-controlo, consciente do valor objectivo dos indivíduos interagentes, e da importância do que é posto em causa, neste jogo social em que a máscara dos afectos é o rosto que alcança ganhos concretos de prestígio, poder, influência, proximidade com as elites, enfim, os modos de projectar do sucesso pessoal sobre os outros.

O terceiro dos tratados, aqui apresentado *Acerca do Número Excessivo de Amigos*, mantém este tom de cepticismo na abordagem das relações humanas, procurando desvendar os caminhos para a fruição benéfica de uma amizade. Plutarco mantém-se apostado em desmistificar as formas aparentes de amizade: tivemos a ilustração do adular da sua qualidade no primeiro tratado. É-nos agora apresentada a distorção da amizade pelo factor da quantidade. A conveniência em ter um grande número de amigos tinha sido já posta em causa por Aristóteles, na sua *Ética a Nicómaco*⁴.

O grande número de amigos – conceito a que chamaremos segundo o neologismo polifilia – não autoriza ninguém a dizer-se bem servido pela amizade. A desproporção numérica dos envolvidos, ou seja, uma multidão de amigos em redor de um indivíduo convertido

⁴ Aristóteles *EN* 9.10, 1171 a 14-19.

em alvo, terá como resultado apenas uma aparência de amizade. Para agravar o tom negativo e crítico de Plutarco, tal situação nem sequer poderá ser classificada de neutra quanto às vantagens para o sujeito nela envolvido. É que a multidão de amigos reúne o pior de dois mundos: não comporta os benefícios da amizade, e contém todos os malefícios específicos da sua corrupção.

Na introdução do tópico a discutir, Plutarco previne o destinatário para a estranheza do ponto em discussão. Este é, quanto a nós, um argumento suplementar à unidade de tema em relação ao tratado anterior: do ponto de vista retórico e estilístico, Plutarco parte de um tópico que coloca a sua argumentação em registo de desvantagem e de contradição quanto a um ponto de vista maioritário. Permite-nos também infirmar a tendência para classificar este curto opúsculo, de apenas nove capítulos, como superficial e algo chão pela argumentação presente, legitimada por se tratar de uma composição seguramente produzida para uma leitura pública, como se de uma conferência se tratasse. De facto, o texto apresenta-se-nos um Plutarco reflexivo, disposto a sustentar solidamente o seu ponto de vista, sem brechas nem excursos, retoricamente elaborado.

Assim, mantém-se o subtil jogo, com antecedentes na filosofia socrática, o que neste tratado surge explicitamente assumido logo no início (93 A), entre a verdade e as suas frágeis e enganadoras aparências. Tal como Sócrates desmontara as concepções erróneas de Ménon o Tessálio, alguém que confundira a virtude enquanto conceito com as suas múltiplas manifestações

concretas, isoladas e até contraditórias, e que esta multiplicidade só expunha a ignorância do visado quanto ao objecto da questão, Plutarco levanta o dilema: não correremos o grande risco de, não estando seguros quanto à natureza de um amigo (em confronto com a virtude, referida por Sócrates), cairmos involuntariamente nos enleios de uma multidão de amigos? (em contraponto com as manifestações casuísticas da virtude, expostas na réplica de Sócrates). Mas, se porventura não estivermos seguros de ter um amigo que seja, não será esta uma questão inútil, tal como o homem cego e maneta, que teme o infortúnio de se transformar em monstros de múltiplos braços e olhos?

Apoiado na autoridade argumentativa de Sócrates, Plutarco não só nega esta premissa, que se mostra intacta na sua aparência de verdade, como expõe os argumentos que a permitiriam reforçar, tomando para si a função do contraditório. Termina o primeiro capítulo encerrando a chave por que vai pautar todo o seu discurso, todo ele sustentado na exposição da amizade eticamente fundamentada: é maravilhoso poder afirmar-se, como Menandro o faz, que se tem “a sombra de um só amigo”, e que considerar o número de amigos que se diz ter uma vantagem em si mesmo é um erro que merece ser desmontado, não pela falsidade e engano neste radicados, mas sobretudo pela perigosidade que os efeitos práticos desta crença podem aportar à vida de um homem público.

Muitos amigos tornam o indivíduo desatento e superficial: a capacidade de julgar novas amizades fica

comprometida e o desassossego é permanente (93 C). Tal como, na natureza, o rio que corre para a foz, se divide em braços cada vez menos caudalosos e menos fluentes; tal como o animal que gera uma ninhada é menos generoso nos seus cuidados parentais do que o animal que tem uma cria de cada vez, assim a amizade, dividida por muitos, enfraquece na sua intensidade (93 F). Plutarco não reconhece ao “enxame de amigos” vantagem alguma, na medida em que ocupam o espaço que deveria estar reservado potencialmente aos genuinamente amigos, pelo que contribuem, pelo menos, para um saldo nulo na qualidade das relações que o homem virtuoso pode desenvolver. Em suma, trata-se de relações que, reduzidas ao seu impacto mínimo, se tornam irrelevantes (a polifilia no seu grau mais ténue) e, ampliado o seu potencial destrutivo, podem revelar-se catastróficas (o exemplo é o dos adúltores que desertam, ao menor sinal de desventura (cf. 94 A).

Postulada novamente a teoria aristotélica de *EN* 1156a-1156b) acerca dos três requisitos para a amizade verdadeira, a saber, a virtude (*arete*), a intimidade (*sunetheia*) e a utilidade (*chreia*) Plutarco recomenda o discernimento (*he krisis*), o avaliar justo e com tempo (*dokimasai*), prévio ao acto de aceitar um amigo (94 B-C), pois só este procedimento permitirá que os bens da amizade floresçam, cada um na sua escala específica, respectivamente, na elevação do carácter (*to kalon*); no deleite colhido ao longo da proximidade (*to hedu*); na satisfação prática de aspectos necessários (*to anankaion*). Uma multidão de amigos priva o indivíduo deste

escrutínio, restando-lhe uma massa informe e inorgânica de conhecidos, sem vantagem evidente.

Neste ponto, Plutarco aflora a teoria acerca da natureza dos grupos humanos, que, na sua perspectiva, está dependente de uma certa harmonização das diferentes qualidades exibidas pelos indivíduos que constituem um grupo (94 C –D). Num curto espaço de tempo, e rodeado de tanta gente, ninguém pode avaliar com clareza quem tem talento para integrar um coro, quem pode ser acrobata, quem tem qualidades para ser um bom mordomo, ou um bom pedagogo, nem sequer as consegue seleccionar um grupo de amigos capazes de serem aliados para os combates proporcionados pela fortuna. Assim, a massa de indivíduos pode reunir, no seu conjunto, as qualidades individualmente requeridas a uma corte harmoniosa de amigos, mas pode ter falhado a avaliação individual dos mesmos que asseguraria uma coesão funcional ao colectivo que, por falência de um exercício de discernimento do interessado, se revela uma soma disfuncional de partes, e não um organismo coerente harmonizado de acordo com os interesses a serem assegurados pelo senhor. Na hora devida, não se realizará a conjugação de personalidades e a fusão de benevolências que tornará a amizade virtuosa, agradável e útil (95 B). Estamos, como é evidente, dentro da fria linguagem, acessível à mentalidade contemporânea, da optimização dos benefícios colhidos nas relações sociais, tendo em vista o seu contributo para o bem estar individual⁵.

⁵ O mesmo tipo de argumentação quanto à complexidade

Os exemplos referidos parecem-nos não só deliberados como visarem um determinado perfil de indivíduo destinatário para este tipo de aconselhamentos: alguém que exerce responsabilidades cívicas e políticas nas *póleis* provinciais do império romano, de administração, em larga medida, descentralizada, conservando portanto intactas os mecanismos de geração das elites urbanas próprias do mundo helenístico: por isso, alguém que tem, por sua conta, a organização de festivais religiosos e artísticos, que gere um séquito de indivíduos profissionalizados num saber específico, (mordomo, pedagogo) e que, de algum modo, projecta o seu sucesso pessoal e a sua influência através do grupo de amigos que o rodeiam.

Também em 95 C, Plutarco circunstancializa o perfil do destinatário do seu discurso, a propósito da incapacidade que este tem em ser prestável aos amigos se estes forem numerosos: um que quer viajar pede companhia, outro solicita-o como testemunha num processo judicial, vem fulano que demanda que com ele julguemos uma causa, e mais um que o auxiliemos em negócios de compra e venda, ou que com ele celebremos os rituais propiciatórios do seu casamento, que o acompanhem num funeral. Os interesses assumidos por este perfil são de índole privada, mas claramente urbanos, e próprios de um indivíduo activo, politicamente, economicamente e socialmente, no seu

dos grupos humanos e sua ordem interna que não se esgota na justaposição das partes e na soma das suas qualidades internas pode ser encontrado em *Coniugalia Praecepta*, III, 34 (pp. 322-324), neste caso aplicado ao grupo humano constituído pelo casal.

meio⁶. Não havendo o dom da ubiquidade, torna-se antipático o amigo que hierarquiza as solicitações dos amigos. Claro, podem sempre utilizar-se as mentiras piedosas dos “descuidos” ou “esquecimentos”. Mas cultivará o ressentimento e o ciúme aquele que confessar não ter visitado o amigo com febre porque assistia um outro num banquete. Afinal, o que hierarquizar? As solicitações dos amigos, ou a profundidade dos afectos? Plutarco não traça, portanto, os seus aconselhamentos visando um ideal humano abstracto, mas sim um destinatário concreto, sociologicamente e historicamente plausível.

Plutarco retoma neste opúsculo a importância do factor tempo como elemento escrutinador e modelador das amizades (94 F-95 C). A irrequietude e o imediatismo que rodeiam quem tem multidões de amigos são adversas ao aprofundamento das relações, e assim se perde o prazer da convivência próxima e prolongada que gera a intimidade. No momento das adversidades, esses superficiais contactos, ainda que numerosos, com naturalidade se dispersarão em múltiplos e não coincidentes interesses, deixando só quem se julgara escudado em sólidas amizades.

Além de uma amizade traída pela desatenção ou negligência se transformar na mais amarga e perigosa das inimizades (pois que o agora inimigo sabe de nós aquilo que a um inimigo declarado muito custaria a obter (94

⁶ Estes conselhos não visam, portanto, o intelectual, o filósofo, o sábio, e sim o homem ocupado pelas múltiplas solicitações do dia a dia, e que agradece uma orientação benéfica para nelas não tropeçar.

D), acresce o perigoso efeito de contágio, quando são perturbadas as relações entre amigos. O número potencia o risco, pois torna-se impossível escapar incólume aos juízos a que outrem sujeitou os nossos amigos. O exemplo trazido por Plutarco é inatacável. Alexandre condenou à tortura e morte os amigos e familiares de Parménio e Filotas (membros do seu círculo chegado de relações), Dionísio, Nero, Tibério, contam-se entre os déspotas que estenderam com crueldade o castigo aos amigos dos alvos dos seus rancores. Ou seja, esta multidão de amigos, sem nada beneficiar da proximidade com o poder, pereceu quando a roda da fortuna girou contra o objecto dos seus afectos (96 C D). Isto passa-se com mais frequência, precisamente, com os homens de elevado carácter, que coerentemente não se afastam dos amigos em dificuldades e perecem dos males avassaladores que se tornam comuns. Assim, a peste da Atenas, segundo Tucídides, vitimou os mais solícitos e generosos, que, ao acudir em os seus amigos, ficavam contagiados pela doença (96 D).

Plutarco adopta um ponto de vista pragmático: qual foi o factor de perturbação nos exemplos referidos? A amizade fundamenta-se na reciprocidade, ou seja, devem ser acolhidos como amigos os que estão à altura de retribuir em afecto, em companhia, em prestabilidade; na semelhança (*homoiotés*) e harmonia de personalidades, de sentimentos, de modos de vida, o que não obriga à homogeneidade, mas sim à complementaridade. Assim a amizade, tal como a música polifónica, desenvolve-se dentro da harmonização das partes,

individualmente consistentes, virtuosas, sabedoras da sua função específica para fazer funcionar a estrutura grupal em que cada um se insere, que assim deixa de ser uma massa amorfa que soma indivíduos, ou sons, para ser uma só alma, dividida em múltiplos corpos (96 D). Ora, esses elementos encontram-se perturbados à partida: a relação de poder desigual entre os príncipes evocados e as suas cortes não permitia classificar-se, à luz da teoria aristotélica da amizade, como geradora do circuito recíproco de benefícios próprios à qualidade do afecto em causa. Em última instância, entre os vitimados pela peste de Atenas, ter-se-ia estabelecido a desigualdade entre os saudáveis e os contaminados. Usado como exemplo, Plutarco procurou ilustrar, com a apresentação de uma situação de contornos análogos, os efeitos perniciosos do contágio, logo, da perigosidade de uma amizade ferida pela desconfiança, pelo rancor, ou tão simplesmente pela desigualdade de estatutos entre os que se tomam por amigos.

A conclusão deste opúsculo converge com a mensagem deixada no final do primeiro tratado apresentado, *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*. Acima de tudo, o indivíduo deve adquirir, para si, um carácter constante e sólido. E se o fizer, não disporá, naturalmente, da apetência pela diversidade confusa do acomodar multidões de amigos. Esses mesmos traços de carácter deve escrutinar naqueles que pretende tomar por amigos, e só esses, ainda que poucos, valerão a pena.

Como Retirar Benefício dos Inimigos, o segundo dos tratados aqui apresentado, é um caso distinto dos anteriormente comentados.

Do ponto de vista formal, é um texto que apresenta um destinatário explícito, Cornélio Pulcro, governador romano na Acaia, político que assumira para leitura de bolso os *Preceitos de Governação* do Queronense. A relação entre eles seria, portanto, suficientemente próxima para Plutarco lhe dirigir uma espécie de “acrescento” ao texto primeiramente citado, passado à escrita depois de ter sido tema de uma conferência. É uma obra manipulada para responder às necessidades de escrutínio de um homem de Estado como Cornélio Pulcro, e por isso assume o compositor o compromisso de omitir as considerações já feitas nos *Preceitos de Governação*.

Este singular tratado parte de um pressuposto sustido até ao fim e que é, de algum modo, estranho aos discursos morais contemporâneos. O ponto de vista de Plutarco é o de que um inimigo será sempre inimigo, não está em causa a sua neutralização, ou reabilitação noutra categoria porventura menos nociva. Aceite-se, portanto a hostilidade de outrem como uma realidade adquirida, e procure-se beneficiar com ela.

A introdução da obra está construída com a mesma técnica retórica da análise do contraditório dos anteriores tratados. Com esta, ressalta-se obviamente o interesse do leitor pela argumentação do tratadista, que lança sobre si próprio o desafio de provar uma tese que contraria o senso comum e os juízos maioritários: como pode um inimigo ser útil? Como pode a negação

da amizade trazer benefícios àquele que, em princípio, só pode ser por ela vitimado (86 D-E)?

Mas este modo de pensar deve ser questionado, por uma série de razões: em primeiro lugar (argumento de autoridade), Xenofonte já defendera que os homens sensatos devem saber beneficiar dos inimigos. Depois (argumento da necessidade), já que é impossível a um homem público não atrair inimizades, há que encontrar a melhor forma de contornar este incômodo. Finalmente, saber lidar com os inimigos e daí tirar proveito resulta de um treino, da aplicação de um método que só enriquece quem o pratica. Novamente os argumentos de reforço ao desafio das posições assumidas passam, além da evocação das autoridades (Platão, Sócrates, Xenofonte), também pela evocação de situações paralelas no mundo natural. A natureza, animal e vegetal, selvagem e indómita, serve os homens de múltiplos modos, graças ao conhecimento e habilidade acumuladas ao longo da evolução da espécie no caminho da civilização. As feras hostis ao homem fornecem-lhe a sua pele, a sua carne, delas se extrai substâncias medicamentosas; às árvores que não produzem fruto comestível, o agricultor concede outros fins. A própria água do mar, impossível de beber, é habitat dos peixes e recurso imprescindível ao movimento de cargas e de passageiros. A natureza vem mostrar que a realidade é complexamente composta de aspectos positivos e negativos, e cabe ao homem, para seu proveito, distinguir e usar os primeiros, neutralizando os segundos.

Em primeiro lugar, a adversidade pode, por si só, constituir um período de retempero para o sujeito: aproveita-se a ocasião da doença para dar descanso ao corpo (87 A); a perda dos bens e o exílio trazem com eles o convite à mudança radical do modo de vida, um convite à meditação e à filosofia⁷.

Mas a existência e a acção do inimigo podem ser benéficas para a edificação de um indivíduo. Em que medida? (87 B- 89 A). O *echtros* vigia atentamente todos os passos do alvo do seu ódio, procurando fragilidades, negligências, descuidos ou mesmo projectos que possa condicionar ou comprometer. Desta forma, a existência de inimigos impõem uma disciplina de carácter rigorosa, uma conduta irrepreensível; um controlo sobre as emoções, um propósito de vida equilibrado e inatacável. O treino do espírito na auto-contenção, na sobriedade e na reflexão atempada formam, pelo hábito, um carácter robusto e capaz de uma conduta pública irrepreensível. A consciência de que se está sob o olhar vigilante de um inimigo deve ser, portanto, um estímulo para o

⁷ Os exemplos de renúncia, motivados por circunstâncias externas evocados por Plutarco, Crates, Diógenes e Zenão, tiveram eco na literatura latina: Cícero compôs as *Tusculanas* num assumido momento de retirada, não inteiramente voluntária, da vida pública. Também Séneca, no *De Tranquilidade Animi* III, defende para o sábio o afastamento das tribulações que a proximidade com o poder sempre atraem. Também no cristianismo encontramos a renúncia aos bens e ao conforto do espaço conhecido, voluntário ou involuntário (*xenitheia, patridos steresis*) como uma oportunidade para alcançar a tranquilidade ascética (e.g. S. Jerónimo, em Ep. 23 *A Marcela*, 54 *A Fúria*; 108, *Elogio fúnebre a Santa Paula*, cartas em que defende e descreve a radical entrega à vida ascética após a provação da viuvez, da perda de um filho, ou da perda das riquezas).

cultivo de uma imagem pública irrepreensível. Faz parte da natureza humana o empenhar-se mais aturadamente quando sabe que está a ser avaliada, ou que atravessa uma competição. A ausência de obstáculos pode, portanto, ser ela própria causadora do desleixo, da acomodação, da falta de brio.

Comente-se que, nesta etapa do discurso, todos os termos apontam para a ausência de transformação do carácter íntimo, da verdadeira personalidade, nessa espécie de coreografia social *an kai mikron ho logos sunepilambanetai* “por pouco que o espírito esteja envolvido” (87 C). Parece estar apenas em causa a protecção daquilo a que chamaríamos “a imagem pública”, a conduta e o bom nome (87 f *antagonisten biou kai doxes ton echtron onta* “o inimigo é um obstáculo à vida e ao bom nome”. A vergonha diante dos erros é um fardo mais pesado de suportar diante dos inimigos do que diante dos amigos.

Neste conceito, Plutarco recupera muito da cultura da vergonha e do mérito própria da ética homérica, ou seja, o valor de um *agathos* é-lhe conferido pelo reconhecimento devolvido pelos seus pares. Desta forma, se a pessoa der mostras de respeitabilidade, sensatez, justiça e disciplina, não só calará no inimigo a censura e a crítica ostensiva, como o deixará perturbado, pela impossibilidade de desferir um ataque.

Mas os argumentos tornam-se progressivamente mais profundos.

No delicado momento de censurar um inimigo, é necessário estar-se seguro de que não se sofre dos

males que se expõem no inimigo (88 D). Isso obriga a um exercício de auto-conhecimento, de reflexão e, sobretudo, de esforço para eliminar as falhas de carácter encontradas. Exemplos históricos desse agir irreflectido, em rápidas tiradas eivadas da ironia própria do anedotário, que critica nos outros aquilo que mancha o carácter do próprio acusador, são por Plutarco incluídos no seu discurso como elementos de ilustração. Mas pode cair-se no oposto, que é o de criticar no outro um defeito distinto, mas não menos grave, do que aquele que em nós está patente (88 F-89 A). E um novo ciclo de exemplos, risíveis de facto, ilustra a falta de sensatez do que pensa que ataca um inimigo ao esgrimir contra ele, em público, falhas de carácter facilmente arremessáveis, e intensificadas, a si próprio. Plutarco está, portanto, contra qualquer confronto em público. A voz sonante não derrota um inimigo. O que o deita por terra é a nobreza de carácter (89 B).

Neste crescendo de etapas sobre como enfrentar o inimigo, chega finalmente a fase do confronto verbal: criticar um inimigo exige, da parte de quem critica, a segurança que resulta do auto-conhecimento. Ouvir críticas dos inimigos torna o indivíduo mais alerta para os erros que escaparam à auto-análise, pelo que os adversários são tão úteis para a edificação de um carácter sólido como os amigos. Ouvida uma crítica, mesmo que pareça infundada, não deve o indivíduo ceder à paixão de dar o troco com as acusações que se tiver à mão (88 D). O resultado é comparável a uma luta na poeira e na lama, da qual não há vencedores, apenas lutadores

enlameados e o gáudio da multidão. Pelo contrário, uma acusação falsa deve despertar no seu alvo o propósito de vigilância e de pesquisa sobre as causas da informação errada.

Novamente Plutarco cede exemplos de personalidades históricas a quem uma falsa imputação de carácter prejudicou: Lácides, Rei dos Argivos, Pompeu, Crasso, Postúmia e Temístocles, todos inocentes dos boatos e acusações que lhes foram levantados, mas que erraram ao não modificar o comportamento que esteve na origem da credibilidade que foi concedida a tais acusações. Desta forma, há que proteger-se dos defeitos de carácter, mas também daqueles traços que, não sendo defeitos, podem projectar nos outros uma ilusão deformada da nossa conduta. Por isso não se deve desvalorizar o que parecer incoerente ou excessivo da boca dos inimigos, pois são estes que melhor pressentem e expõem as nossas fragilidades, ao passo que os amigos e familiares, até pela convivência que têm connosco, apresentam, em comparação, uma visão subjectiva (90 B).

O destinatário deste opúsculo deve valorizar, sobretudo, o silêncio (*glottan enkrateia*, *he sigē* 90 B-C), pois, nestas circunstâncias, o confronto verbal é veículo das piores paixões, entre elas a ira. A impassibilidade (*hesychia*) diante dos insultos e das acusações, mesmo quando partem dos que são próximos (amigo, irmão, esposa, pai, mãe), constitui um bom exercício para o fortalecimento de um carácter imperturbável (*athumon*). Mas é melhor que esta experiência de dessensibilização e

do alcançar da tranquilidade (*hesychia*) ocorra junto de inimigos e de estranhos (90 E).

Também não é próprio de uma alma elevada procurar vingar-se de um inimigo. Ser generoso com um amigo confere algum mérito, mas este é indubitavelmente ampliado quando este amigo atravessa dificuldades, altura em que é sumamente vergonhoso não o apoiar. Agora a um inimigo, a suprema grandeza de alma está em, vendo-o caído, não contribuir para as circunstâncias da queda e, vendo-o em bonança, não se eximir de elogiá-lo. Deste modo, toda a censura que for feita posteriormente ao inimigo é credível, porque não é motivada pelo ódio ao homem, nem é tendenciosa, mas porque se lhe reprovam os actos (91 A). O hábito de louvar os inimigos também promove uma alma livre de ciúme e de inveja, paixões negativas que roubam a impassibilidade (91 B).

O fulcro da questão não deve ser posto no nosso adversário e no seu destino, que nos devem ser alheios. O que está em causa é o modelo ético-moral adoptado pelo indivíduo, e de que modo este pode ser afectado por uma prática social defeituosa. É que deixar que se desenvolvam paixões nocivas (ira, inveja, ódio, ciúme, malícia, engano, intriga) na alma, uma vez instaladas, torna-se difícil não fazer do seu uso um hábito, mesmo contra os amigos. O inimigo, por fornecer condições passionais extremas, fornece uma boa ocasião de treinar e de acostumar os sentimentos e os comportamentos correctos que devem ser tido em relação aos amigos. Se formos bondosos e justos com os inimigos, além

de os deixarmos sem resposta, com mais facilidade manifestaremos uma boa índole para com familiares e amigos.

Na impossibilidade de os eliminar por completo, a existência de inimigos permite que sobre eles sejam concentrados os sentimentos negativos, libertando a alma e a boa disposição para os verdadeiramente amigos (92 B). Observar o sucesso dos inimigos, analisar objectivamente o modo como alcançaram os seus objectivos, são também boas fórmulas para aprender com as suas virtudes e empenho, ao invés de se deixar consumir pelo rancor e por um (92 C D) juízo deformado sobre a verdade dos acontecimentos.

Pelo contrário, se o inimigo colheu o sucesso à custa de desonestidades (92 D) tal deve manter o indivíduo imperturbável, e mesmo deixá-lo alegre, pela liberdade, pela reputação e conduta inatacáveis de que goza.

Termina Plutarco por salvaguardar, no confronto com os inimigos, a importância da virtude e da honestidade de carácter, que são mais valiosas do que todo o sucesso fugaz junto dos poderosos, a riqueza granjeada por meios duvidosos, a aclamação pública e a notoriedade nascidas de um comportamento excessivo. Assim, sempre que os inimigos giram na roda da fortuna das inconstantes relações sociais, que cada um seja capaz de, objectivamente, colher o melhor ensinamento: protegendo-se dos fracassos, ser melhor do que os adversários, e tomando-os como exemplos para os sucessos, se possa ultrapassá-los (92 E-F).

2. Contextualização sócio-cultural da produção plutarqueana sobre a amizade

Questão interessante é a de percebermos se estes discursos sobre a amizade pretendem deliberadamente reflectir a sociedade contemporânea de Plutarco, ou se correspondem da sua parte a um exercício mais formalizado de expressão de pontos de vista pessoais, tendo como ponto de partida a sua vasta erudição literária.

Plutarco é um observador atento da realidade social do seu tempo, e portanto atribuímos a estes tratados uma capacidade de ler o ambiente que envolve os participantes na comunicação literária destes discursos.

A presença explícita de dois destinatários directos – Antíoco Filopapo, patrono das artes, feito cônsul suffecto em 109 pelo Imperador Trajano, descendente sem trono dos reis de Comagena a residir em Atenas (*AD*) e Cornélio Pulcro, Procurador da província romana da Acaia (*IC*) - a quem Plutarco se dirige com aconselhamentos práticos sobre a gestão das suas amizades, indicia uma ligação preliminar à realidade social que circunda estas personalidades.

Já denunciámos, na análise prévia que fizemos das três obras, um certo cepticismo na focalização plutarqueana. Não se trata, para o autor, de definir amizade, mas sim de pôr de guarda um determinado perfil humano quanto à perigosidade das suas falsificações (*AD*, *AM*) e de o ajudar a preparar uma alternativa proveitosa quando a amizade não está de todo presente (*IC*). Haverá, portanto, um certo realismo na abordagem

desta matéria tão delicada como é a da qualidade das relações interpessoais.

Acresce o facto de Plutarco lidar com as fontes literárias que cita de um modo amplamente crítico e selectivo: não lhe serve o retrato que a comédia emprestou ao perfil do adulator, que mal se distingue do parasita⁸. Amiudamente discorda de Eurípides (*AD*, 109 E; 71 A; *AM*, 95 E), e, pelo menos uma vez, critica Górgias (*AD* 64 C) e do que lhe parecem ser os pontos de vista ingénuos e superficiais proporcionados pela sofística. Na verdade, Plutarco coloca-se em contra-corrente em relação ao relativismo ético, sustentado pelo domínio da retórica como receita para o sucesso individual.

Enquanto cultor do Platonismo Médio, nenhum filósofo lhe merece tanto apreço como Platão e a sua personagem maior que é Sócrates, e Xenofonte. Aristóteles, e a sua teorização acerca da amizade feita na *Ética a Nicómaco* (1156 A -1156 B) estão sempre presentes enquanto fórmula básica a partir da qual se definem as tipologias de não-amizade (e. g. *AD* 51 B; *AM* 94 B), mas, curiosamente, o Estagirita só surge explicitamente referenciado uma vez (*AD* 53 D), e num contexto que não o liga à fenomenologia da amizade.

Plutarco parece também admirar os sábios e filósofos que adoptaram, na condução da sua vida, atitudes correctas, quer quanto a si próprios, quer no seu relacionamento com os outros, e cita-os como exemplos, quer pelos seus actos quer pelas suas palavras: Antístenes, Diógenes, Bión de Boristena, Crates, Cleantes, Fócion,

⁸ Ver *Infra*, p. 6.

Demétrio de Faléron (ou de Alexandria) Zenão, Carnéades⁹.

Há, contudo, que reconhecer, na realidade explicitamente comentada e contextualizada, um desfasamento de tempo e de espaço entre as referências literárias, filosóficas e políticas usadas por Plutarco, e o império romano do séc. II que lhe é contemporâneo. Estas escolhas remetem-nos para o mundo grego de há cinco séculos, distância que aumenta quando pensamos no caso específico das referências literárias, (Homero é autor mais citado, seguido, a curta distância, pelos tragediógrafos) tal como pertencem também ao mundo helenístico pós-Alexandrino a maioria dos exemplos de teor político: para além da figura nuclear de Alexandre, é a geração dos diádocos e dos sátrapas que fornecem o ambiente das suas cortes e dos seus palácios como matéria para os exemplos referidos por Plutarco, príncipes, tiranos e reis das cidades helenísticas pós-alexandrinas. Secundariamente mencionam-se os romanos do período do final da República: Catão, César, Pompeu, Cícero, António. O mais tardio dos romanos a ser mencionado é Nero, em circunstâncias pouco nobilitantes.

Como entender este desfasamento, num contexto em que Plutarco, ignorando o presente, procurava fundar valores morais para o quotidiano numa história remota? No nosso entender, o distanciamento temporal

⁹ “Cynicism”, *New Pauly's Encyclopaedia of the Ancient World*, (Brill's, 1052-1060), p. 1053, a lista dos representantes do movimento cínico, Segundo Diógenes Laércio. “The legacy of Socrates” in W. K. C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, III (Cambridge, 1969, pp. 485-499).

cumprir um objectivo, isto é, exerce uma função, na economia do discurso plutarqueano.

Em primeiro lugar, Plutarco manipula as informações que foram já alvo de sedimentação, e que pertencem a um património comum do mundo antigo greco-romano, de matriz cultural essencialmente helenística, para, de algum modo, se concentrar no conhecimento e na interpretação que podem ser decantados dessa informação. Faz, deste modo, justiça ao profundo sentimento de unidade cultural realizado pela síntese greco-romana da fase mais luminosa do império. Acrescentemos a índole de Plutarco, que prima pela discrição, no evitar de menções directas a situações concretas do seu tempo. Essa ligação, a ser feita, teria de ser estabelecida pelo leitor.

Mas parece-nos evidente que nestes tratados perpassa, nas escolhas feitas, uma interpretação da história política do povo a que pertence, como afirmou Ricardo Martínez Lacy¹⁰. A quase totalidade dos exemplos políticos integrados nestes tratados pertence ao *munus* presente também nas *Vidas*, havendo, portanto, uma orientação ideológica: os reinos helenísticos constituíram uma “degeneração

¹⁰ R. Martínez lacy, “La Época Helenística en Plutarco”, Italo Gallo e Barbara Scardigli eds. (Nápoles, 1996), pp. 221-225, p. 223 cit:...Plutarco contribuyó decisivamente a la conformación de una visión armóniosa de la historia de la antigüedad clásica según la qual Roma no conquistó y anexó Grecia, sino que, mediante su virtud, creó un marco propicio para el desarrollo de la civilización, considerada griega por antonomasia. En esta visión, los reinos helenísticos aparecen como degeneraciones de los reinados gloriosos de Filipo y Alexandro, opresores de los griegos...”

orientalizada” (Martínez Lacy, *op. cit.*, p. 224) no plano moral, cultural e político.

Os tratados sobre a amizade apresentam explicitamente um destinatário: o homem com responsabilidades de Estado (Cornélio Pulcro, *IC*) ou aquele que, não as tendo, é tido como uma figura de referência na cidade que o acolhe (Antíoco Filopapo, *AM*). São estes os alvos preferenciais dos efeitos perniciosos das deformações a que a amizade está sujeita – e Plutarco não cessa de apresentar exemplos de como o exercício político, o discernimento, a justiça e a liberdade de acção foram, no passado, afectados por esses males.

A mensagem contém, no nosso entender, óbvios contornos políticos: entre as elites urbanas das cidades provinciais do Império Romano no Oriente, com uma administração e um governo de modelos descentralizados, próprios de territórios pacificados, eram em grande parte mantidos os rituais, os comportamentos, os modos de vida da Época Helenística, o que valida, para o presente, os juízos feitos sobre um passado em muito semelhante ao presente.

É possível, por outro lado, rastrear pontos do discurso em que nos parece ser claro o juízo subtil de Plutarco sobre um presente que lhe não merece admiração, como fomos assinalando na análise introdutória aos tratados e nas notas à tradução (e. g. *AD*, 56 C, quanto à falsificação do sentido das palavras, citando Tucídides; *IC* 92 E, quando refere o valor relativo das aclamações no teatro, dos banquetes, de acompanhar os eunucos, concubinas ou sátrapas que servem os reis).

Plutarco está consciente que escreve para uma elite que exerce o poder, real ou simbólico. Por isso, informa que o adulator não afecta o pobre, ou o anónimo, mas pode tornar-se um risco para as grandes casas e grandes negócios, além de subverter reinos e principados (*AD* 48 C); e concede que um grande número de conhecidos não implica que se beneficie de uma amizade de qualidade: tratam-se, portanto, de orientações dadas a quem ocupa o centro de uma moldura humana complexa, marcada por relações de desigualdade e de hierarquia. Pode sobrevir a adversidade de um inimigo, sempre uma provação para um homem que tem uma imagem pública a defender. Como orientar-se entre sinais enganadores e contraditórios, num ambiente instável em que se jogava não só a reputação, mas também os afectos e a própria vida? Plutarco propõe que a solução para distinguir os amigos passa por um exercício prévio de reflexão, auto-conhecimento, e perfeita consciência dos propósitos assumidos, na vida pública e na vida privada.

3. A orientação filosófica de Plutarco

Plutarco lidou, enquanto autor, com as fontes filosóficas mais diversas, e podemos classificá-lo como um autor eclético no domínio das suas leituras filosóficas, facto a que não será alheia a multiplicidade de temas por si abordados, desde aos estritamente físicos, aos metafísicos, sociológicos, pedagógicos e artísticos.

Nestes opúsculos, bem como em outros agrupados nos *Moralia*, Plutarco dá conta do interesse em

acompanhar o homem na sua integração social. Embora o ponto de vista do autor parta dos escolhos que podem atrapalhar ou comprometer a amizade, tomemos em consideração que esta não aparece como um fim em si mesmo, mas como um veículo para tornar o indivíduo melhor e mais feliz, expurgado a perturbação e agitação motivadas pelas falsificações da amizade¹¹. Plutarco faz, assim, um convite ao homem público a que adote para si uma disciplina e um método de avaliação, de si próprio e dos outros, que o torne mais sábio, e mais capaz de conduzir uma vida sem tribulações.

O conhecimento da verdade quanto à realidade envolvente e quanto ao carácter dos que nos rodeiam, isto é, o juízo sobre a verdade e suas ilusões, é uma questão filosófica que perpassa os textos aqui trazidos, e parece-nos claro, neste ponto, reconhecer a influência da filosofia ética de matriz socrática, a que se associam, em Plutarco, as fortes críticas ao relativismo, ao desvio e às ilusões quanto à essência da amizade¹², que é um conceito absoluto. Há, como é claro na expressa admiração pela filosofia desenvolvida pelos discípulos de Sócrates (Platão, Xenofonte, Aristóteles), uma forte aproximação à origem socrática, concretamente pelo recurso aos fundamentos conceptuais nela sustentados pela ética

¹¹ E. L. Shields “Plutarch and the Tranquillity of Mind” *CW*, 42, 15 (1949), pp. 229-234, p. 232.

¹² *Susan Prince* “Socrates, Antisthenes, and the Cynics”, S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar eds. *A Companion to Socrates* (Blackwell, 2006) pp. 75. Não há, portanto, em Plutarco, nenhuma simpatia pelo relativismo sofista.

aristotélica, verdadeiros esteios em torno do qual Plutarco constrói a sua argumentação.

No entanto, a finalidade da sua escrita é eminentemente pragmática e dirigida ao indivíduo. Visa agir sobre a conduta (*he diaita*) dos indivíduos enquanto parte de um todo social, com a finalidade de lhe proporcionar a felicidade que decorre de um carácter treinado na virtude, consciente da sua natureza, em qualidades e defeitos, e capaz de exercer um discernimento claro quanto a situações ou indivíduos terceiros. Embora Plutarco refira o bem comum e a intervenção benéfica do homem virtuoso na sociedade que o rodeia¹³, e particularmente nos amigos e nas relações sociais que o envolvem, pensamos que estes bens, objectivamente considerados, são externalidades que resultam de um prévio aperfeiçoamento do indivíduo. Este torna-se útil para o grupo porque reuniu as características que o tornam um sábio, capaz de examinar (*exetazein*) a sua vida, de discernir e de avaliar o que o envolve e quem o envolve, de garantir a felicidade que resulta de um processo de conhecimento¹⁴.

¹³ W. K. Guthrie, op. cit., vol. III, p. 487. Diz o autor que o legado de Sócrates, exposto na variedade de correntes filosóficas nele inspirados, pretendem responder a uma questão que o Filósofo deixou sem resposta: “o bem (to agathon), para quê?” cit. “in one way, then, the aim of Socrates’s immediate followers and their schools was to give content to the “good” which he had set them to seek, but himself left undetermined”

¹⁴ Richard Kraut, “The Examined Life”, (ibid.) 228-241. Platão, Apologia de Sócrates, 38a-5-6, vide o significado do termo *exetazein* “testar”, “experimentar” para a ética socrática. Destaquemos a importância que os termos que têm a ver com a semântica do “examinar” apresentam no discurso plutarqueano (ver índice de

É neste aspecto que nos parece detectar a presença de uma outra linha filosófica descendente de Sócrates. De facto, a ética aristotélica anuncia que, ainda que o bem seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade, o bem colectivo é sempre “maior, mais completo, mais perfeito, mais abençoado”¹⁵. Em Plutarco, este binómio aparece, tal como o descrevemos, mas com a ordem de factores invertidos.

O Cinismo não pode, no dizer dos entendidos, classificar-se como uma escola filosófica, na medida em que os seus cultores foram avessos à formação de um corpo doutrinário sistemático, pelo que a maior parte da informação sobre os Cínicos vem de testemunhos terceiros. Mas os seus protagonistas foram figuras tão controversas como populares, em particular em duas alturas distintas da história do mundo antigo: os dois séculos iniciais da Época Helenística (IV-III a. C., o Cinismo Antigo); e o período imperial romano (I-V d.C., o Cinismo Imperial)¹⁶.

Algumas das personalidades do Cinismo Antigo estão referidas nestes tratados de Plutarco, em regra elogiados pelo bom exemplo de conduta. Para os Cínicos, a virtude e o bem estavam para além da conceptualização, pelo que só a sua prática podia tornar-se pedagógica. Teríamos aquilo a que se pode chamar uma “filosofia

palavras-chave).

¹⁵ *Rhet.* 1356a26-27 W. K. Guthrie, op. cit. vol VI, p. 331; p. 336 cit “ethical training is the indispensable foundation for political life, or rather perhaps for citizenship..”

¹⁶ “Cynicism”, *New Pauly's Encyclopaedia of the Ancient World*, (Brill's,) p. 1054.

de situação”¹⁷. O bem realiza-se concretamente, a virtude manifesta-se por actos em contexto. Tal como nos Cínicos, Plutarco também descarta uma teorização própria, preferindo um discurso exemplástico, que mostra e ilustra o seu entendimento dos conceitos discutidos, através de uma evolução casuística.

Temos, depois, a resposta à questão socrática, que, segundo Guthrie, ficou por responder pela filosofia dos sécs. V e IV. Para que serve o bem? Plutarco adopta, em resposta, uma focalização profundamente individualista e concreta: o indivíduo bom e feliz pode derramar sobre a comunidade os benefícios que resultam do seu aperfeiçoamento individual, mas este é que deve ser o objectivo de qualquer treino de carácter.

Outros traços nos apontam o Cinismo como influência filosófica implícita dominante nestes tratados: não se fala de deuses, de religião, ou de qualquer conexão entre a divindade e uma moralidade¹⁸. O cepticismo pontilhado de ironia, e mesmo de humor, adoptado como ponto de partida para a argumentação, assim como a fórmula retórica que preside à enunciação das premissas em cada tratado, fundada na exploração da surpresa pelo estranhamento e pela adopção da posição

¹⁷ Louis Ucciani, *Ironie et Dérision, De l'Ironie Socratique a la Dérision Cynique*, (Besançon, 1993), p. 144; p. 175

¹⁸ P. B. Branham, M.-O. Goulet- Cazé, *The Cynics, the Cynic movement in Antiquity and Its legacy*, (California, 1996) p. 73 cit. “...we discover that the gods are insignificant in Cynicism and that in Diogene’s philosophy there is no place for religious preoccupations. In the eyes of Diogenes, religion serves no purpose, and is even an obstacle to the cynic aim of detachment”.

minoritária; uma certa tendência para, em determinadas fases do discurso, optar por uma linguagem sentenciosa e proverbial, de elocução breve, surgem, no nosso entender, como um forte indício da inspiração Cínica sobre Plutarco, mesmo do ponto de vista formal¹⁹. Acresce a constante comparação entre a realidade humana e paralelos recolhidos do mundo natural, estas trazidas à colação como forma de impor a natureza como senhora da fortuna, humana e cósmica, as duas condicionadas por leis e regras universais impossíveis de ser modificadas pela vontade ou pela razão humana, quer sejam ou não conhecidas pelos homens. O cepticismo de Plutarco aparece-nos como fundado na consciência dos limites da intervenção do sujeito na modificação das circunstâncias e da realidade que o envolve. Há uma atitude fatalista, por exemplo, no aceitar dos inimigos como uma realidade absoluta e no reconhecimento da inevitabilidade das falsificações da amizade.

Finalmente, encontramos presente em Plutarco algumas ideias-força comuns à moral cínica, que teriam integrado, no Cinismo Imperial, uma espécie de sùmula de filosofia popular, sobretudo a partir dos *Discursos* de Diógenes Laércio²⁰: a consciência da fragilidade humana, só ultrapassável por uma rigorosa disciplina; o propósito de felicidade, fundado no expurgar das

¹⁹ Louis Ucciani, op. cit. “Rire, ironie, dérision. Éléments pour une critique par les formes exclues”, pp. 257-270.

²⁰ M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse Cynique, Un Commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, (Paris, 1986) (“Cynicism”, *New Pauly's Encyclopaedia of the Ancient World*, (Brill's), p. 1059.

emoções dolorosas e inúteis, como são a ira, a inveja e o ciúme, o orgulho, a tristeza, o ressentimento; o alcançar da tranquilidade e do silêncio face ao ruído imposto pelas obrigações sociais; a exigência de um treino, de um método para, primeiramente, ser capaz de se examinar a si mesmo, e, secundariamente, discernir sobre a qualidade dos relacionamentos a que se propõe.

Não será, pois, diante das ideias-chave mencionadas, difícil de prever o destino destes opúsculos de filosofia prática dedicados à amizade. Na mesma altura em que Plutarco compunha a sua obra, uma nova religião fazia a sua entrada no meio intelectual e urbano do Helenismo, adoptando uma linguagem favorecedora do proselitismo, deixando-se, nesta caminhada, interpretar e enriquecer à luz das correntes filosóficas dominantes.

Determinados aspectos da filosofia Cínica, como uma atitude crítica face à sociedade, o desprendimento em relação aos valores materiais, a renúncia às convenções impostas pela sociedade dominante, a busca da impassibilidade pela aniquilação das emoções (na nova religião consideradas vícios) através de uma ascese, irão encontrar-se com uma corrente específica do cristianismo, com propósitos renovadores, como foi o monaquismo. Vamos encontrar, particularmente nos Padres Gregos, um amplo acolhimento ao pensamento de Plutarco, mas será dentro do movimento monástico que alguns *Moralia* receberão um acolhimento verdadeiramente honorável, sendo traduzidos para Siríaco, ao serviço de uma comunidade de monges.

Um manuscrito procedente do Monte Sinai, do séc. VI, contém, juntamente com a Apologia de Aristides, três tratados morais atribuídos a Plutarco: O *De Capienda Ex Inimicis Utilitate*, o *De Cohibenda Ira (Peri aorgesias)*, e o falsamente atribuído a Plutarco *De Exercitatione (Peri Askeseos)*. Para estes monges, os conselhos de Plutarco iam ao encontro do treino necessário para o alcançar das metas espirituais a que se propunham²¹.

4. Porquê a Amizade? A importância do tema no Mundo Antigo e em Plutarco

Parecerá surpreendente o relevo que o mundo antigo concedeu à análise desta forma específica de relacionamento humano, sem paralelo no mundo contemporâneo. De facto, na *philia* ou na *amicitia*, traduzidas nas línguas contemporâneas pelo equivalente “amizade” facilmente se verifica o desvio de conceitos e de aplicação referencial entre o mundo antigo e a mentalidade do homem contemporâneo. Hoje, a amizade ocupa a esfera restrita da vida privada, e concorre com outras formas de relacionamento humano que se lhe sobrepõem, pelo menos nas sociedades ocidentais, com pontuais momentos geracionais em que o grupo de amigos se reveste de singular importância: a conjugalidade, a filiação, a família nuclear e alargada, as relações de trabalho constituem formas de relacionamento que definem, pelo menos em teoria,

²¹ Eberhard Nestle, *A Tract of Plutarch on the Advantage to be derived from one's enemies (De capienda ex inimicis utilitate) The Syriac Version*, (Cambridge, 1894).

campos semânticos e funcionalidades distintos da amizade (embora haja, obviamente, pontos de contacto, que no entanto não comprometem as diferenças).

No mundo greco-romano, nenhuma das formas de relacionamento atrás mencionadas tinha a importância, ou podia preencher a complexidade funcional contida dentro do relacionamento da *philia*, o da *amicitia*. Os conceitos estavam particularmente ligados à vida pública do homem antigo, cobrindo um leque de relações externamente assumidas, marcadas pelo compromisso de assistência e de reconhecimento do valor do outro. A amizade é assim um valor que deliberadamente se concede, marcado pela constância, pela afinidade de interesses, pela partilha de actividades e de objectivos. Tratando-se essencialmente de um acto de escolha, de vontade portanto, não há lugar para a espontaneidade ou para o relevo concedido à adesão afectiva, que nós hoje tanto valorizamos²²:

²² Jonathan Powel, “Friendship and its problems in Greek and Roman Thought”, (D. Innes, Ch. Pelling eds, *Ethics and Rhetoric, Classical Essays*, Oxford, 1995, p. 33, reflecte sobre a importância do tema da amizade na produção filosófica e ética antiga, em contraponto com a escassez do tratamento do tema no mundo contemporâneo. “The importance of *amicitia* in ancient public life it thus held to be reflected in the prominence given to it in the ethical writings of the philosophers; and since our own public life is supposed not to be based on *amicitia*; and in any case what we mean by friendship is something different, the relative unimportance of this topic in modern ethical writing becomes apparently less surprising”. Também Simon Goldhill, 1986, p. 82, apud David Konstan p. 2) “The appellation or categorization *philos* is used to mark not just affection but a series of complex obligations, duties and claims”.

*“Amicitia is not, at root, a subjective bond of affection and emotional warmth, but the entirely objective bond of reciprocal obligation; one’s philos is the man one is obliged to help, and on whom one can (or ought to be able to) rely for help when oneself is in need”*²³ (Malcom Heath, 1987: 73-74, in David Konstan, p. 2)

Nos nossos dias, não erraremos se pensarmos que, para a maioria, a amizade é motivada pelo afecto, pelo lado emocional das pessoas, um sentimento sem dúvida cultivado, mas mais abrangente nas suas manifestações, menos codificado, e integrado na esfera privada das relações interpessoais, do mesmo modo que será acertado dizermos que não fundamos a nossa vida pública ou profissional em relações de amizade.

Por outras palavras, admitimos que esta vida pública pode e deve desenvolver-se dentro dos princípios da cordialidade, da lealdade e da confiança recíprocas, mas reservamos o termo “amizade” para as esferas mais íntimas das relações humanas, remetidas para o conforto do homem enquanto entidade privada. No mundo antigo, não havia lugar para a realidade muito comum nos nossos dias, sobretudo em determinadas gerações, que é a do “amigo secreto”. A amizade existia na medida em que podia ser vista, comprovada por gestos recíprocos de dádiva, de entreatajuda, de socorro, e detinha uma importância que superava, mas não excluía, o conforto e estabilidade psicológica individual. Ainda que os termos fossem empregues em contexto em

²³ Malcom Heath, 1987: 73-74, apud David Konstan, *Friendship in the Classical World*, (Cambridge, 1997) p. 2

que sobressai a afectividade, pensamos que não será esse o ponto de vista que teria motivado a teorização antiga sobre a *philia*²⁴. Aliás, é o próprio Aristóteles que, ao definir os fundamentos da amizade, menciona o prazer na mútua companhia como algo agradável trazido pela amizade²⁵.

A importância da amizade para o homem antigo pode ser aferida pela abundante produção teórica alusiva ao tema, sem comparação com o que ocorre no mundo contemporâneo: além de ser alvo de amplo destaque como tema na literatura grega de ficção, Platão, com o diálogo *Lysis*; Aristóteles, com a *Ética a Nicómaco* e com a *Ética a Eutidemo*; Cícero, com o seu tratado *A Amizade*. Depois, há a informação de uma série de tratados desaparecidos, atribuídos a Símiias de Tebas, Espeusipo, Xenócrates, Teofrasto, Clearco, Cleantes e Crísipo. Também Epicteto escreveu um discurso subordinado ao tema. Epicuro deixou fragmentos que se revelam pertinentes para o estudo do conceito de amizade para a filosofia epicurista²⁶. Encontraremos ainda cartas de Séneca dedicadas à amizade. Também contribuíram para a discussão deste tema Valério Máximo, Luciano.

²⁴ David Konstan “Greek Friendship”, *AJPH* 117, 1, 1996, pp. 71-94 fez um estudo comparado dos contextos de utilização dos termos *philos* e *philia*, atestando o seu emprego no contexto das relações familiares, com valor afectivo. Trata-se, portanto de termos polissémicos.

²⁵ John M. Cooper, “Aristoteles on friendship”, *Essays on Aristoteles Ethics*, A. Oksenberg Rorty ed. (UCP, Berkeley, 1980), p. 306.

²⁶ J. Hilton Turner, “Epicurus and Friendship” *CJ*, 42, 6, 1947, pp. 351-355.

Na Antiguidade Tardia pagã, juntemos os trabalhos de Máximo de Tiro, Temístio e Libânio. Entre os autores cristãos, distinguiram-se Gregório Nissa e Basílio de Nazianzo; Ambrósio de Milão e Paulino de Nola, da parte dos autores latinos²⁷.

Não nos cabe fazer uma análise da evolução do conceito de amizade, ou sequer apresentar uma panorâmica que descreva o tratamento do tema pelos autores supra-citados. Concentremo-nos, no entanto, nos aspectos que estão implicados em Plutarco.

Plutarco fundamenta-se em categorias teóricas sobre a amizade que foram traçadas por Platão, Aristóteles, Xenofonte, no ocaso da cidade clássica.

Nessa medida, a reciprocidade e a identificação de propósitos, de afectos e de interesses faziam parte do cânone do relacionamento entre *philoí*, ou, à latina, entre *socíi*, indivíduos inseridos numa cidade-estado, irmanados pela partilha semelhante de papéis sociais e de actividade política. Neste contexto, a liberdade de expressão, ou a *parresia*, emerge, no contexto da cidade clássica, democrática, como um direito e uma qualidade própria do homem livre, juridicamente regulamentada, mas não condicionada ao laço da amizade²⁸.

No entanto, o mundo de referência de Plutarco é a Época Helenística, período em que as condições para a expressão política dos cidadãos se restringiram.

²⁷ Jonathan Powell, op. cit. p. 32, o elenco de autores dedicados ao tema. Também a publicação de David Konstan, *Friendship in the classical world*, faz uma apresentação exaustiva dos autores e das obras que focaram a amizade e suas deformações.

²⁸ David Konstan, op. cit. p. 92.

O poder centralizado, nas mãos de reis e de tiranos, subvertem, no âmbito da vida pública, as condições para a manifestação da amizade como relacionamento entre iguais. No período romano, foram em grande parte mantidas as características de governação nas cidades pacificadas do Oriente helenístico, sendo o poder exercido por procuradores delegados de Roma, ou por reis aliados ou vassalos do império.

No cepticismo de Plutarco quanto à possibilidade de haver boas amizades, no seu cuidado em escrutinar a casuística das suas manifestações, no modo como ele acentua os aspectos disformes ou geradores de instabilidade nas relações interpessoais, parece-nos possível entrever a consciência da necessidade em adequar uma teoria, previamente formulada para a cidade clássica, a um novo mundo, em que as relações de desigualdade e de hierarquização dominam, e em que a maioria destas não ocorre entre pares, e sim entre um grupo e um indivíduo privilegiado, portador do poder, real ou simbólico. Neste sentido, impõe-se uma disciplina à *parresia*, que passa a ser uma virtude privada, que para salvaguarda do que dela faz uso, se transforma num exercício estudado, adequado às circunstâncias, de advertência ao outro, que se tem por missão servir e agradar. A própria adulação (*kolakeia*), ou a multidão de amigos (*polyphilia*) na corte de um poderoso, se tornam características esta moldura humana, pautada pela desigualdade e por uma progressiva instabilidade no seu estatuto²⁹.

²⁹ Id., pp. 93-105. p. 101, cit. “While adulation was not

Plutarco, membro das elites, coloca-se ao lado dos que, num ambiente confuso e ruidoso, têm de escolher bem os seus relacionamentos, sem tropeçar em enganos. Estes, além de não contribuírem para a virtude individual, podem destruir a obra pública dos que se enleiam em relacionamentos defeituosos, levando, por arrasto, a perdição a cidades e a Estados. Um homem com responsabilidades públicas tem a obrigação de lutar contra os defeitos de carácter, ou vícios privados, pois afectam o seu discernimento para o exercício da vida pública.

Plutarco torna-se assim um autor em que podemos com mais facilidade colher argumentos para a definição do conceito de amizade no mundo antigo como uma interacção humana racionalizada, socialmente codificada e politicamente motivada.

5. Sobre a tradução

Foi utilizada para a tradução o texto grego da edição teubneriana de 1974, da responsabilidade de W. R. Paton e I. Wegehaut. Cada um dos opúsculos está precedido por uma introdução que o apresenta, o contextualiza na vasta produção plutarqueana, e o analisa sumariamente enquanto texto literário. Quanto às anotações à tradução, elas procuram restringir-se à identificação de passos comuns na restante obra plutarqueana, ao assinalar das fontes

unknown in democratic Athens, it was not normally articulated as an imitation of friendship. Flattery implicitly acknowledges the superior station of another, and (...) the egalitarian ideology of the democracy discouraged the representation of relations of dependency among free citizens”.

literárias utilizadas por Plutarco, ou a esclarecimentos e comentários que entendemos como enriquecedores para o acesso à obra. Sempre que nos referimos às obras de Plutarco, optámos por utilizar o título latino por que estas se fazem conhecer internacionalmente, excepto nos casos em que já está disponível a tradução em português, sendo esta a obra indicada.

6 Bibliografia:

Edições de Plutarco

W. R. Paton , I Wegehaupt, M. Pohlenz eds., *Plutarchus Moralia I* (Teubner, Leipzig, 1974), s. v. *De Adulatore et Amico*, p. 97; *De Capienda ex Inimicis Vtilitate*, p. 172, *De Amicorum Multitudine*, p. 197.

R. Klaerr, A. Philipon, J. Sirinelli (ed. e trad.), *Plutarque, Oeuvres Morales*, t. I, 2 (Paris, Les Belles Lettres, 1989).

F. C. Babbitt (ed. e trad.), *Plutarch's Moralia*, t. I *Quomodo Adulator ab Amico Internoscatur*, pp. 264-395, (Loeb, Harvard, 1969), t. II, *De Capienda ex inimicis Vtilitate* pp. 4-41; *De Amicorum Multitudine* pp. 46-69.

Outros autores e bibliografia geral

Cícero, *A Amizade*, Sebastião Tavares de Pinho trad., (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1993).

- Cícero, *De Amicitia*, M. Seyffert-C. F. Müller ed. E trad., Hildesheim, 1965.
- Kock, Th., *Comicorum Atticorum Fragmenta*. 3 vols (Leipzig, 1870, repr. 1976).
- Nauck, A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (Leipzig, 1924).
- Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, 3 vols (Leipzig, Teubner, 1914-1923).
- Teofrasto, *Caracteres*, J. Rusten, I. C. Cunningham, A. D. Knox ed. E trad. (Harvard University Press, 2ª ed. 1993).
- Teofrasto, *Os Carateres*, Maria de Fátima Silva trad., (Relógio d'Água, 1999).
- Homero, *Iliada*, F. Lourenço trad., (Cotovia, 2005).
- Homero, *Odisseia*, F. Lourenço trad., Cotovia, 2003).
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, A. C. Caeiro trad. (Quetzal, 2007).
- David Konstan, *Friendship in the Classical World*, (Cambridge, 1997).
- D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme* (Lyon, P.U.F., 1969).
- E. L. Shields “Plutarch and Tranquillity of Mind” *The Classical Weekly*, 42, 15 (1949), pp. 229-234.

- Eberhard Nestle, *A Tract of Plutarch on the Advantage to be derived from one's enemies (De capienda ex inimicis utilitate) The Syriac Version*, (*Studia Sinaitica* III, Cambridge, 1894).
- J. T. Fitzgerald Ed. *Friendship, Flattery and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. (Supplements to *Novum Testamentum*, 82). Leiden, Brill, 1996.
- John M. Cooper, "Aristoteles on friendship", *Essays on Aristoteles Ethics*, A. Oksenberg Rorty ed. (UCP, Berkeley, 1980) pp. 301-340.
- Jonathan Powel, "Friendship and its problems in Greek and Roman Thought", D. Innes, Ch. Pelling eds, *Ethics and Rhetoric, Classical Essays for Donald Russel on his Seventy – fifth Birthday*, (Oxford, 1995), pp. 29-45.
- New Pauly's Encyclopaedia of the Ancient World*, (Brill's, 1052-1060), s.v. "Cynicism".
- P. B. Branham, M.-O. Goulet- Cazé, *The Cynics, the Cynic movement in Antiquity and Its legacy*, (California, 1996).
- P. Barata Dias, "Plutarco e os autores cristãos da Antiguidade tardo-Medieval – limites e possibilidades de uma recepção", *Os Fragmentos de Plutarco e a Recepção da sua Obra*, (Coimbra, 2003) pp. 157-177

R. Martínez Lacy, “La Época Helenística en Plutarco”, *Teoria e prassi Politica Nelle Opere di Plutarco, Atti del V Convegno Plutarco, 7-9 Giugno 1993*, Italo Gallo e Barbara Scardigli eds. (Nápoles, 1996), pp. 221-225.

Richard Kraut, “The Examined Life”, S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar eds. *A Companion to Socrates* (Blackwell, 2006) pp. 228-241.

Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation*, (Oxford, 2000).

Susan Prince “Socrates, Antisthenes, and the Cynics”, S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar eds. *A Companion to Socrates* (Blackwell, 2006) pp. 75-91.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, vol. III (Cambridge, 1969), pp. 485-499), s.v. “The legacy of Socrates”.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, vol. VI (Cambridge, 1969), pp. 331-391 s. v. “Aristotle, an encounter, The Philosophy of Human Life”.

*COMO DISTINGUIR UM ADULADOR
DE UM AMIGO*

PALAVRAS INTRODUTÓRIAS

O tratado *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, integrado no *corpus* de Planudes com o número sete, e no Catálogo de Lâmprias com o número oitenta e nove, foi por Plutarco dedicado a Júlio Antíoco Filopapo, o descendente dos reis de Comagena, que se estabelecera em Atenas depois que Vespasiano destituiu a sua família do poder, em 72 d. C. Tal como Plutarco o apresenta em *Quaestiones Conuiuales* I, 10 (*Obras Morais, No Banquete*, I, 10, 628 A), ele era rico, popular (tinha desempenhado nesse ano o cargo de corego de todas as tribos), e fazia parte da elite cultivada que privava socialmente com Plutarco.

A partir da biografia do destinatário, pode concluir-se que o tratado terá sido composto entre 90 e 116 d. C.. Trata-se, pois, de uma obra de maturidade dentro da extensa produção de Plutarco. Também as referências frequentes às personalidades históricas retratadas nas suas *Vidas* (Alexandre, Alcibíades,

António, Fócion) podem indicar que esta obra, como se verifica para a generalidade dos *Moralia*, foi composta após as biografias respectivas.

Este tratado é formalmente uma diatribe, pertencendo ao grupo das obras filosóficas de cariz ético-didático. Ao contrário dos outros tratados dedicados à amizade, este foi composto primordialmente para ser lido, isto é, não resultou de uma resenha posterior feita a uma conferência, como é o caso do tratado *Acerca do Número Excessivo de Amigos*. Isso mesmo podemos depreender pelas frequentes notas metatextuais, indicadoras do pulsar do discurso, pelas chamadas e remissões internas a outras partes do tratado, o que constitui, no nosso entender, a prova de um deliberado planificar da exposição deste que é o mais longo e o mais complexo dos textos que Plutarco dedicou ao tema da amizade em geral (como podemos ver no início do cap. 6; final do cap. 8, início do cap. 10; início do cap. 17; fim do cap. 20 e início do 21; início do cap. 25; final de cap. 25, final de 27; início do cap. 30).

A obra divide-se em quatro partes lógicas, compostas pelos dois assuntos dominantes que aí figuram e que se interrelacionam através de um corpo central mediador:

Do cap. 1 ao cap. 25, o autor dedica-se a analisar as semelhanças e as diferenças entre o amigo e um adulator. Nesta parte, surgem bem destacados os caps. 1-4, a introdução em que se procura justificar a pertinência do tema, ou seja, da necessidade em distinguir estas duas categorias, a de amigo e a de

adulador, de superfície tão similar. O cap. 5 programa as motivações da obra: visto que o adulator reproduz e mimetiza os ganhos da amizade, isto é, o prazer, o bem e a utilidade, (cf. *Acerca do Número Excessivo de Amigos* 93 B) chegando ao ponto de utilizar, como estratégia, a própria franqueza de linguagem para fingir que é amigo, tal como um animal dotado de mimetismo, é propósito do autor desmascará-lo, expor as suas mil artimanhas, deixá-lo exposto tal como ele é, vazio e desprovido de qualidades que o tornem interessante.

Termina esta parte lógica, precisamente, a recuperar o assunto que tinha deixado vincado no cap. 1, que é o da imperiosa necessidade do auto-conhecimento nestas questões da amizade. Assim, é fundamental que cada um se conheça a si próprio. Abdicar do amor-próprio e do orgulho proporciona, entre outros benefícios, a lucidez que permite reconhecer os adutores quando estes se disfarçam de fervorosos amigos.

Entre os caps. 17 e 20, o autor introduz o tema da franqueza na linguagem (*parresia*), instrumento que, posto ao serviço da amizade, nela promove o bem. Mas dela também o adulator faz uma utilização perversa, em seu benefício, subvertendo-a na forma de elogios e louvores.

Entre os caps. 21 e 24, é discutido o tema das ajudas e dos benefícios (*tas chreias kai tas hupourgias*), ou seja, aqueles aspectos que permitem satisfazer o requisito da utilidade como característica importante para a amizade, e que também o adulator consegue manipular.

Estas duas partes intermédias, dedicadas à subversão da franqueza e dos benefícios reais como requisitos de uma verdadeira amizade que os adutores conseguem mimetizar, são neste ponto, no meio do tratado, exploradas como assuntos complementares, pensamos nós que com o objectivo de reforçar a necessidade de destrinça entre o que constitui ou não a amizade: a franqueza de linguagem e os favores prestados, normalmente associados às características da amizade, podem ser prejudiciais, se estiverem ao serviço de um adutor e, pior que isso, não permitem, por si só, retirar o homem da solidão de não ter amigos. Ou seja, o homem torna-se vítima de um simulacro de amizade, inútil e prejudicial.

A partir do cap. 25, o autor apresenta as regras de utilização da franqueza de linguagem com os amigos, ou seja, depois de ter sido exposto o mau uso da *parresia*, descrevem-se agora as condições em que ela pode frutificar em benefícios.

A unidade de composição deste excerto (caps. 25-37) é, por vezes, apontada como um sinal de que Plutarco destinaria este trecho a um tratado diferente, ou que o presente tratado reuniria duas peças inicialmente compostas como obras distintas. Concorre para tal interpretação o facto de esta segunda unidade temática da obra, a *parresia* não constar do título, ainda que seja discutida com um espírito analítico e de um modo mais exaustivo do que Plutarco dedica a temas mais insignificantes, e a quem conferiu a dignidade de constituir uma obra isolada.

De facto, tal como no início do cap. 25, o autor recupera a premissa fundamental enunciada no cap. 1 (cap. 1, 48 A as principais vítimas dos adutores são os que têm um amor desmesurado por si próprios, e cit. 65 E “*Por este motivo, quando começámos o nosso discurso, aconselhámos, e agora novamente aconselhamos, a arrancar de nós o amor-próprio e a arrogância*”). Também no cap. 37, ele recupera, com grande coerência, as afirmações feitas no cap. 25 (cit., 66 B “*Porque tal como acontece com qualquer outro medicamento, o facto de se ser franco, se não for aplicado no momento oportuno, apenas traz sofrimento inútil e agitação*” cf. cap. 37, 74 D “*Portanto, visto que, como já foi dito, a franqueza muitas vezes é dolorosa para a pessoa em que ela é aplicada, é necessário imitar os médicos*”).

Acrescenta-se ainda, em apoio da tese da composição distinta e autónoma das duas partes da obra, a diversidade de imagens. Até ao cap. 25, Plutarco utiliza metáforas do comportamento animal: o caruncho, os piolhos (49 B, 49 C); são relevadas as qualidades miméticas dos animais que se prestam à dissimulação, que podem ser o polvo, (cf. *Acerca do Número Excessivo de Amigos*, 96 F), o mocho (52 B), o camaleão (53 D, 54 B), o cão (55 E), o macaco (64 E). A partir do cap. 25, embora estas ainda se mantenham presentes, dominam as metáforas do campo semântico da medicina. O amigo é comparado a um médico ou a um cirurgião, que usa a franqueza de linguagem como um medicamento (69 B, 70 F, 73 A, 73 F, 74 D), que pode ser amargo (73 b) ou possuir um sabor agradável, doce e ser oloroso (55 E),

mas tem sempre um poder cicatrizante e curativo (54 E, 73 E). O excesso de *parresia* e o seu efeito desastroso é comparado ao uso de estimulantes nos olhos inflamados e inchados, o que só agrava o mal (69 B).

Acrescente-se, em apoio da tese da composição em diferentes momentos, o facto de Antíoco Filopapo ser directamente interpelado apenas duas vezes, uma logo no início do cap. 1, outra, no que se poderia considerar o epílogo para uma primeira parte (cap. 25, 66 B). E o próprio autor menciona o que seria um justo remate para a sua obra, num linguagem que não é, contudo isenta de ambiguidade, ... (cap. 25, 66 E, cit: “*este assunto, que reclama ser continuado, parece estabelecer-se como a conclusão para este nosso escrito*”).

Os indícios apontam, portanto, para uma obra cujo resultado final passou pela reunião de dois escritos distintos, relacionados por terem como tema a amizade na sua dimensão geral e social (tal como existem relações com os outros dois tratados presentes neste volume), destinados a serem oferecidos ao seu amigo Antíoco Filopapo, que foram reunidos e ligados entre si por capítulos intermédios.

O tema dos adutores tem em Plutarco um tratamento influenciado pela tradição literária anterior. Teofrasto, em *Caracteres*, mas também os comediógrafos, Aristófanes, Êupolis e Menandro deles compuseram caricaturas que permaneceram como tipos teatrais, mais ou menos associados ao perfil dos parasitas. É, aliás, o próprio Plutarco a reconhecer que lida com uma categoria bem conhecida pela tipologia das suas manifestações.

Deixa, no entanto, o aviso, de que o adúlador é mais do que um parasita: mais perigoso, mais determinado, mais subtil (50 C, 54 B), pela sua acção junto de homens poderosos, caíram reinos e principados (49 C). Neste ponto, Plutarco parece distanciar-se de tradição literária tipológica, já que, reconhecendo a sua existência, não a recupera nas suas ilustrações, como se tivesse consciência de que, a este respeito, produz novidade teórica que quer realçar.

Convém-nos, por isso, resistir a qualquer tentação de reduzir este texto de Plutarco à sucessão de uma abundante casuística de comportamentos sociais, descritos na sua tipologia, com ironia e fina observação, no qual Plutarco dá azo à sua proverbial curiosidade e observação dos caracteres humanos. Este é, sem dúvida, um dos encantos desta obra de Plutarco: o detalhe na apresentação das semelhanças e das diferenças entre o adúlador e o amigo, o cuidado posto no registo particular das circunstâncias em que cada um se manifesta, os conselhos sobre o bom e o mau uso da franqueza de linguagem restauram, na nossa memória, quadros do comportamento humano que podemos reconhecer como intemporais e universais. Rica em observações, ditos à parte, citações de autores famosos com quem se entra em diálogo, construção de quadros psicológicos complexos que se confrontam no jogo social dos interesses, este texto transporta-nos para o que poderia ser uma crónica da alta sociedade do séc. II, seus interesses, aspirações e modo de agir, que Plutarco conheceu e viveu intensamente.

*COMO DISTINGUIR UM ADULADOR
DE UM AMIGO*

Tradução

Platão afirma, meu caro Antíoco Filopapo¹, que todos dão assentimento ao homem que confessa um amor desmesurado por si mesmo, mas que isto cria o maior de todos os males, em conjunto com outros, que é o facto de não ser possível a tal homem ser juiz honesto e imparcial de si próprio. Pois *o amor fica cego à vista do amado*², salvo aquele que, pela aprendizagem, se tenha acostumado a dar valor e a seguir mais as coisas belas do que as familiares e as privadas. 48 F

Este facto fornece ao adulator terreno largo para passar através da amizade, porque tem no nosso amor-próprio uma base de ataque propícia contra nós,

¹ Antíoco Filopapo, personagem que também surge em *Quaestiones Conuiuales* I, 10 (Ver *Obras Morais, No Banquete I*, 2008, 10, p. 83), onde é apresentado como corego de muitas tribos. Júlio Antíoco Filopapo descende dos reis de Comagena, reside em Atenas, desde que foi destituído do trono pelo imperador Vespasiano (72 d. C). Tal como ele é apresentado em *No Banquete*, depreende-se que pertenceria à elite rica, cultivada e bem relacionada de Atenas.

² Platão, *Leis*, 731D-E. Plutarco utiliza a mesma sentença platónica em *Como Retirar Benefício dos Inimigos* 90 A e 92 E.

49A que leva a que cada um seja para si próprio o primeiro e o maior adulator, e por isso não é nada difícil acolher junto de si alguém de fora como testemunha e confirmação das coisas que tem no pensamento e na vontade. É que aquele que é criticado por gostar de adultores é um amador tenaz da sua pessoa, e o afecto que dedica a si mesmo leva-o a desejar ter, e a pensar que tem, todas as virtudes.

B Ora, este desejo em si não é anormal, mas já o pensar comporta riscos e necessita de muita cautela. Pois se, segundo Platão, a verdade “*é divina*”, e é o princípio “*de todas as coisas boas para os deuses e para os homens*”³, há o risco de o adulator ser um inimigo para os deuses, em particular do deus Pítio. De facto, ele contradiz sempre o princípio “*Conhece-te a ti mesmo*”, desenvolvendo em cada um o engano, e mesmo a ignorância, não só sobre si próprio, mas também sobre as coisas boas e as coisas más que lhe dizem respeito, tornando as primeiras imperfeitas e inacabadas, e as segundas completamente impossíveis de corrigir.

2

C Com efeito, se nestes termos, como a maior parte dos outros males, o adulator atacar somente, ou sobretudo, os que são mais vulgares e mesquinhos, não será tão terrível, nem tão difícil de vigiar. Pois, tal como o caruncho entra com mais intensidade nas madeiras macias e doces, também são as mais generosas, honestas e promissoras das personalidades que acolhem

³ Platão, *Leis*, 730 C.

e alimentam o adulator quando este se agarra. Tal como Simónides afirma:

O potro não faz amizade com o jacinto, mas sim com os campos férteis⁴.

Assim, nós observamos que a adulação não acompanha os pobres, os anónimos, ou os fracos, mas torna-se uma armadilha e uma peste para as grandes casas e os grandes negócios, e muitas vezes subverte reinos e principados. Estar vigilante quanto a ela não é, portanto, uma tarefa menor, nem que careça de pouca providência, de modo a poder detectá-la em pleno, e impedi-la de prejudicar a amizade, ou de a fazer cair em descrédito. É que os piolhos afastam-se dos moribundos, e abandonam os corpos, uma vez esgotado o sangue de que se alimentam. Do mesmo modo, é completamente impossível ver adultores a aproximarem-se de matérias desprovidas de seiva e de calor, mas é às honrarias e aos poderes que eles se dirigem, engordam com eles, para logo se porem a correr quando vira a sorte.

Não é, contudo, conveniente, esperar pela prova que só nessa altura é produzida, que já não é útil, sendo até mais prejudicial e perigosa⁵. Porque é dolorosa a sensação de que os amigos não são amigos nos momentos em que deles precisamos, sem que haja a possibilidade

⁴ Simónides. Bergk, *Poet. Lyr. Graec.* 3, 393.

⁵ Plutarco está a dizer que, nas horas difíceis, os amigos e os adultores são fáceis de distinguir. Mas ninguém deseja que seja necessário chegar esse momento para saber com que amigos leais pode contar. É, portanto, de primeira importância distinguir quanto antes os adultores dos amigos.

E de trocar o infiel e mentiroso por um honesto e leal. Tal como a moeda, é preciso ter testado e seleccionado o amigo antes de ter dele necessidade, e não no momento em que a necessidade surge. De facto, em vez de esperar que os prejuízos sofridos nos ensinam, é necessário pôr à experiência e tomar conhecimento prévio do aduldador para evitar as perdas⁶.

Se assim não for, acontecer-nos-á o mesmo que aos provadores, encarregados de detectar os venenos mortais ao experimentá-los em si mesmos, perdendo nós também a nossa vida e a nossa saúde durante o teste. Nós não aprovamos esta atitude, mas também não concordamos com aqueles que, por fundamentarem a amizade no bem e na utilidade, julgam que todos os que têm um trato afável no primeiro contacto são aduldadores que foram apanhados em flagrante.

F Poiso amigo não é desagradável nem destemperado, nem é a agressividade e a austeridade que dão dignidade à amizade; a beleza e a dignidade suas características é que são realidades doces e almeçadas.

“Junto a ela as Graças e o Desejo estabeleceram a sua morada”, e não só para o que padece de infelicidade

⁶ No tratado *Como Retirar Benefício dos Inimigos*, Plutarco também recorre à comparação entre a amizade e a moeda (93 E, 94 D), num contexto bastante semelhante: tal como a moeda, a amizade deve ser avaliada, testada, antes de ser aceite, ou posta em circulação. A experiência e a prova são fundamentais para a consolidação de uma amizade (49 D *peiran* 49 E; *empeirian labein*; *tauto peisometha* 49 E). Tanto um texto como o outro vincam o facto de a aceitação de uma amizade não dever ser impulsiva, e sim depender de um deliberado acto de discernimento prévio.

“é doce contemplar o olhar de um homem bondoso”⁷, como refere Eurípides, mas, ao proporcionar prazer e afecto, contribui não menos para o nosso bem-estar do que quando afasta as dores e as dificuldades. Tal como Eveno disse que o fogo é o melhor dos temperos⁸, assim a divindade, misturando a amizade à nossa vida, tornou tudo agradável, doce e afectuoso, quando ela está presente e se associa ao bem-estar. 50A

Pois como poderia o adulator servir-se de tais delícias, se não soubesse de modo nenhum que a amizade anda associada ao prazer? Não se pode explicar. Mas, tal como o ouro falsificado e de má qualidade apenas imita o brilho e o polimento do ouro, assim o adulator, imitando a simpatia e o carácter atractivo do amigo, tem sempre uma aparência alegre e amistosa, sem se opor nem resistir a nada. B

Mas isto não deve fazer julgar liminarmente os que tecem louvores como sendo simples adultores. É que o elogio, no seu devido tempo, não é menos indicado para a amizade do que a crítica, ou, melhor ainda, a reclamação e a crítica são, em regra, desagradáveis e impróprias da sociedade, ao passo que aceitamos como um acto nobre, não só o elogio benevolente, feito sem

⁷ O primeiro verso é uma adaptação de Hesíodo, *Teogonia*, 64. O segundo cita Eurípides, *Íon*, 732, que também aparece em *Quomodo Quis Suos in Virtute Sentiat Profectus* 69 A.

⁸ Eveno de Paros, sofista e poeta elegíaco contemporâneo de Sócrates. Platão refere-o nas suas obras (*Apologia* 20 A B; *Fédon* 60 A, 61 B; *Fedro* 267 A). Obras *Morais* – *No Banquete* II 697 D e as *Quaestiones Platonicae* 1010 C também documentam esta personalidade, mas este dito é, no *De Tuenda Sanitate* 126 D, atribuído a Pródico.

inveja e de boa vontade, como também a advertência e a franqueza no falar sem rancor nem mágoa, convencidos que estamos, e apreciadores dessa atitude, de que quem com prazer elogia, por obrigação admoesta.

3

C Desta forma, alguém poderia dizer que é difícil distinguir um adulator de um amigo, já que não estão separados nem pelo prazer nem pelo elogio. Na verdade, é possível observar que a amizade é, muitas vezes, no auxílio e nos serviços prestados, ultrapassada pela adulação.

E como não ser tarefa de cuidado – diremos nós– o procurar do verdadeiro adulator naquele que se entrega à sua tarefa com aplicação e arte, ao invés de nos limitarmos a pensar que são adultores apenas os tais chamados, como alguém diz, de “carregadores dos seus próprios frascos de azeite”, os “parasitas”, ou “o que só se ouve depois de ter água nas mãos⁹”, cujo
D baixo nível, associado ao mau gosto e ao impudor, se tornam evidentes ao primeiro prato e ao primeiro copo de vinho?

De facto, seguramente não era necessário denunciar Melântio, parasita de Alexandre de Feras,

⁹ Expressões idiomáticas para descrever os parasitas (*trapezeas*), à letra, “os que estão à volta da mesa”, que normalmente são tão pobres que precisam de carregar o seu próprio frasco de azeite para o banho, ou seja, que não dispõem de um servo que o faça (*autolekuthous*), ou que só ganham voz quando se avizinha o momento da refeição, anunciado pelo lavar das mãos. O adulator (*kolax*) é, portanto, uma categoria mais refinada do que o parasita, e mais subtil de captar. Este passo é muito interessante do ponto de vista da avaliação das categorias sociais do mundo antigo.

o mesmo que respondeu, ao perguntarem-lhe de que forma morreu Alexandre:

*Atingido pelas suas costas adentro, até ao meu estômago*¹⁰,

Nem aqueles que se movem em torno de uma mesa farta, a quem “*nem o fogo, nem o ferro, nem o bronze impedem que todos os dias se acerquem para a refeição*”, e muito menos expor as louvadoras de Chipre que, depois de passarem na Síria, ficaram conhecidas como “as elevadoras”, porque serviram as mulheres dos reis ao pôr-se de joelhos, para que estas subissem para os carros apoiadas nas suas costas¹¹.

4

Em relação a quem, por conseguinte, devemos estar de guarda? Em relação ao que não parece adular e que não reconhece que o faz; ao que não é possível apanhar perto da cozinha; ao que não é visto a medir a sombra até à hora da refeição¹²; ao que não é encontrado bêbado no solo, no mesmo sítio em que caiu, mas que, na maioria das vezes, permanece sóbrio e muito ocupado, e que acha que se deve envolver em muitos

E

¹⁰ Êupolis, *Os Aduladores* (Kock, *Com. Att. Frag.* 1, p. 303). Também *A Coragem das Mulheres* 256 D.

¹¹ Louvadoras (*kolakides*); elevadoras (*klimakides*). Procuramos, com esta tradução, preservar o jogo de palavras evidente no original grego. Traduzimos habitualmente *ho kolax*, substantivo, por “o adular”, por isso, parece-nos defensável traduzir de outro modo o derivado *kolakis*, que neste ponto foi empregado.

¹² Ou seja, o que não está de olho no movimento do sol para saber se se avizinha a hora de comer.

assuntos, que deseja ser íntimo de conversas secretas, à pessoa que, numa só palavra, na amizade desempenha o papel, não de um actor satírico nem de um cómico, mas de um actor trágico¹³.

Tal como Platão afirma:

F *O cúmulo da injustiça é parecer que é justa não o sendo*¹⁴.

Também a adulação que mais dificilmente se identifica é a que se oculta e não a que se admite, não a que brinca, mas a que dá mostras de seriedade. É que ela também contagia a verdadeira amizade com a desconfiança, já que muitas vezes se confunde com ela, se não estamos atentos. Foi o que aconteceu com Góbricas, que tendo empurrado um mago em fuga para dentro de uma divisão sombria, e envolvendo-se numa cerrada luta corpo a corpo, ordenou a Dario, que estava ao seu lado e hesitava, que investisse com a espada, mesmo que ferisse os dois¹⁵.

51A Quanto a nós, se não louvamos de modo nenhum o dito “*que pereça o amigo com o inimigo*” quando procuramos libertar-nos do adulator, que por causa das suas muitas semelhanças com o amigo, com ele se

¹³ Desenvolve-se aqui o tópico do carácter falso do adulator, usado também na metáfora da moeda contrafeita, alguém que desempenha um papel, tal como os actores. A gravidade do papel do adulator patenteia-se na sua comparação com um actor de tragédia, e não de um actor de comédia ou de sátira. No parágrafo seguinte, a falsidade do adulator é agravada por imitar a própria amizade.

¹⁴ *República* 361 A.

¹⁵ Heródoto, 3.78.

confunde, devemos contudo ter receio bastante,¹⁶ não vá acontecer que rejeitemos o útil com o mau, ou então que, ao sermos cautelosos com o que nos é próximo, tombemos no que é nocivo.

Julgo, de facto, que tal como é difícil separar do trigo as sementes selvagens, que por terem um tamanho e um aspecto semelhantes, com ele se misturam (pois ou não caem, de igual forma, pelo crivo mais estreito, ou então caem em conjunto pela malha larga), do mesmo modo a adulação, que se insinua em toda a emoção, em qualquer atitude, necessidade ou hábito, é difícil de distinguir da amizade.

5

Mas é precisamente também porque a amizade é a mais doce das coisas, e nenhuma outra proporciona maior alegria, que o adador cativa por meio dos prazeres, ou que está ele próprio sempre associado aos prazeres. E porque o afecto e a utilidade acompanham a amizade (por isto se diz que o amigo é mais preciso do que o fogo e a água)¹⁷, por esse motivo o adador, entregando-se a trabalhos, se esforça por aparecer como alguém sempre prestável, dedicado e amistososo.

B

¹⁶ Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. N° 362.

¹⁷ Plutarco recupera aqui a teoria das três condições básicas satisfeitas pela amizade em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156 A -1156 B (VIII, 2) que usara em *Acerca do Número Excessivo de Amigos* 94 B: a amizade como algo que proporciona prazer (*hedonai*); que proporciona um afecto fundamentado na razão (*charis*); que proporciona serviços úteis (*chreia*). Todas estas condições são imitadas pelo adador.

E considerando que o fundamento da amizade reside na semelhança de objectivos e de costumes, e que alegrar-se com as mesmas coisas e rejeitar as mesmas coisas é, de um modo geral, o que em primeiro lugar aproxima as pessoas, e as une por meio da concórdia de sentimentos, o adúlador, tomando isto em nota, disciplina-se e trabalha-se a si próprio como se fosse madeira, intentando harmonizar-se e adaptar-se através da imitação àqueles a quem lançou mãos, porque é tão maleável para se transformar e tão convincente nas suas imitações, que é possível sobre ele dizer:

*Não és o filho de Aquiles, mas o próprio em pessoa*¹⁸.

Todavia, o mais eficaz de todos os expedientes que dele são próprios é que, percebendo que se diz e se pensa que a amizade tem na franqueza o modo de falar que lhe é característico, tanto como cada ser vivo tem uma voz que lhe é particular; ao passo que a hipocrisia é, pelo contrário, inimiga e ignóbil, acaba por nem sequer deixar esta por imitar. Deste modo, tal como os cozinheiros espertos fazem uso de sucos amargos e de especiarias adstringentes para retirar o excesso do doce, assim os adúladores se servem de uma franqueza falsa e inútil, que se limita a olhar de través, de sobrolho contraído ou provoca risos inconsequentes, sem graça nenhuma.

Por esta razão, portanto, este homem é muito difícil de descobrir, tal como aqueles animais que,

¹⁸ Nauck, *Trag. Graec. Frag., Adespot.*, nº 363. Também em Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 203 C.

estando revestidos com uma pele capaz de mudar de cor, se tornam iguais aos objectos que lhes estão próximos, tanto nas cores como no aspecto¹⁹. Visto que ele engana e se esconde sob as semelhanças, é nosso trabalho expô-lo nas suas diferenças e tirar-lhe as vestes, já que, segundo a expressão de Platão:

*Está adornado de estranhas cores e formas, à falta das próprias.*²⁰

6

Portanto, vamos prontamente examinar o assunto desde o início. Já afirmámos que o princípio da amizade, para a maioria, são o temperamento e a natureza, que dão as boas vindas à concórdia de interesses e de personalidades, e se alegram com os mesmos propósitos, acções e decisões. Acerca deste assunto foi já dito que:

*O ancião tem para o ancião a mais doce fala,
O menino para o menino, a mulher segue a mulher,
O homem doente, o doente, e o homem caído no infortúnio
Dá conforto ao que o está a experimentar o revés.*²¹

Ora, ciente o adulator de que, quando as pessoas se alegram com o que é semelhante, o servir e o amar são naturais, e, em primeiro lugar, adopta o comportamento

¹⁹ Em *Acerca do Número Excessivo de Amigo* (96 F), Plutarco usa também a comparação entre a aparência da amizade, que a imita habilmente, como um polvo.

²⁰ Platão, *Fedro*, 239 D.

²¹ Cf. *Nauck Trag. Graec Frag, Adespot*. N.º 364 e Kock, *Com. Att. Frag.* 3, 606.

de se aproximar de cada um, e de permanecer próximo, como se faz com um animal feroz num terreiro: toma para si, sem hesitar, os mesmos interesses e o mesmo modo de opinar sobre as mesmas coisas, as mesmas preocupações e o mesmo modo de agir, adoptando a mesma cor, até que, numa dada ocasião, o outro lhe entrega um jugo e se torna prisioneiro acostumado à mão que o toca. Então condena acções, modos de vida e pessoas que percebe de que o outro não gosta, e as coisas que este aprecia, elogia-as com desmesura, a ponto de exagerar, ao mesmo tempo que dá mostras de surpresa e admiração, conseguindo assegurar-lhe que o seu amor e ódio nascem mais do discernimento do que da emoção.

7

Então, como desmascará-lo? E por que diferenças se pode descobrir que não é, nem nunca será nosso igual, mas que apenas finge sê-lo?

Em primeiro lugar, é preciso contemplar a uniformidade e a constância no seu modo de pensar: se ele se alegra sempre com as mesmas coisas, se elogia o mesmo, se conduz e organiza a sua própria vida sob uma só orientação, tal como sucede com o homem livre, apreciador da amizade e da convivência com o que lhe é próximo. Essa é a conduta de um amigo.

Já o adulator, contudo, não tem para o seu carácter uma morada só, e vive, não a própria vida, mas a que outros escolheram, moldando-se e adaptando-se a partir de outro. Por isso não é nem simples, nem uno, e

sim variado e complexo, mudando constantemente de lugar e transformando-se conforme os que o acolhem, tal como a água que é mudada de um recipiente para outro.

Segundo parece, a captura de um mocho é levada a cabo quando este tenta imitar o homem, movimentando-se e dançando como ele²². O adulator, porém, seduz e enfeitiça, não imitando todos da mesma maneira, mas com um dança e canta, e com outro pratica luta, e se cobre do pó da arena.

E se caçou um amante da caça de animais selvagens com recurso a cães, segue a seu lado, quase gritando as palavras de Fedra²³:

*Pelos deuses! Gosto de atihar os cães, enquanto persigo os cervos
de pele parda*²⁴!

C

e não faz nenhum caso das presas, pois tenta enlaçar e capturar o caçador. Mas se persegue um jovem erudito e estudioso, imediatamente mergulha nos livros, e a sua barba cresce até aos pés, e o assunto é já carregar um manto puído e a impassibilidade filosófica, e,

²² Também em *De sollertia Animalium* 961 E. A maioria dos manuscritos apresenta na margem a lição *pithecos* (macaco) e não *otos* (mocho) (ver aparato em Plutarchus, *Moralia* I, eds w. R. Paton et al., p. 104). Mas passagens correspondentes em Aristóteles (*História dos Animais* 597 B) e Plínio o Velho (*História Natural* 10, 68) tornam mais aceitável *a recensio minor*, o que também valida o facto de Plutarco remeter este argumento para terceiros (*hos eoike*, “segundo parece”).

²³ Jogo metafórico intencional, que aqui procuramos preservar (*theratikou kai kunegetikou labomenos*).

²⁴ Eurípides, *Hipólito* v. 218.

D num arrazoado contínuo, os números e os triângulos rectângulo de Platão²⁵. Mas se, numa outra ocasião, um amigo da bebida, pândego e rico, lhe cair à frente, então “*de seguida despiu os farrapos o sagaz Ulisses*”²⁶! O manto gasto é tirado, a barba é aparada como uma seara sem frutos, e o assunto são já os jarros para refrescar vinho e as taças, as risotas nas praças e as piadas jocosas contra os filósofos.

E Assim se conta que, em Siracusa, depois de Platão lá ter chegado e de Dionísio ter sido tomado por um zelo ardente pela filosofia, os palácios se encheram de areia por causa da multidão dos filósofos²⁷. Mas quando Platão caiu em desfavor, e Dionísio se aborreceu com a filosofia, e retornou logo à bebida e às mulheres, às conversas frívolas e à vida dissoluta, a ignorância, o esquecimento e a grosseria tomaram conta de todos em conjunto, como se tivessem sido transformados por Circe.

Testemunham-no também as obras de grandes adutores, entre os quais Alcibíades sobressai como o maior. Em Atenas, ele divertia-se, criava potros e vivia em abundância e com refinamento. Na Lacedemónia, cortava o cabelo raso, usava um manto curto e tomava banho de água fria. Na Trácia, combatia e bebia. Mas quando chegou junto de Tissafernes, deu largo uso à

²⁵ Apresenta-se aqui a caricatura de um filósofo, pelo exagerar dos seus traços característicos.

²⁶ *Odisseia* XXII, 1. Este verso encadeia-se no discurso de modo a reforçar a ironia na caricatura. Salvo indicações dadas em nota, para os Poemas Homéricos seguimos as traduções de Frederico Lourenço, Cotovia, 2006-2007.

²⁷ *Vida de Díon*, 13, 4; 9, 5. As figuras geométricas eram traçadas sobre a areia.

libertinagem, ao luxo e à fanfarronice; sempre em busca da popularidade, com todos se juntava, identificando-se e tornando-se igual a eles em tudo.

F

Não foi o que fizeram Epaminondas e Agesilau. Ainda que tenham estado em contacto com muitos tipos de homens, cidades e costumes: conservaram, em todas as circunstâncias, o carácter que lhes era adequado, com a sua maneira de vestir, conduta, discurso e modo de vida. Também Platão foi, em Siracusa, igual ao que era na Academia, e, com Dionísio, o mesmo homem que foi com Díon.

8

São fáceis de detectar as mudanças de um adulator, que é como um polvo, ao dar a aparência de ser inconstante a propósito das mais variadas questões, ao desaprovar o modo de vida que primeiramente elogiara, e ao aceitar, como se de repente lhe agradassem, actos, modos de vida ou palavras que dantes havia reprovado. Observar-se-á, com efeito, que o adulator não se apresenta, de nenhum modo, nem firme, nem original no seu carácter, e que por si próprio não sente amor, ódio, alegria ou tristeza, mas que, tal como um espelho, ele só reproduz as imagens das vidas, dos sentimentos e dos movimentos alheios.

53A

É como aquele tipo de homem que, se suceder criticares à sua frente algum dos teus amigos, diz:

Tarde descobriste a peça! A mim, de facto, faz tempo que me não agradava.

E se, numa nova ocasião, mudando de opinião, o elogias, senhores! Dirá que partilha o teu contentamento, e que ele próprio te agradece em nome do tal homem, e que tem toda confiança nele. Mas se dizes que tens de arranjar outro tipo de vida, como, por exemplo, tens de mudar da vida pública para a quietude e a tranquilidade, já se ouve:

De facto, há tempo que precisávamos de nos afastar das confusões e da inveja.

Mas se de novo deres a entender que te lanças na actividade e nos discursos públicos, dirá em voz alta:

Avalias correctamente a tua situação! É que a quietude é doce, mas inglória e vulgar.

É preciso, nesta altura, dizer imediatamente a tal pessoa:

Muito diferente, ó estrangeiro, me pareces tu agora²⁸.

Não preciso de um amigo que se mude comigo e que comigo se sente na cadeira (pois a minha sombra faz isto melhor), mas um que me auxilie a ser verdadeiro e a tomar decisões.

Aqui está, portanto, um método para distinguir este género de homem.

²⁸ *Odisseia* XVI, 181.

9

Contudo, no meio de tais semelhanças, convém estar de guarda em relação a uma outra diferença do mesmo género. O verdadeiro amigo está disponível, não para ser imitador de tudo, nem para tudo louvar, mas só o que existe de melhor:

*Nasceu para partilhar o amor, e não o ódio*²⁹

tal como diz Sófocles, e, por Zeus, para partilhar uma conduta íntegra, e para partilhar o amor pelo bem, e não para caírem juntos em ludíbrios, nem para juntos praticarem crimes, a menos que, tal como quando se tem pus e uma infecção nos olhos, ele seja involuntariamente contagiado com algum tipo de erro ou de negligência devido à convivência e à proximidade.

De um modo semelhante se diz que os amigos imitavam a coluna curvada de Platão, o gaguejar de Aristóteles, e o pescoço torto e a dureza de voz do rei Alexandre quando falava. É que, na maior parte dos casos, alguns, sem se aperceberem, adoptam para si aspectos de carácter e da vida dos outros. Mas, com o adulator, ocorre tão simplesmente o mesmo que com o camaleão: tal como ele, que é capaz de reproduzir todas as cores, à excepção do branco, também o adulator, sendo em absoluto incapaz de se tornar semelhante nas coisas dignas de esforço, não deixa as vergonhosas por imitar.

²⁹Adaptação do famoso verso de Sófocles, *Antígona*, v. 523 “Não nasci para odiar, mas para amar”.

Tal como os maus pintores, que não conseguem pintar a beleza devido à sua inépcia, mas são capazes de reproduzir fielmente as rugas, as manchas e as cicatrizes, também o adúlador se torna um imitador da libertinagem, da superstição, da ira, da dureza para com os servos, e da desconfiança com os vizinhos e com os parentes. De facto, a inclinação para o mal é própria da sua natureza, e ele parece estar muito afastado de censurar o que é errado, já que ele próprio o imita.

E Tornam-se, assim, alvo de suspeita os que almejam o melhor, que parecem desgostosos e indignados com os erros dos amigos. Este é o tipo de coisa que afastou a Díon de Dionísio, a Sâmio de Filipe, a Cleómenes de Ptolomeu, e que acabou por causar a sua morte³⁰.

Mas o adúlador deseja ser e parecer igual, ao mesmo tempo agradável e leal, finge alegrar-se mais com o que é mau, como alguém que, por amar (F) em excesso, não consegue afastar o mal e revela simpatia e afinidade por tudo. Por esse motivo, o adúlador não recusa participar mesmo das coisas que não se desejam e que sobrevêm dos fados, e quando adulam enfermos, até parecem adoecer das mesmas doenças: fingem não ver nem ouvir bem, se lidarem com cegos ou com surdos, como aconteceu com Dionísio quando estava a perder a visão, altura em que os seus adúladores tropeçavam uns

³⁰ Díon e Dionísio de Siracusa (séc. IV a.C.), este último o tirano, figura recorrente nas obras de Plutarco; Filipe V da Macedónia e o poeta lírico e epigramatista Sâmio, a quem Filipe mandou matar depois de ter sido seu amigo; Cleómenes III, Rei de Esparta (240-222 a.C.) e Ptolomeu Filopátor, rei do Egipto de 221 a 205 a. C. (Cf. Plutarco, *Vida de Cleómenes* 33).

nos outros e deixavam cair os pratos quando estavam à mesa.

E há alguns que, levando mais longe os seus propósitos, se insinuam mais profundamente para absorverem as semelhanças até nas coisas mais secretas. Se percebem, por exemplo, que alguém é infeliz no seu casamento, ou que tem desconfianças em relação aos seus filhos ou ao seu pessoal doméstico, põem de parte qualquer preocupação consigo próprios e lamentam-se em relação aos seus próprios filhos, à sua mulher, aos seus familiares e aos seus criados, expondo algumas razões de queixa de âmbito reservado.

54A

É que a semelhança reforça o sofrimento comum, e como tinham sido entregues segredos como se, de certo modo, fossem penhores, são-lhes em troca confiadas algumas secretas intimidades; e a partir daí dá-se largas ao levar e trazer, enquanto se teme ser abandonado por esta confiança. Eu conheço um homem que se separou da sua mulher porque o seu amigo também se havia separado da sua³¹. Mas foi apanhado enquanto a visitava às ocultas, e lhe enviava recados, e quem o surpreendeu foi a mulher do seu amigo.

B

De igual modo também não sabia o que era um adúlador aquele que pensava que estes versos iâmbicos se aplicavam mais a um adúlador do que a um caranguejo:

³¹ Os verbos *sunekballein* e *apopempein* significam “afastar”, e “reenviar, devolver” e fazem sentido na cultura antiga, em que separar-se da mulher implicava o seu “reenvio” para o seu antigo tutor, provavelmente o seu pai. Traduzimos pelo moderno “separar-se” contudo, por aproximação à linguagem moderna.

*O seu corpo é todo um ventre, um olho que vê em todas as direcções, uma fera que caminha com os dentes*³².

É que esta é a descrição de um parasita, como diz Êupolis, “*Um daqueles amigos da borda da sertã e da hora do almoço*”³³.

10

Mas deixemos estes assuntos para o seu lugar próprio da nossa discussão³⁴. Não cessemos, no entanto, de destacar a sagacidade do adulator nas imitações, porque, mesmo quando sucede imitar as qualidades daquele que ele adula, zela para que a dianteira seja do outro. É que os verdadeiramente amigos não têm ciúme um do outro, nem inveja, mas, se tiverem êxito igual ou menor, suportam-no sem mágoa e com moderação.

Pelo contrário, o adulator, recordando sempre que representa um papel secundário, deixa passar a igualdade na imitação e confessa que foi derrotado em todos os domínios, e que em tudo, menos nos defeitos, foi ultrapassado. Não cede a primazia nas coisas inferiores,

³² Berck, *Poet. Lyr. Gr.*, 3, 669. Ou seja, o adulator é alguém com traços mais subtis do que aqueles que permitem reconhecer um caranguejo pelo aspecto. Não se identifica a quem se refere Plutarco, mas Êupolis, e também Menandro, foram autores de comédias em que punham em acção parasitas e adultores, de que restam fragmentos, pelo que é possível, até pela referência seguinte ao comediógrafo, que Plutarco proceda a uma crítica ao tratamento do tema pela Comédia.

³³ Kock, *Com. Att. Frag.* 1, 349.

³⁴ Plutarco pode estar a referir-se ao cap. 3, em que já apresentou, também por traços genéricos, o parasita.

e diz de si próprio que é colérico, se acaso o outro for um homem de mau feitio. Se o outro é supersticioso, então ele está possuído pelos deuses. Se o outro ama, ele delira de amor. É alguém que diz:

D

O teu riso era inoportuno, mas eu cá ia rebentando de tanto rir”.

Agora, nas qualidades, acontece precisamente o contrário: diz que corre depressa, mas que o outro voa. Que monta razoavelmente a cavalo, mas:

Que é isso diante de um centauro?

Ou então:

Tenho natureza de poeta e escrevo um verso não mau de todo, mas troar não é próprio de mim, e sim de Zeus.

Com efeito, simultaneamente parece mostrar nesta imitação a personalidade do seu interlocutor e, ao ser derrotado, a força do outro é impossível de ser superada. Eis como, portanto, em semelhanças tais que saltam à vista, se encontram diferenças como estas entre o amigo e o adúlador.

11

Visto que, como já foi dito, o elemento do prazer é comum (pois o homem bom não se alegra menos com os amigos do que o homem mau com os adúladores),

E tentemos também fazer aqui a distinção. A diferença está em referir o prazer enquanto finalidade.

Toma nota do seguinte: tanto um perfume como um medicamento têm um cheiro agradável. Mas distinguem-se bem, porque aquele foi criado para o prazer e para nenhum outro fim, ao passo que o purgante, o estimulante ou o medicamento de poder cicatrizante são olorosos por acidente. Ou ainda, os pintores misturam cores e pigmentos brilhantes, tal como há também medicamentos curativos que são brilhantes à vista, e têm uma cor atraente. Qual é, então, a diferença? É evidente que os devemos distinguir quanto à finalidade do seu uso³⁵.

F De um modo idêntico, os encantos dos amigos contêm, além de elevação e utilidade, a graça de uma flor que acaba de desabrochar, e há momentos em que os amigos se servem de brincadeiras, da comida e do vinho e - por Zeus - também do riso e das troças uns com os outros, como se fossem uma espécie de tempero dos assuntos honestos e sérios. A este propósito já foi dito:

*Deliciaram-se a contar histórias uns aos outros*³⁶.

E ainda:

*Nada nos separaria do desfrutar da nossa amizade*³⁷.

³⁵ *De Profectibus in Virtute*, 79 D.

³⁶ *Iliada*, XI 643.

³⁷ *Odisseia*, IV, 178.

Ao passo que o ofício e a finalidade do adulator é o de estar sempre a cozinhar e a pôr à mesa³⁸ um gracejo, uma acção, ou uma história, por prazer e para o prazer.

Dizendo-o em poucas palavras: o adulator pensa que deve fazer tudo para ser agradável, ao passo que o amigo, ao fazer sempre o que deve, às vezes é agradável e muitas vezes desagradável, não por um desejo deliberado, mas sem o evitar apenas porque tal posição seria mais conveniente. Tal como o médico, que, se for conveniente, administra açafraão e nardo e - por Zeus - tantas vezes até, prescreve banhos retemperadores e alimentos delicados, há outras circunstâncias em que, afastando estas coisas, administra óleo de castor “ou pólio, de odor pesado e que na verdade cheira de modo terrível”³⁹, ou obriga a beber heléboro depois de o triturar, neste caso, não porque
B

queira ser desagradável, ou porque no outro procure ser agradável, mas para conduzir o paciente, através de ambos os recursos, a atingir a cura.

O mesmo é o amigo, que sempre exaltando e festejando com louvores e graças, conduz ao bem, como este:

*Teucro, cabeça amada, filho de Têlamon, rei do povo!*⁴⁰

³⁸ Os verbos *opsopoiein* e *karukeuein* pertencem ao vocabulário da gastronomia.

³⁹ Nicandro, *Theriaca* 64. Acerca das qualidades da erva pólio, ver Plínio, *História Natural* 21,7 (21). 44 e 21.20 (84). O *kastorios* é o líquido oleoso segregado pelas glândulas anais do castor, com aplicações na medicina antiga como anti-espasmódico.

⁴⁰ *Iliada* VIII 281.

E:

*Como depois me esqueceria eu do divino Ulisses?*⁴¹

Mas também, quando se torna necessária uma admoestação, dirigindo-se a ele com língua certa e com a palavra franca do rigor:

C *Tresvarias, ó Menelau criado por Zeus, e de tal loucura não estás tu precisado!*⁴²

Há vezes em que simultaneamente combina o gesto e a palavra, como o caso de Menedemo, que colocou juízo na cabeça de Asclepiades, que era dissoluto e desordeiro, ao recusar abrir-lhe a porta e dirigir-lhe a palavra. Também Arcesilau, que expulsou Báton da Escola porque, numa comédia, este fez um verso contra Cleantes, e acabou por mudar de opinião, reconciliando-se com ele, depois que o tal fez as pazes com Cleantes⁴³.

D Porque, se tal é útil, é bom que o amigo cause tristeza, mas não se deve destruir a amizade com a tristeza que se causa, mas sim usá-la como se fosse um medicamento amargo, que salva e fortalece o paciente que o recebe. Por aqui se vê que o amigo,

⁴¹ *Iliada* X 243; *Odisseia* I 65.

⁴² *Iliada* VII 109.

⁴³ Arcelisau é considerado o fundador da Academia Média, tendo dirigido a escola entre 268 e 241 a.C. Cleantes será um seu contemporâneo, pertencente ao Pórtico. Quanto a Báton, é provavelmente o comediógrafo citado por Ateneu, 4, 162 b (cf. Kock, *Com. Att. Frag.* III 326).

tal como o músico, regulando-se através do bem e do útil, ora afrouxa ora torna tensas as cordas, muitas vezes é agradável, mas é sempre útil. Já o adulator, por costume, toca sempre o agradável e o afectuoso numa só escala, e não conhece nenhum gesto de contradição, nem palavras que façam doer, mas apenas segue o encaicho dos desejos do outro, cantando sempre a uma só voz e produzindo o mesmo som que ele⁴⁴.

Portanto, tal como Agelissau⁴⁵, de quem Xenofonte disse que de bom grado recebia os elogios daqueles que também se dispunham a criticá-lo, é também necessário ter como amigo o que elogia e que faz feliz, embora possa por vezes magoar-nos e contrariar-nos, e desconfiar da relação que se funda apenas nos prazeres, sempre com uma desmesurada capacidade de simpatia e que ignora uma palavra crítica, e - por Zeus! - ter sempre à mão o dito daquele Lacedemónio que, diante dos elogios que fizeram ao rei Carilo, disse:

E

*Ele, que nem com os maus é rigoroso, como pode ser um homem bom?*⁴⁶

⁴⁴ Cf. *Acerca do Número Excessivo de Amigos*, 96 E, sobre a metáfora da amizade como uma melodia polifónica, cuja harmonia resulta da composição de sons diferentes. Em comparação, o adulator corresponde a uma melodia a um só tom, uma monotonia, portanto. Plutarco evidencia bem, pelo recurso ao campo semântico da música, a diferença de qualidades entre a amizade e a adulação.

⁴⁵ Xenofonte, *Agelissau*, 11, 5.

⁴⁶ Arquidâmidas, segundo conta Plutarco em *Apophthegmata Laconica* 218 B.

Dizem que a mosca do gado se prende às orelhas dos touros, tal como a carraça à do cão. O adulator, tomando conta das orelhas dos homens ambiciosos, bem fixados a elas com elogios, é de igual forma difícil de arrancar. Por esse motivo é necessário ter, nessas ocasiões, o máximo discernimento, rápido e atento, para saber se o elogio é dirigido ao acto ou ao homem. É dirigido ao acto, se elogiam mais os ausentes do que os presentes; se os que o fazem desejam e aspiram às mesmas coisas; se tecem elogios semelhantes não especificamente só para nós, mas para todos nas mesmas circunstâncias; se não são apanhados a fazer e a dizer agora estas coisas, e depois o seu contrário; e, o que é mais importante, se nós próprios temos consciência de que não nos vamos arrepender das coisas pelas quais somos louvados, nem envergonhar-nos, e que não desejávamos ter feito ou dito o oposto⁴⁷.

56A Pois se o discernimento individual dá um testemunho adverso e não aceita o elogio, então também permanece insensível e intocado contra a investida do adulator. No entanto, não sei bem como, a maioria não suporta palavras de conforto nos momentos de infortúnio, e deixa-se levar mais pelos que se associam em choros e gemidos.

Mas quando estas pessoas erram, ou cometem crimes, parece inimigo o homem que, ao acusar e reprovar dos seus actos, provoca dor e arrependimento,

⁴⁷ A perspectiva de Plutarco continua a ser o aperfeiçoamento do sujeito. O melhor dos testes à amizade é considerar se essa relação promove o que de melhor tem o carácter individual de cada um.

ao passo que quem o elogia é bem acolhido, e é julgado amigo bem-intencionado aquele que louva e que aprova como positivo o que fizemos.

B

De facto, os que estão sempre prontos a louvar e a aplaudir uma atitude, uma palavra, ou algo que lhes foi transmitido a sério ou a brincar, esses são apenas prejudiciais no presente, e naquelas coisas que estão em mão. Mas os que, com os seus louvores, atravessam o carácter com a adulação e até atingem, por Zeus, a própria forma de ser, fazem o mesmo que aqueles criados que roubam, não da moinha⁴⁸, mas do próprio grão. E visto que a semente das acções é a determinação e o carácter, subvertem o princípio e a própria fonte da vida, atribuindo nomes de virtude à maldade.

Nas lutas civis e nas guerras, conta Tucídides que:

Mudaram o sentido acostumado das palavras, para justificarem as suas acções. Assim, a audácia desprovida de razão é nomeada de coragem amiga dos camaradas; o protelar cuidadoso, de refinada cobardia; a moderação, de estudada falta de coragem; e a prudência em relação a tudo, de preguiça absoluta⁴⁹.

C

É pois necessário ter as adulações debaixo de olho, e montar guarda atenta contra a prodigalidade, que é chamada de espírito liberal; contra o medo, apelidado

⁴⁸ A semente (*to sperma*) resulta da depuração do *soros*, por acção mecânica do vento exercida sobre a espiga em bruto, que depois de batida reúne palha e grão. Roubar semente é muito mais prejudicial para o proprietário do que roubar o produto numa fase anterior de tratamento, quando ele é apenas o que resulta do bater da espiga.

⁴⁹ Tucídides 3, 82.

de prudência; contra a inconstância, que é chamada de agudeza; a palavra muda, apelidada de sensatez; o homem preso à paixão, tornado bom companheiro e amistoso amigo; corajoso, que passa a ser o violento e fanfarrão; e amigo do seu amigo, aquele que é banal e grosseiro.

D Platão⁵⁰ diz que, quando o amante é adulator dos amados, ao enfadonho, lhe chama de cativante; ao de nariz adunco, de porte régio; aos morenos, de viris; aos de pele clara, de filhos dos deuses; e a “cor de mel” é normalmente uma perífrase que o amante usa para disfarçar, e mais facilmente suportar, a palidez do amado.

Depois, se o feio tiver sido convencido de que é belo, o de baixa estatura que é alto, não se mantém muito tempo o logro, e uma mossa ligeira, mas não irreparável, o atinge. Agora, quando o elogio cria o hábito de se servirem de acto vis como se de qualidades se tratassem, a ponto de não lhe causarem desgosto e sim de neles encontrar prazer, o que também arranca a vergonha nos erros cometidos...

E Esse é o tipo de elogio que destruiu os habitantes da Sicília, quando apelidaram de espírito justiceiro a crueldade de Dionísio e Fálaris. Esta atitude arruinou o Egipto, ao classificarem de piedade e de devoção fervorosa aos deuses o efeminamento de Ptolomeu⁵¹, a sua superstição, os seus uivos de entusiasmo, o seu rufar de tambores. Foi também isto que, naqueles

⁵⁰ *República* 474 E.

⁵¹ Ptolomeu Filopátor (221-205 a.C.). Cf. Políbio, 5, 34. [cf. n. 28]

tempos, reduziu a escombros, subvertendo e destruindo o carácter dos Romanos, ao ingenuamente designarem a luxúria, o desgoverno e as celebrações públicas de António⁵² como festivas e filantrópicas acções, quando ele na verdade estava ao mesmo tempo a ser servido pelo poder e pela sorte.

O que agarrou Ptolomeu ao bucal⁵³ e às flautas? O que arrastou Nero até ao palco da tragédia e lhe colocou a máscara e o coturno? Não foi o louvor dos adutores? Quantos reis não são chamados de Apolo, se trautearem ocasionalmente uma canção; e de Dioniso, quando se embriagam; e de Hércules, se lutarem; e de afortunados, se são conduzidos pela adulação a todo o tipo de vergonhas?

F

13

Por estas razões, sobretudo em relação aos seus elogios, se deve vigiar o adulator. Mas destas coisas ele não está de modo nenhum esquecido, e é habilidoso em preservar-se da suspeita. Se por ventura representa alguém de manto púrpura, ou algum rústico que enverga uma grossa pele, serve-se de todo o tipo de enganos, tal como Estrúcias, quando passeava com Bias, e com elogios fazia pouco da sua estultícia:

57A

Bebeste mais do que o rei Alexandre.

E:

⁵² Plutarco, *Vida de António* 9.

⁵³ *Forbeia* é o nome dado a uma tira de couro que o flautista ajustava em volta dos lábios para regular o som da flauta.

*Desato a rir quando penso naquela do cipriota*⁵⁴.

Agora, quando mira pessoas mais inteligentes, que o seguem de perto com muita atenção e que estão de guarda montada aí e agora, já não faz um elogio directo, mas, afastando-se para longe, move-se em círculos, “*aproximam-se sem ruído, como se caçasse um animal*”⁵⁵, tocando-o e testando-o com a ponta dos dedos. Então, nessa altura, alardeia os elogios que outros lançaram sobre si próprio, e, como fazem os oradores, serve-se de uma personagem alheia, dizendo que acaba de ter um encontro na praça, muito agradável, com uns estrangeiros ou uns anciãos, que estavam lembrados de muitas coisas boas a seu respeito e o admiravam⁵⁶. Outras vezes, novamente, fabricando e compondo ligeiras e falsas alegações que supostamente lhe eram dirigidas, acorre imediatamente, desejando saber onde se disse, ou se fez tal coisa, como se as tivesse escutado de outros. E se a pessoa se defende, como é natural, a partir desse mesmo ponto envolve o homem em louvores:

⁵⁴ Menandro, *O Adulador* (Kock, *Com. Att. Frag.* 3, 293 e 29).

⁵⁵ Não se conhece a fonte desta citação. A metáfora venatória para interpretar a dissimulada aproximação do adulator já foi usada em 51 E.

⁵⁶ Quadro comportamental semelhante surge em Teofrasto, *Caracteres*, 2 “O bajulador” (Maria de Fátima Silva trad., *Relógio d’Água*, p. 51 “Durante um passeio, diz ao companheiro: “Estás a reparar como toda a gente olha para ti? É coisa de que, na cidade, ninguém se pode gabar como tu”; “ontem, lá no pórtico, passaram-te um elogio. (...) e quando se pôs a questão de saber quem era o tipo mais distinto da cidade, foi por ti que todos começaram...”.

Eu espantava-me se tivesses dito algo de mal dos teus amigos próximos, tu que não tens na tua natureza fazê-lo dos inimigos, e se tu, que ofereceste tantas das tuas posses, tivesses tentado apoderar-te das alheias.

14

Outros, no entanto, iguais aos pintores que realçam a luz e o brilho por meio dos esfumados e do sombreado colocados ao seu lado, assim passam despercebidos, quando reprovam, acusam, criticam e ridicularizam atitudes contraditórias, e conseguem enaltecer e alimentar os vícios presentes nos que são adulados. Entre os gastadores, denunciam a moderação como sendo rudeza. Entre os arrogantes, entre os malfeitores e entre os que se tornaram ricos graças a acções vergonhosas e desonestas, denunciam como falta de coragem e de espírito empreendedor a sobriedade e o amor pela justiça. Sempre que lidam com indolentes, com ociosos e com *os que fogem da vida pública das cidades*⁵⁷, não se envergonham de classificar a actividade política como uma extenuante entrega aos interesses de terceiros, e o desejo de reconhecimento público, de vaidade inútil. Já a adulação a um orador passa por pôr a ridículo um filósofo, e entre as mulheres dissolutas, são bem vistos os que apelidam mulheres fiéis e dedicadas de serem frias para o amor e de simplórias.

Supera, porém, toda a maldade, o facto de os adultores nem em desfavor de si próprios se deterem. Tal como os lutadores posicionam o corpo

⁵⁷ Platão, *Górgias* 485 D.

E num arranjo baixo para derrubar os outros, também os adulares, ao se criticarem a si próprios, estão a deslizar sob os que estão próximos, até se insinuarem pela admiração.

Sou um miserável covarde no mar; o trabalho desgasta-me; quando alguém me insulta, fico tomado de ira, menos quando é este homem.

E diz:

Com ele nada é assustador, nem árduo, mas ele é uma pessoa singular, tudo suporta facilmente, tudo sem sofrimento.”

E se porventura se tiver a si próprio como alguém de grande senso, e desejando manter-se austero e firme diante de alguém que age de modo íntegro, lança sempre o seguinte dito:

Filho de Tideu, não me louves nem me repreendas em demasia⁵⁸.

F Mas o adular experiente não se acerca por esta via, já que existe outro recurso para um homem desta natureza. Vem, pois, para consultar a sua presa sobre os seus negócios particulares, visto que o seu discernimento é, de longe, superior, e diz-lhe que, em verdade, tem outros amigos próximos, mas que é a ele, necessariamente, que solicita.

⁵⁸ *Iliada* X, 249.

A quem recorreremos quando precisamos de um conselho? Em quem confiaremos?

Depois de ter ouvido o que o outro disse, parte, asseverando que lhe foi concedido, não um conselho, mas um oráculo. E se acaso constata que a sua vítima se tem a si mesmo como experiente na arte da palavra, traz-lhe algum dos seus próprios escritos, pedindo-lhe que os leia e corrija. 58A

Ao rei Mitridates, que era médico amador, alguns dos companheiros ofereciam-se para serem cortados e cauterizados, adulando-o, não com palavras, mas com obras, já que o rei julgava ver na confiança deles o testemunho da sua perícia. “*Muitas formas têm os deuses*”⁵⁹.

Este tipo de elogios dissimulados necessita de uma detecção mais rigorosa, e só podem ser convenientemente trazidos à superfície se forem dispostos diante do adulator conselhos e sugestões absurdos, e se forem feitas correcções sem sentido. Depois, se ele a nada se opuser, se concordar com tudo, tudo aceitando, exclamando que está bem, que é óptimo a cada coisa, “*perguntando a senha, mas em busca de outro objectivo*”⁶⁰, torna-se claro que ele deseja adular e contribuir para a vaidade da vítima. B

15

Ainda mais, tal como alguns definiram a pintura como uma poesia silenciosa, também existe um elogio

⁵⁹ Verso euripidiano muito recorrente (*Alceste, Andrómaca, Bacantes, Helena*).

⁶⁰ Nauck, *Trag. Graec. Frag. Adespot.* n.º 365.

que é uma forma de calada adulação. Tal como os caçadores passam mais despercebidos às suas presas se parecerem que não estão a caçar, e que vão simplesmente a caminhar, a apascentar o gado, ou a trabalhar no campo, também os aduladores lucram mais com os elogios quando parece que não estão a elogiar, e que estão a fazer outra coisa qualquer.

Veja-se o caso daquele que cede a sua cadeira e o seu lugar a um outro que acaba de chegar. Ou se, falando ao povo ou à assembleia, se aperceber que um dos homens ricos deseja falar, silenciando-se a meio do seu discurso, cede-lhe a tribuna e a palavra, este mesmo mostra, com o seu silêncio, mais do que aquele que proclama que aquele é melhor e o ultrapassa em inteligência⁶¹. Esta é a razão por que é possível vê-los a ocupar os primeiros lugares nos auditórios e nos teatros. Não porque acham que têm direito a eles, mas para adularem os ricos, ao cederem-lhes o lugar em que estão sentados; e sendo os primeiros a usar da palavra nas reuniões e nos senados, cedem-na logo em favor dos poderosos, e mudam facilmente para a posição contrária se suceder que o que contrapõe argumentos seja poderoso, rico, ou popular. Pelo que é da maior necessidade distinguir se tais deferências e tais cedências de lugar são induzidas não pelas experiências, nem pelas virtudes, nem pela idade, mas sim pela riqueza e pela popularidade.

⁶¹ Equivalente comportamento ilustrado em Teofrasto, (id., *ibid.*) “Se o parceiro abre a boca para falar, o bajulador manda calar toda a gente; se o outro estiver apenas a ouvir, não lhe poupa elogios; se faz uma pausa, ele vá de aprovar: “bravo, muito bem!”.

O pintor Apeles, num momento em que Megabizo estava sentado ao seu lado e queria falar sobre esboços e sombras, disse:

*Vês estes rapazes aqui a moer a argila? Tinham a atenção cravada em ti quando estavas em silêncio, e admiravam as tuas vestes púrpuras e douradas. Mas agora que deste em falar sobre coisas de que não tens conhecimento, começaram a rir-se de ti*⁶².

E

Já Sólon, quando Creso o interrogou sobre a felicidade, contou que um certo Telo, um desconhecido de Atenas, e também Cleóbis e Bíton, tinham sido mais bafejados pela fortuna do que ele⁶³. Mas os adutores proclamam que os reis, os ricos e os governantes são não apenas felizes e abençoados, como também os primeiros na inteligência, na habilidade e em todo o tipo de qualidades.

16

E por esse motivo é verdade que algumas pessoas não suportam ouvir os estóicos quando proclamam que o sábio é rico, formoso, nobre, ou rei⁶⁴, mas os adutores, porém, ao rico apodam simultaneamente de orador, de poeta, e se lhes der na gana, de pintor, de

⁶² Também em *De Tranquillitate Animi*, 472 A. Um determinado tipo de argila (*melis*) era usado como base estabilizante para aplicação dos pigmentos.

⁶³ Heródoto, 1.30-33. Cf. também Plutarco, *Vida de Sólon* 27.

⁶⁴ É sabida a pouca simpatia de Plutarco pelos Estóicos, juízo subliminar latente no modo de invocar este argumento. A mesma referência em *De Tranquillitate Animi*, 472 A.

flautista, veloz na corrida e robusto, admitem cair a seus pés na luta e cedem-lhes a dianteira na corrida, tal como Criso de Hímera se deixou ultrapassar, quando corria com Alexandre⁶⁵, que ficou aborrecido, quando de tal se apercebeu.

F Carnéades dizia que os filhos dos ricos e dos reis só aprendem a montar a cavalo, (F) e nenhuma outra coisa aprendem bem e correctamente. Adula-os o seu professor, elogiando-os nas suas argumentações; adula-os o seu adversário na luta, quando se deixa derrubar. Agora o cavalo, que não tem consciência, nem se questiona se ele é uma pessoa vulgar ou um governante, se é um rico ou um pobre, derruba aqueles que não sabem montar.

59A Demasiado evidente e básico é, contudo, o dito de Bión⁶⁶, quando afirma que:

Se, tecendo encómios ao meu campo estivesse seguro de o fazer mais fértil e produtivo, não pareceria asneira se pusesse tal em prática com mais ardor do que se o cavasse e o trabalhasse dedicadamente. Por conseguinte, não está fora de senso elogiar um homem, se tal for útil e valioso para os autores dos elogios.

Com efeito, a verdade é que, ao ser elogiado, o campo não se estraga, ao passo que os que louvam enganosamente um homem sem este o merecer tornam-no soberbo e destroem-no.

⁶⁵ *De Tranquillitate Animi*, 471F.

⁶⁶ Trata-se provavelmente de Bión de Boristena, filósofo Cínico autor de *Diatribes*.

Acerca deste assunto, portanto, é suficiente o que foi já dito. Observemos a seguir o tema da franqueza de linguagem⁶⁷. Com efeito, tal como Pátroclo, adestrando-se com as armas de Aquiles e montando os seus cavalos para a batalha, somente não se atreveu a empunhar a espada do Pelida e a deixou para trás, do mesmo modo era conveniente que o adulator, ao disfarçar-se e ao adestrar-se com os sinais e os atributos do amigo, deixasse apenas a franqueza no falar para trás, sem se atrever a tocá-la nem a imitá-la, essa que é a arma “*pesada, imponente, enorme*”⁶⁸ da amizade.

B

Mas como fogem de serem notados no riso, no vinho, no sarcasmo e nas brincadeiras, os adultores esforçam-se por apresentar um perfil mais elevado de acção, tecendo louvores com o rosto sério, misturando às advertências alguma censura, importa não deixar esta estratégia por analisar.

Aqui está o que eu penso: tal como na comédia de Menandro dá entrada um falso Hércules, com uma maçã que não é nem pesada nem resistente, mas sim uma imitação macia e oca, também a franqueza de linguagem do adulator será vista pelos que a experimentam como

C

⁶⁷ Inicia-se neste cap. 17 o segundo núcleo temático deste tratado, dedicado ao tema da *parresia* “franqueza no falar”. Alguns comentadores defendem que esta parte do tratado constituiria, no projecto inicial do autor, um tratado distinto, que depois seria fundido num só (ver introdução ao tratado).

⁶⁸ *Iliada* XVI, 141. Tal como Pátroclo não leva para o combate a espada de Aquiles, embora o imite na sua postura bélica, também o adulator, na sua imitação do amigo, deve abster-se de usar a franqueza.

D suave, leve e desprovida de vigor, com os mesmos efeitos que têm as almofadas usadas pelas mulheres, que, quanto mais parecem que seguram e que sustentam as cabeças, mais amolecem e se afundam. Do mesmo modo, esta falsa franqueza, oca e enganadora, tem uma aparente grandeza, que tanto se enche de ar como logo se esvazia, para, uma vez esvaziada e achatada, embrulhar e levar consigo aquele que nela se apoiou.

É que a franqueza no falar, verdadeira e amiga, agarra-se aos que cometeram erros, transportando consigo uma tristeza solícita e salvadora, e, tal como o mel faz, debrida⁶⁹ e desinfecta as feridas, conservando nas demais circunstâncias a utilidade e a doçura. Falaremos no lugar devido sobre este tipo particular de franqueza⁷⁰.

E Pelo contrário, o adulator mostra-se primeiro como alguém que é azedo, circunspecto e intransigente com os outros - por exemplo, é rigoroso com os seus criados, rápido a apontar as falhas aos parentes e aos seus íntimos; a não conceder aos estrangeiros nem admiração nem respeito, mas somente desprezo; e sem qualquer contemplação, propaga a calúnia para instigar nos outros a ira, aspira vir a ser reconhecido como alguém que odeia o vício, para transmitir a imagem de que não cede facilmente a sua franqueza de linguagem apenas para beneficiar outros, nem faz nem diz nada por favor.

⁶⁹ Em Grego, o verbo *daknein* “picar, acicar, renovar”. Optamos pelo termo médico “debridar”, porque seria esse o efeito do mel nas feridas abertas, o de permitir a remoção das partes mortas ou queimadas.

⁷⁰ A partir do cap. 25 o assunto da franqueza purificadora volta a ser focado.

Depois, pretendendo nada ver e nada conhecer dos erros verdadeiros e graves, é lesto a precipitar-se sobre os pequenos e insignificantes acontecimentos que não lhe dizem respeito, e a condenar com dureza e veemência, se vir que um objecto está fora do lugar, ou uma casa mal arranjada, alguém que cuidou mal do seu penteado ou que negligenciou as suas vestes, ou que não se preocupa convenientemente com um cão ou com um cavalo.

F

Porém, o não dar valor aos pais, o negligenciar dos filhos, as faltas de respeito em relação à esposa, a sobrançeria para com os servos e o esbanjamento das riquezas, nada disto é com ele, permanecendo mudo e sem acção nestes assuntos⁷¹, tal como um treinador que permite que o atleta se embriague e que se perca em deboches, para depois ser rigoroso com o frasco do azeite e com o estrigilo⁷², ou como um professor que castiga a criança por causa da tabuinha e do estilete, e finge que não ouve um solecismo e um barbarismo.

É que o adulador é o tipo de pessoa capaz de não tecer nenhum reparo face ao discurso de um orador fraco

⁷¹ Temos, nesta sequência de vícios privados, o estabelecimento, por antífrase, de um modelo de carácter individual, todo ele a incidir sobre a esfera das relações privadas e do domínio particular do homem antigo: o que não valoriza os pais (*oligoria*), o que não cuida dos filhos (*ameleia*), não respeita a esposa (*atimia*) e não trata dignamente os servos (*huperopsia*). Os termos empregues para designar essas faltas de carácter são todos diferentes, e reflectem o grau de hierarquização e a complexidade das relações interpessoais que envolviam o homem antigo.

⁷² O estrigilo (*stleggis*) é um instrumento de higiene e de cuidado do corpo dos atletas. Serve para raspar do corpo o pó e o azeite usado na sua remoção.

60A e digno de troça, mas denuncia a sua voz e severamente o repreende por destruir a sua garganta quando bebe água fria. E se lhe for pedido que reveja um discurso desastrado, acusa o papel de ser áspero e chama o escriba de malvado e negligente.

Idênticas atitudes tinham os adutores de Ptolomeu, que se julgava um amante do estudo, ao disputarem com ele, até altas horas da noite, acerca de uma palavra, de um versito⁷³, ou de uma história. Mas quando se servia da sua crueldade e insolência, quando fazia soar os tímбалos ou quando oficiava nas suas cerimónias iniciáticas, nenhum desses tais intervinha.

B Em suma, tal como alguém que usa um bisturi de cirurgião para cortar os cabelos e as unhas de um paciente que tem abscessos e feridas, também os adutores, administram a franqueza nas partes do corpo que não estão doentes e que são, por natureza, insensíveis à dor.

18

Outros há, porém, mais nocivos ainda do que os anteriores, que fazem uso desta franqueza no falar e da crítica como um meio para agradar. Por exemplo, Ágis, o Argivo⁷⁴, vendo que Alexandre dava grandes presentes a alguém que o fazia rir, com inveja e pena, gritou:

Que coisa tão bizarra!

⁷³ *Stikidion*. O emprego do diminutivo é pejorativo, acentua o ridículo do objecto discutido.

⁷⁴ Cf. Arriano, *Anábase* 4, 9, 9. O poeta Ágis era um frequentador da corte de Alexandre Magno.

Virando-se para ele, irado, o Rei disse:

Mas que dizes tu?

Ao que ele respondeu:

Confesso que fico perturbado e sofro por vos ver a Vós, filhos de Zeus, a rirem-se de igual maneira com os adutores e os homens ridículos. Pois até Hércules se deleitava com um certo Cécrops, e Dioniso com uns Selenos, e é visível que pessoas de igual tipo também te merecem consideração.

C

Um certo dia, quando Tibério César chegou ao senado, ergueu-se um dos seus adutores, afirmou que era preciso que eles, como homens livres, falassem francamente, e que não seriam ocultadas nem silenciariam nada do que fora trazido para o debate. Desta forma, captada a atenção de todos, fez-se silêncio em redor dele, e quando Tibério lhe dirigiu a atenção, disse:

César, escuta aquilo por que todos te censuramos, mas ninguém tem coragem de falar às claras: descuidas-te contigo próprio, dás cabo do teu corpo e desgastá-lo continuamente com preocupações e trabalhos em nosso favor, não cedendo ao repouso nem de dia nem de noite.

Como ele se demorava bastante neste tipo de discurso, conta-se que o orador Cássio Severo disse:

D

Tal franqueza acabará por matar este homem!

Estas coisas são, de facto, de menor importância. Porém, já difíceis e prejudiciais para os néscios acontecem sempre que os adúladores os criticam pelos paixões e defeitos inversos, (tal como Himério, o adúlador, acusava o mais vil e avarento dos ricos de Atenas de ser um perdulário e um desleixado, e que miseravelmente haveria de passar fome com os filhos), ou ainda, ao contrário, quando apontam a homens dissolutos e pródigos a sua mesquinhez e a sua rapacidade (como Tito Petrónio a Nero⁷⁵) ou quando incentivam governantes que se comportam de modo cruel e violento a libertarem-se da sua enorme clemência e da sua despropositada e inútil compaixão.

Semelhante a estes é o que faz de conta que teme e que está de atalaia em relação a um homem simples e tolo, como se ele fosse esperto e cheio de recursos. E também aquele que interpela um tipo invejoso, que só está bem a dizer mal e a censurar, num dia em que este se sentiu compelido a elogiar alguém famoso, contra-argumenta que tal comportamento é uma fraqueza que ele tem:

Louvas sujeitos sem nenhum mérito. Quem é esse, ou o que disse ou fez de notório?

É sobretudo nos assuntos do amor que eles envolvem os adulados e atizam a sua chama amorosa. E se os vêem conflituosos com os irmãos, ou desrespeitosos

⁷⁵ Tito Petrónio é o escritor do romance *Satyricon*, do séc. I, e que era frequentador da corte de Nero.

com os pais, ou com arrogâncias em relação às esposas⁷⁶, não o assinalando nem o reprovando, esforçam-se, ao invés, para acentuar as suas iras:

*Não tens amor-próprio*⁷⁷!

E:

Tu és responsável por estes acontecimentos, porque te comportas sempre de modo conciliador e humilde.

Agora, se ele se tiver irritado com uma cortesã ou com a mulher de um outro por quem está apaixonado, por causa de uma zanga ou de ciúmes, a adulação lá se apresenta, imediatamente, com uma franqueza cândida, juntando fogo ao fogo, clamando por justiça e criticando o amante por ter feito muitas coisas indignas do amor, duras e repreensíveis.

61A

*Ó maior dos ingratos depois de beijos tão amorosos!*⁷⁸.

Desse modo agiram os amigos de António, quando este estava apaixonado e abrasado de amores

⁷⁶ Ver n. 71. *Adelphois diapheresthai ...; goneon huperphronein ...; gunaikas huperoptikos echontas.*

⁷⁷ A expressão grega *ou gar aisthane sautou* significa, à letra “não te sentes a ti mesmo”. Pensamos que a expressão quase idiomática actual de “não tens amor-próprio” pode reproduzir bem em Português o sentido da expressão grega, ao significar, na nossa interpretação, “não te dás o devido valor”.

⁷⁸ Ésquilo, *Mirmidões* (Nauck, *Trag. Graec. Frag.* N.º 135). Também Plutarco *Obras Morais. No Banquete VII*, 715 C.

pela mulher egípcia, e procuravam convencê-lo de que ela o amava e, censurando-o, acusavam-no de ser insensível e orgulhoso:

B *Aí está uma mulher que, depois de ter abandonado um reino tão grande e uma existência feliz, se consome a si mesma enquanto te segue, como se fosse uma concubina, nas campanhas militares,⁷⁹ mas “o juízo no teu peito é à prova de feitiço e o seu sofrimento só recebe o teu desdém”⁸⁰.*

Então ele, deixando-se de bom grado ser criticado como sendo injusto e recebendo as condenações com uma alegria que não colhia dos louvores, não se apercebia de que, por meio destas simuladas repreensões dos seus adaladores, estava a deixar-se corromper.

Uma franqueza deste tipo parece-se com as dentadinhas das mulheres ordinárias, que atizam o prazer e fazem cócegas, embora dêem a aparência de causar dor. E também o vinho puro, que é um antídoto

⁷⁹ Plutarco, *Vida de António*, 53. *Obras Morais. No Banquete VII*, 715 C.

⁸⁰ *Odisseia* X 329. Temos adoptado, por princípio, a tradução de Frederico Lourenço para as citações dos Poemas Homéricos. Neste ponto apresentamos uma pequena divergência, por acharmos que aqui se sobrepõe a relevância da recepção deste verso para Plutarco. As concepções anatómicas dos gregos evoluíram entre Homero e Plutarco. Se, no primeiro, é corrente encontrarmos a concepção de que o centro do entendimento (*to nous*) está no peito (*to stethos*), local que acolhe o coração como órgão vital, em Plutarco já encontramos a concepção da ciência helenística segundo a qual o *nous* se localiza no cérebro. Logo, há interesse em traduzirmos este verso homérico segundo a nossa interpretação da intenção com que Plutarco o usa, isto é “a tua razão ocupa o teu peito, o que te impede de sentir as emoções, próprias do coração.”

contra a cicuta, se o juntarem e o misturarem com ela, fornece ao veneno uma potência para além de qualquer antídoto, já que, pelo calor desencadeado, ela é rapidamente transportada para o coração. De igual maneira, os perversos, estando conscientes de que a franqueza é um grande remédio contra a adulação, servem-se dessa mesma franqueza para adular.

Eis por que motivo Bias deu uma resposta pouco sensata, quando lhe perguntaram qual era o animal mais feroz, ao que ele replicou que o tirano era o pior dos animais ferozes, e que o mais manso era o adulator. Seria mais verdadeiro dizer que os adultores mansos são os que rodeiam o banho e a mesa, agora o que insinua, como um polvo faz aos seus tentáculos, a discórdia e maldade até aos espaços íntimos e até aos aposentos das mulheres, esse é um animal selvagem, feroz e difícil de domesticar.

20

Ao que parece, existe apenas um modo de protecção: o conhecer e ter sempre na lembrança que, tendo a nossa alma um lado verdadeiro, amante do bem e do racional, e outro irracional, amante da fantasia e dado às paixões, o amigo apresenta-se sempre como advogado de defesa da parte mais nobre, tal como o médico promove e vigia a saúde, ao passo que o adulator se coloca ao lado da parte emocional e irracional, faz-lhe cócegas, acicata-a, e persuade-a, e afasta-a do pensamento correcto, maquinando para ela alguns deleites de baixo nível⁸¹.

⁸¹ Na alma humana, a divisão entre um elemento racional e outro irracional que se opõem é uma concepção frequente no pensamento de Plutarco (cf. *De Virtute Morali* 441 D, *De Facie quae in Orbe*

E De facto, tal como alguns alimentos não são bons nem para o sangue nem para os pulmões, nem acrescentam força aos nervos e à medula, e que apenas agem sobre as partes íntimas, fazem crescer a barriga, tornam a carne mole e apodrecida, assim também a fala do adulator nada acrescenta ao homem que é sensato e racional, mas apenas oferece o hábito dos prazeres amorosos; ou desperta em nós um ânimo irracional, excita a inveja, inspira o insuportável e vazio inchaço do orgulho, agrava o nosso desgosto com os seus prantos, e através dos conflitos e das desconfianças que introduziu, torna a maldade, a vileza e a má fé intensas, cobardes e ruidosas que deste modo não fugirão aos observadores atentos.

F Com efeito, esta forma de agir encontra sempre sustento na emoção mais pequena, que depois engorda e está sempre presente, semelhante a um quisto, que irrompe após as doenças e as irritações da alma.

Estás zangado ? - castiga.

Desejas algo? - Compra.

Estás assustado? - Fugamos.

Estás desconfiado? Confia em mim.

E se for muito difícil detectar o adulator neste forte turbilhão de emoções de que está arredado o discernimento, mostrará debilidade mais facilmente

Lunae Apparet 943 A). Tendo um fundamento aristotélico, não é alheia, contudo, ao Platonismo Médio e ao Estoicismo (ver D. Babut, D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme* (Lyon, P.U.F., 1969).

nas pequenas, pois o seu comportamento é sempre o mesmo.

Por exemplo, se alguém evitar tomar banho e comer, por receio de ver aparecer uma dor de cabeça ou de ter uma congestão por ter comido e bebido demais, o amigo confortá-lo-á, e irá incentivá-lo a que seja vigilante e cuidadoso. Já o adulador arrasta-o até ao banho e convida-o a provar uma iguaria nova, e a não sujeitar o corpo a nenhuma privação. E se o adulador o vir pouco determinado quanto a uma saída, ou uma viagem, ou a uma tarefa qualquer, dirá que a ocasião não pressiona, que as mesmas coisas serão cumpridas noutra altura mais tarde, ou então que se encarreguem outros disso. E se tiver prometido emprestar dinheiro a algum familiar, ou mesmo dar, se depois se arrepende, mas tem vergonha disso, o adulador apoia a pior decisão, levando a mão ao bolso, e exortando-o a que seja poupado, com tamanhas despesas e tantas bocas para alimentar, e assim o liberta do sentimento de culpa. 62A

De onde se conclui que, se a nossa tendência para a avareza, as nossas faltas de educação e a nossa cobardia nos passarem despercebidas, também não seremos capazes de apanhar o adulador. É que ele é sempre o advogado⁸² destas emoções e usa a franqueza para indicar o rumo a que elas levam. Cá está o que se nos aprouve dizer sobre este assunto. B

⁸² *Sunegoros*. Ver n. anterior. Este capítulo, encerrando uma parte lógica do tratado, recupera no final o argumento de dramatização enunciado no princípio.

Iremos agora debruçar-nos sobre as ajudas e os serviços. É que o adulator também nestes domínios provoca grande confusão e insegurança quando se trata da distinção entre si próprio e um amigo, dando a aparência de ser activo, disponível sem reservas para tudo.

- C É que a maneira de ser do amigo é, segundo diz Eurípides, como a linguagem da verdade, simples, chã e sem afectação, ao passo que a do adulator, está, na realidade “*infectada em si mesma, carente de sábios remédios*”⁸³. De muitos, ousou dizê-lo, e eficazes!

Assim sucede quando, nos encontros sociais se encontra o amigo, que não diz palavra nem nada escuta da nossa parte, apenas entregando um olhar bondoso e sorridente, dando e recebendo com os olhos a bondade e a familiaridade profundas, e por fim se vai embora. Agora o adulator corre, persegue, de longe levanta a mão, e se acontecer ter sido visto e for cumprimentado primeiro, desfaz-se em perdões, com testemunhos e juras.

- D Do mesmo modo, nas acções, muitos amigos relevam as pequenas, não sendo rigorosos nem fazendo grande caso delas, nem se lançam indiscriminadamente a todos os serviços. Ora, pelo contrário, é nestas ocasiões que o adulator está sempre presente, assíduo e incansável, não dispensando a nenhum outro nem lugar nem margem para uma gentileza, desejoso de que lhe sejam feitos pedidos, e se nada lhe for solicitado, fica magoado, ou melhor ainda, fica fora de si e dá largas aos seus lamentos.

⁸³ Eurípides, *Fenícias* 469, 472.

Para as pessoas sensatas, estas são as manifestações, não de uma verdadeira e sincera amizade, mas de uma relação postiça, à maneira de uma cortesã que dá abraços, com mais entusiasmo do que o que era necessário.

Porém, é conveniente que se observe a diferença nas ofertas de serviços a prestar. Pois também escritores nossos antepassados muito bem disseram que o serviço de um amigo é, para nós, o que afirma:

E

*Se for susceptível de cumprimento e cumpri-la eu puder*⁸⁴.

Ao passo que o adulator diz:

*Diz lá quais são os teus desejos*⁸⁵.

De facto, são estas as personagens que os cómicos fazem entrar em palco:

*Nicómaco, põe-me diante desse soldado, a ver se não lhe aliso a fachada com os meus golpes, a ver se não lhe torno a cara mais macia do que uma esponja*⁸⁶.

Em segundo lugar, nenhum dos amigos se torna prestável se não tiver sido antecipadamente conselheiro, e só depois de ter analisado o assunto e de o ter aprovado como correcto e conveniente. Agora o adulator, se alguém lhe der a possibilidade de examinar e de se

F

⁸⁴ *Iliada*. XIV 196,; XVIII 427; *Odisseia* V 90.

⁸⁵ *Iliada* XIV, 195; XVII, 426; *Odisseia* V, 89.

⁸⁶ Kock, *Com. Att. Frag. III*, p. 432, *Adespot.* N° 125.

pronunciar sobre um assunto, desejoso não só de servir mas também de agradar, mas ao mesmo tempo temeroso de levantar suspeitas de negligência e de que fuge ao trabalho, associa-se e reforça o desejo a ser satisfeito. É que não é fácil encontrar um rico ou um rei tal que diga:

63A *Quem me dera ter um pobre, e se quiser,
Pior mesmo do que um pobre, alguém que, sendo meu amigo
E pondo de lado o temor, me fale sempre com o coração*⁸⁷

Tal como os poetas trágicos necessitam de um coro que com eles cante em conjunto e de um teatro em que as palmas soem ao mesmo tempo. Por estas razões, a trágica Mérope aconselha:

*Recebe como amigos os que não cedem nas suas palavras,
Mas aos vilões que com deleites te cobrem de afecto, que um
ferrolho lhes feche a tua casa*⁸⁸.

B Mas tais pessoas fazem o contrário “*repudiam os que não cedem nas palavras*” e opõem resistência ao que lhes foi apresentado, ao passo que “*aos perigosos que buscam o teu favor*”, aos vis e impostores, não só se não lhes fecha o ferrolho do interior da casa como os aceitam dentro dos mais íntimos sentimentos e acções.

⁸⁷ Eurípides, *Ino* (Nauck, *Trag. Graec. Frag.* Euripides. N° 412).

⁸⁸ Eurípides, *Ino* (Nauck, *Trag. Graec. Frag.* , Eurípides n° 362 11, 18-20).

O mais simples dos adutores julga que não é necessário nem digno de ser consultado em tais assuntos, mas que lhe basta ser servil e prestável. O mais manhoso, todavia, far-se-á presente para participar nas deliberações, franze o sobrolho e assente com o rosto, mas nada diz. No entanto, se o primeiro se manifesta, dirá:

Por Hércules, adiantaste-te um pouco a falar, pois eu ia mesmo falar isso mesmo sobre esse assunto!

De facto, tal como os matemáticos nos afirmam que as superfícies e as linhas, por serem conceitos incorpóreos, não se torcem, nem se prolongam nem se movem por si próprias, mas que se curvam, se alongam e se deslocam conforme os corpos cujos limites traçam, darás conta de que também o adutor concorda sempre, repete o que acabas de dizer, segue-te no modo como te mostras, sente prazer com o que tu sentes e, por Zeus, até se zanga quando te zangas, a tal ponto que, neste domínio, a diferença é bastante fácil de distinguir.

E ainda mais acontece no tipo de serviço prestado: é que a dedicação do amigo, tal como um animal, tem as forças mais poderosas no mais profundo de si, e não há ali nenhum exibicionismo ou elogio, mas frequentemente, tal como o médico cura sem o dar a perceber, também o amigo ajuda, acercando-se ou afastando-se, solícito nos seus cuidados, sem que o outro o saiba.

Arcelísau foi assim que agiu: amigo em todos os assuntos, sobretudo quando descobriu a pobreza

de Apeles de Quios, que estava enfermo, visitou-o novamente, levando vinte dracmas, e sentado ao lado do seu leito, disse:

Aqui não há mais nada além dos elementos de Empédocles “fogo, água, terra e o suave peso do ar”⁸⁹, mas tu não estás deitado confortavelmente.

E enquanto lhe ajeitava a almofada, deixou as moedas debaixo, às escondidas. Quando uma velha criada as encontrou, surpreendida, anunciou-o a Apeles. Este, rindo-se, disse:

Esta foi uma partida de Arcesilau. E é preciso acreditar que também na filosofia “os filhos nascem parecidos com os pais”⁹⁰.

E Assim também com Lácides⁹¹, um conhecido de Arcesilau, que com outros amigos prestava assistência a Cefisócrates, perseguido pela justiça. Quando o acusador lhe pediu o anel, Cefisócrates deixou-o cair sem fazer barulho, e disse se apercebendo Lácides, pôs-lhe o pé em cima e escondeu-o. É que naquele objecto residia a prova. Terminado o julgamento, quando Cefisócrates foi cumprimentar os juízes, um deles, que supostamente tinha presenciado o sucedido, instou-o a que estivesse grato a Lácides e narrou-lhe os

⁸⁹ Diels, *FDV*, I, 230, I, 18.

⁹⁰ Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 235.

⁹¹ Lácides era um filósofo grego de Cirene (séc. III a.C.), sucessor de Arcesilau na direcção da escola filosófica da Nova Academia. Cefisócrates apenas surge referido neste passo, pelo que se desconhece esta personagem.

acontecimentos, sem que fosse Lácides a revelar o que quer que fosse.

Do mesmo modo, julgo eu, agraciam os deuses com os seus benefícios, na maior parte dos casos, sem que nós nos apercebamos, visto que é natural para eles comprazerem-se e alegrarem-se com o agradar e fazerem o bem. Já a acção do adulator nada tem de justo ou de verdadeiro, ou de sincero, ou de elevado. Com ele é só suores, gritos, correrias e rostos contraídos, que são marca e aparência de uma tarefa imperiosa e urgente.

F

Tal como uma pintura demasiado elaborada, que procura criar o efeito da realidade, carregando nas cores e fazendo pregas, rugas e ângulos nas vestes, também ele insiste no detalhe das suas andanças⁹², as aflições que passou, e depois as inimizades dos outros que expôs, as mil e uma ocupações, os grandes cuidados, até que alguém lhe diz:

64A

Não valia a pena tanta coisa!

Pois todo o favor que suscite uma censura é insultuoso, motivado pela ingratidão e insuportável. E nos serviços dos adutores, o que é censurável e o que é vergonhoso não se manifesta no fim, mas no processo em que sucedem.

Já um amigo, se precisar de contar o que fez, relata-o com moderação, e nada diz a seu respeito. Foi neste propósito que também os Lacedemónios, estando os de Esmirna em falta de mantimentos, lhos enviaram,

B

⁹² Cícero, *A Amizade*, 20, 71.

favor que, surpreendendo-os muito, levou os de Esparta a replicar:

Isto não é nada de especial. Recolhemos estas coisas depois de ter sido aprovado em assembleia que nós e o nosso gado não comeríamos durante um só dia.

Tais graças não são só apanágio de um carácter nobre, como são doces para quem as recebe, porque concluem que os que os socorreram não sofreram perda de grande monta.

23

Não é, contudo, no prejuízo causado pelos serviços do adulator, nem na disponibilidade com que se oferece, que alguém poderá detectar a sua natureza, mas é sobretudo na bondade ou na vileza do auxílio sendo então claro se serve o prazer ou a utilidade.

c Pois o amigo não seguirá o conselho de Górgias, que avaliava como correcto que o seu amigo lhe prestasse serviço nos assuntos justos, e que ele, da sua parte lhe devolvesse o auxílio em muitas questões, mesmo nas menos justas:

É a prudência que deve ser posta em comum, não as vilezas⁹³.

Assim afastará mais certamente o amigo das inconveniências, e, se não conseguir demovê-lo, a fala que Fócion deu a Antípatro é benéfica:

⁹³ Eurípides, *Ifigénia em Áulide*, 407.

*Não podes servir-te de mim como amigo e como adulator*⁹⁴,

o que quer dizer como amigo e como não amigo.

Com efeito, de um amigo é preciso ser um sustentáculo, e não um cúmplice de más acções, aconselhá-lo nas suas intenções, e não envenená-lo, com ele dar testemunho de lealdade, e não com ele ludibriar, e mesmo, por Zeus, acompanhá-lo nos seus infortúnios e não nas suas desonestidades. Visto que não é uma boa escolha conhecer as infâmias dos amigos, como é possível colaborar nas suas ocorrências, ou participar nos seus ínvios esquemas?

Tal como os Lacedemónios, derrotados por Antípatro na batalha, quando negociaram o armistício, pediram que lhes fossem imputados os castigos que entendessem, excepto os humilhantes, do mesmo modo o amigo, quando se trata de um favor dispendioso, perigoso ou desgastante, é o que toma a iniciativa de pedir para ser o primeiro a ser chamado a participar sem reservas e de bom grado. Mas, já quando envolve um acto vergonhoso, pede para que o deixem só, e abstém-se de participar.

Agora a adulação faz o contrário: nos serviços penosos e arriscados, desaparece. E se tu, experimentando-a, a obrigas a manifestar-se, emite, em tom de desculpa, um som duvidoso e reles. Mas nas empreitadas vergonhosas, vis e mesquinhas, estás

⁹⁴ Referido também em *Coniugalia Praecepta* 142 B e *Regum et Imperatorum Apophthegmata*, 188 F.

à vontade para te servires dela, pois não tomará nada como errado ou insultuoso.

Vês o macaco? Ele não é capaz de guardar a casa como o cão, nem de suportar carga como um cavalo, nem de lavrar a terra como os bois. Por isso, aguenta as ridicularias e aceita as brincadeiras, submetendo-se a ser um instrumento do riso. De igual maneira, também o adulator, ao ser incapaz de auxiliar os outros com um conselho, de lhes valer em recursos, ou de ajudá-los numa contenda, resguardando-se do trabalho e de todo o esforço, nas coisas fáceis voluntariamente se faz presente, é um leal servidor dos assuntos amorosos, um conhecedor perfeito do preço das prostitutas, nada negligente no verificar da proporção do vinho a servir, nem descuidado na preparação dos banquetes, atencioso para as concubinas, e é decidido e implacável se lhe for solicitado que descomponha os sogros de alguém ou que expulse uma mulher casada.

65A Por conseguinte, também neste aspecto não é difícil detectar este homem: faz tudo o que lhe for pedido de desonroso e de perverso, está disposto a esquecer-se de si próprio, feliz por poder agradar a quem o envia.

24

A grande diferença entre ele e um amigo poderá ser ainda conhecida na sua atitude para com os amigos dos outros. Com efeito, para o amigo, amar e ser amado juntamente com outros é a mais agradável de todas as coisas, e esforça-se continuamente para que o seu amigo tenha muitos amigos e seja muito apreciado.

Acreditando a tal ponto na partilha de tudo entre os amigos, considera que nenhum bem deve ser colocado tanto em comum como os amigos.

Agora o adulator, sendo falso, vil e mercenário, como está perfeitamente consciente de que atenta contra a amizade, que, pelos seus actos, terá tanto valor como uma moeda falsa; tendo também uma natureza invejosa, serve-se da inveja contra os seus semelhantes, porfiando por os derrotar nos gracejos de mau gosto e nos trocadilhos de linguagem, ao passo que treme e tem medo diante dos que são seus superiores, não porque “vai a pé diante de um carro lido” mas porque “traz ouro fino”, como diz Simónides “que é puro, e não tem chumbo”⁹⁵.

Portanto, sendo superficial, dissimulado e impostor, sempre que de perto é confrontado com uma amizade sincera, digna e robusta, não podendo suportar ser exposto, faz o mesmo que aquele que pintou desastradamente uns galos e mandou o seu criado enxotar os galos verdadeiros para bem longe da pintura, assim o adulator afasta os verdadeiros amigos e não permite que estes se acerquem. Se não o puder fazer, então elogia-os à vista de todos, rodeia-os de mesuras e louva-os pela sua superioridade, embora às ocultas esteja a insinuar e a espalhar calúnias. E uma vez aberta uma ferida por causa das palavras ditas às ocultas, mesmo que não atinja logo os seus objectivos na totalidade, conserva na sua memória as palavras daquele Médio.

⁹⁵ Simónides (Berck, *Poet Lyr. Graec.*I, 469, frag. 206; id., *ibid.*, III, 417 frag. 64. Segundo Plutarco (*Vida de Nícias* 1, 523 B), este é um verso de Píndaro.

Este Médio era como que o mandante e o mais sábio corifeu do coro de adutores que circundava Alexandre, e que se tinham fortificado contra a aproximação de todos os homens de valor. Ele exortou a sua camarilha a que os atacassem com ardor, e que a golpes de calúnias os ferissem, ensinando que, se o atingido sarasse do golpe, pelo menos a cicatriz da falsidade permaneceria.

E assim Alexandre foi de tal modo afectado por tais cicatrizes, ou melhor, por tais gangrenas e tumores, que mandou assassinar Calístenes, Parménio, e Filotas e sem reservas, porém, se entregou a si próprio nas mãos dos Agnões, dos Bagoas, dos Agesias e dos Demétrios, cedendo à veneração, ao adorno, e a ser por eles transformado num ídolo bárbaro⁹⁶.

Esta é, com efeito, a potência da afabilidade, um poder que se torna ainda maior, ao que parece, quando tais ofertas são dirigidas aos que pensam ser superiores. É que o facto de se considerar que se está munido das melhores qualidades, unido ao desejo de tê-las, oferece ao adador razões para a confiança e para o arrojo.

E É que os picos das montanhas são as mais árduas das regiões, difíceis de atingir para aqueles que a tal almejam. Pelo contrário, a altivez e o orgulho, graças a uma fortuna favorável e a uma bela figura, ainda que numa alma desprovida de razão, são especialmente acessíveis aos insignificantes e vis.

⁹⁶ Plutarco, *Vida de Alexandre* 22 e *Quaestiones Coniuvales* III, 717 B.

25

Por este motivo, quando começámos o nosso discurso, aconselhámos, e agora novamente aconselhamos, a arrancar de nós o amor-próprio e a arrogância⁹⁷. É que esta, sendo a primeira a adular-nos, torna-nos mais permeáveis aos adultores de fora, que assim se tornam bem vindos. Mas se formos obedientes ao deus e cientes de que o preceito “*conhece-te a ti mesmo*” é fundamental para cada um de nós, e se, ao mesmo tempo, nós tivermos em conta o modo como, de diversos modos, a nossa natureza, a nossa instrução e a nossa formação estão carentes do bem, e se considerarmos o muito que com elas se mistura, perversamente e de modo vão, nos nossos actos, nas nossas palavras, nos nossos sentimentos, então não permitiremos nunca ser facilmente pisados pelos adultores.

Alexandre, a este propósito, dizia que não confiava nos que o veneravam como um deus, pela razão de ele ter um sono muito pesado e pelo seu ardor sexual, pois lhe parecia que era precisamente nestes domínios que ele se mostrava mais ignóbil e mais instintivo. Nós, é pela observação frequente dos múltiplos defeitos que nos são próprios, das misérias, das imperfeições e dos erros, que chegaremos à conclusão de que nos faz falta, não um amigo que nos elogie e que fale bem de nós, mas sim um que nos assinale as falhas, nos fale com

⁹⁷ Neste cap. 25 é retomado o assunto da franqueza no falar. Plutarco refere-se ao início do tratado, quando começou por dizer que o excesso de amor-próprio, em que cada um é o seu primeiro e mais entusiástico adulator, torna as pessoas receptivas à adulação (cap. 1).

franqueza, ou mesmo um que nos repreenda quando agimos mal.

É que poucos entre muitos são os que preferem ousar exprimir-se com franqueza a agradar aos amigos. E ainda assim, mesmo entre estes raros, não descobririas facilmente homens aptos a fazê-lo, mas encontrarás quem julga que está a usar de franqueza quando insulta e condena.

B Porque tal como acontece com qualquer outro medicamento, o facto de se ser franco, se não for aplicado no momento oportuno, apenas traz sofrimento inútil e agitação, e de certa forma provoca a mesma coisa, no meio de sofrimentos, que o adular provoca no meio de agradados. Porque ferem não só os que extemporaneamente elogiam, mas também os que reprovam fora do tempo. E é sobretudo por este motivo que se tornam presas fáceis mas secundárias dos adutores, pois, tal como a água, eles deslizam dos picos mais inóspitos e escarpados em direcção aos suaves vales.

Assim, é preciso temperar a franqueza com as boas maneiras, e manter um discurso que rejeite o excesso e o extremismo dela, tal como a luz, para que os que são por ela atingidos, por se sentirem feridos por aqueles que em tudo encontram uma falha e a todos reprovam, não se refugiem na sombra do adutor e virem costas ao sofrimento.

C Todo o mal, meu caro amigo Filopapo, deve ser evitado através da virtude, não por meio da maldade contrária, como acontece a alguns que julgam fugir da timidez através do impudor, que fogem de uma índole

rústica através do gracejo fácil, e que colocam o seu carácter o mais afastado possível da cobardia e da falta de virilidade, quando exibem o quanto estão familiarizados com a luxúria e com a temeridade. Outros há que, no ensejo de reprovar a superstição como coisa nociva, adoptam o ateísmo como defesa, e, tal como se faz com a madeira, retorcem o seu carácter desde a sua raiz até ao seu contrário, por serem inábeis na experiência de o tornar direito.

Contudo a mais vexante maneira de negar a adulação é o ser nocivo sem nenhum ganho, e é preciso ser uma pessoa rude e inepta para um trato afável, quando se toma o caminho da grosseria e da aspereza a fim de escapar à vilania e à baixeza nas nossas relações de amizade. Tal como o liberto que é actor, e julga que a difamação na comédia é a liberdade para falar com igualdade de estatuto.

Portanto, é vergonhoso cair na adulação e perseguir para fazer favores, mas é igualmente vergonhoso, ao procurar fugir da adulação, dilacerar a amizade e uma recíproca solicitude por uma desmesurada franqueza.

É necessário não sofrer de nenhum destes males, e como em qualquer outra coisa, também na franqueza devidamente doseada atingir o bem. Este assunto, que reclama para ser continuado, parece estabelecer-se como a conclusão para este nosso escrito.

Como verificamos, por conseguinte, que alguns erros graves acompanham a franqueza, começemos

por arrancar desta, em primeiro lugar, o amor-próprio, evitando ao máximo dar a entender que reprovamos o amigo por motivos particulares, por injustiças que tenham sido cometidas, ou por um ressentimento. Pois as pessoas não acreditam que o discurso que se pronuncia sobre aquele que é objecto de crítica seja motivado pela benevolência, mas sim pelo rancor, e que não constitui um aviso, e sim uma acusação.

É que a franqueza é algo de amistoso e elevado, ao passo que a acusação é egoísta e mesquinha. Por este motivo, são respeitados e admirados os que falam com franqueza, enquanto os que criticam são alvo de censuras e de desprezo.

F Agamémnon, por exemplo, não suportou Aquiles que, ao que parece, foi bastante comedido quando falou com franqueza, mas já quando Ulisses o atacou duramente e lhe disse:

*Desgraçado! Quem me dera que a outro exército desses ordens e não nos regesses a nós*⁹⁸

67A Logo cedeu e acatou, domado pelo amigável conselho e pela sensatez contida naquelas palavras. Ulisses, que não tinha nenhuma particular inclinação para a cólera, usou de franqueza para lhe falar em nome da Hélade, enquanto Aquiles parecia intervir sobretudo pela sua própria causa. De facto, o próprio Aquiles, embora não fosse “um homem de coração doce ou de espírito brando” e sim “homem terrível, capaz de culpar

⁹⁸ *Iliada* XIV, 84.

*até quem não tem culpa*⁹⁹, em silêncio permite que Pátroclo o acuse de muitas coisas como estas:

*Insensível! Não creio que fosse teu pai o cavaleiro Peleu
Nem Têtis, tua mãe: foi o mar de cor garça quem te gerou
E os penhascos escarpados; e por isso tens a mente inflexível*¹⁰⁰.

Tal como Hiperides, o orador, pedia aos atenienses que se questionassem não só se ele era duro, mas se ele era duro injustificadamente, do mesmo modo a advertência do amigo desprovida de toda a paixão particular é respeitável, nobre e não se lhe deve virar a cara. E se alguém, quando fala com franqueza, deixar absolutamente claro que releva e esquece totalmente as omissões do amigo para com ele, mas não deixa passar em branco os outros erros cometidos contra terceiros, e assim os assinala e os censura, a força desta franqueza é invencível, porque, graças à doçura do autor da advertência, se acentua a acidez e a dureza do aviso.

Ficou bem dito, por isso, que nas zangas, e nas desavenças com os amigos, é preciso sobretudo agir ou cuidar do que for útil e vantajoso para eles, e é um dever não menos próprio de um amigo, mesmo quando temos a impressão de que estamos a ser deixados de lado e negligenciados, usar de uma linguagem franca sobre outros que também estão a ser alvo de descuido, e trazê-los à lembrança.

⁹⁹ Citação composta pela combinação de palavras contidas em *Iliada* XI 653-4; e XIII 775.

¹⁰⁰ *Iliada* XVI 33.

Assim aconteceu com Platão, que, no meio das desconfianças e divergências com Dionísio, lhe pediu uma oportunidade para conversar. Ele concedeu-a prontamente, julgando que Platão ia tratar de um assunto que lhe dissesse respeito e queixar-se de algo que afectasse o próprio Platão. Mas Platão falou mais ou menos nestes termos:

- D *(Se viesses a saber, Dionísio) que um inimigo navegava até à Sicília com a intenção de fazer-te mal, mas não tivesse oportunidade, porventura lhe permitirias zarpar e o deixarias escapar incólume?*
 -*Longe disso, Platão* – replicou Dionísio – *pois é preciso odiar e punir não só as obras mas também as intenções dos inimigos.*

Respondeu Platão:

Então, se alguém, por bondade, vier até ti e quiser fazer algum bem em teu proveito, mas sem que tu lhe dês uma oportunidade, é justo que tu o rejeites sem favor ou qualquer atenção?

Quando Dionísio quis saber quem era o homem, Platão respondeu:

Ésquines, um homem de carácter, tal como qualquer um dos companheiros de Sócrates, e de discurso capaz de tornar íntegros aqueles que com ele privam, depois de navegar por um vasto mar até aqui, para se relacionar contigo por meio da filosofia, foi ignorado.

Estas palavras perturbaram Dionísio de tal maneira, que imediatamente acolheu Platão nos seus braços e saudou-o, comovido pela sua benevolência e nobreza de discernimento, e ocupou-se de Ésquines dedicadamente e com elevação.

E

27

Em segundo lugar, portanto, deveremos purificar a nossa franqueza, como os que fazem uma purga, de toda a insolência, o riso, o ludíbrio e a mofa, que são temperos prejudiciais. Tal como uma certa precisão e limpeza de gestos deve prevalecer nos trabalhos do cirurgião quando opera, e a sua mão deve abster-se de qualquer movimento bailarino e ousado, e de toda a gesticulação supérflua, também a franqueza aceita a conveniência e a elegância, se esta dádiva conservar a dignidade. Mas quando a afronta, o insulto e a jactância a acompanham, dilaceram-na e aniquilam-na por completo.

F

Por essa razão calou o harpista a boca de Filipe, de um modo nada grosseiro ou desprovido de elegância, quando este manifestava a pretensão de com ele competir na arte de tocar as cordas, dizendo:

*Que nunca te suceda um infortúnio de tal ordem, ó Rei, que venhas a saber tocar harpa melhor que eu!*¹⁰¹.

Pelo contrário, Epicarmo agiu mal, quando Hierão, tendo feito matar alguns dos seus próximos,

68A

¹⁰¹ Esta história surge também relatada em *Regum et Imperatorum Apophthegmata* 179 B, *De Alexandri Magni fortuna aut Virtute libri II* 334 D e *Quaestiones Conuiuales* VI 634 D.

o convidou para um banquete passados poucos dias, e respondeu:

Ora ainda ontem, quando sacrificaste os teus amigos, não me convidaste!

Também Antifonte teve uma má reacção quando, tendo surgido a Dionísio a dúvida e a discussão sobre “*Qual era o melhor tipo de bronze*”, respondeu:

*Aquele que modelou as estátuas de Harmódio e de Aristogíton*¹⁰².

Pois a ofensa e a agudeza destas alegações não colhe nenhuma utilidade, tal como não agradam o ridículo e a frivolidade, mas um comportamento deste tipo é uma espécie de intemperança com ódio, combinada com malícia e arrogância, pelas quais são destruídos os que as empregam, pois eles estão simplesmente “*a dançar mal, enquanto dançam à beira do abismo*”¹⁰³. É que Antifonte acabou por ser executado por Dionísio, e Timágenes perdeu a amizade de César¹⁰⁴, ele que

¹⁰² Harmódio e Aristogíton foram os heróis tiranicidas celebrados pelo regime democrático ateniense. Entende-se que esta réplica de Antifonte indispusesse o tirano Dionísio. No episódio anterior saliente-se a ironia amarga de Epicarmo, já que os festins eram regularmente antecidos pelo sacrifício ritual das espécies animais consumidas.

¹⁰³ Provérbio popular de Atenas para identificar os que tomam atitudes desastradas para si próprios. Substituímos *to frear*, “poço” em grego, pelo “abismo”, por acharmos que deste modo se preserva o correspondente idiomático em Português.

¹⁰⁴ Trata-se de Octávio César Augusto.

nunca fez uso de nenhuma palavra livre, e, mesmo em ocasiões sociais e em colóquios, só dizia, uma vez por outra, sem nenhuma intenção de seriedade, “*apenas aquilo que pudesse provocar o riso entre os Argivos*”¹⁰⁵, assim evocando a amizade como um pretexto para o insulto.

Muitos assuntos sérios e de tema político, de facto, são também levados à cena pelos poetas cómicos, mas como a eles se misturam o riso e a troça, estes, como ingredientes de má qualidade para a comida, transformam a franqueza em algo imprestável e inútil, a ponto de, para os que falam, nada sobrar além da fama de maliciosos e de despudorados, e para os espectadores que ouvem, nenhum benefício ser colhido do que é ouvido.

É pois outro o modo de empregar a brincadeira e o riso com os amigos: que a franqueza de linguagem tenha sempre seriedade e carácter. E, se o assunto for de grande importância, que o discurso seja, pela emoção, pela forma, e pelo tom de voz adoptado, digno de crédito e convidativo para a acção.

Pois o momento oportuno que se deixa passar causa enormes prejuízos em todos os aspectos, e destrói sobretudo a utilidade da franqueza. Isto deve ser particularmente acautelado, como é claro, quanto ao vinho e ao seu abuso. Cobre de nuvens um tempo aprazível, quem, no meio no meio de folias e de brincadeiras, lança palavras pesadas que levam a erguer o cenho e enrugam a face, como se o assunto trazido

¹⁰⁵ *Iliada* II, 215.

tivesse por fim opor-se ao deus Libertador, que, como diz Píndaro:

*Solta o laço das preocupações insuportáveis*¹⁰⁶.

A inconveniência da ocasião traz também outro perigo. As almas são, por culpa do vinho, susceptíveis à ira, e muitas vezes a embriaguez, se metida no meio, transforma a franqueza em rancor. E, em geral, o modo de agir de quem, nunca usando da franqueza no falar quando está sóbrio, solta toda a sinceridade sentado à mesa, como os cães vis, não é própria de um homem nobre, nem de uma pessoa digna de confiança, mas de um cobarde. Não há, portanto, necessidade de multiplicar palavras a propósito deste assunto.

28

Há, de facto, muitos que não querem nem ousam advertir os amigos quando estes são bem sucedidos nos seus negócios, e que pensam que a boa fortuna é geralmente inacessível e inexpugnável à advertência. Contudo, na situação inversa, atacam e golpeiam os que estão por terra, e com suas mãos oprimem o colhido por uma desgraça. Tal como um rio que contra a sua natureza foi represado, vertem violentamente sobre eles a franqueza, e colhem uma certa alegria pela mudança, dada a anterior sobranceria dos amigos e a debilidade própria que então experimentavam. Não é,

¹⁰⁶ Ou seja, quem se comporta como um “desmancha-prazeres”. Berck, *Poet. Lyr. Gr. I*, 480 (fr. 248). *Luaios*, “o Libertador” é um dos muitos nomes de Dioniso.

por conseguinte, errado discutir também estes assuntos, e responder a Eurípides quando diz:

*Quando o deus concede prosperidade, quem tem necessidade de amigos?*¹⁰⁷.

A resposta é que é sobretudo aos afortunados que os amigos fazem mais falta, amigos que lhes falem com franqueza e que lhes abatam o excesso de orgulho. Aqueles a quem desce a sensatez a acompanhar a prosperidade são, de facto, poucos. A maioria necessita de estímulos externos, enviados directamente para moderar neles o encandeamento e a perturbação gerada pela sorte. Sempre que, todavia, a divindade os abate e os despoja da sua glória, nestes acontecimentos haverá advertência capaz de motivar neles a transformação.

Por esta razão, em tais alturas deixa de ser preciso o serviço da franqueza amiga, as palavras sérias e denunciadoras, mas, em tais turbulências, verdadeiramente se torna *“doce contemplar o olhar de um homem bondoso”*¹⁰⁸, aquele que oferece ânimo e conforto, como o rosto de Clearco, que, segundo diz Xenofonte¹⁰⁹, era visto cheio de benevolência e de humanidade, no meio de batalhas e em circunstâncias terríveis, e tornava mais valorosos os que enfrentavam os perigos.

Mas quem traz a franqueza e a censura a um homem atingido pelo infortúnio, tal como acontece com o uso de um estimulante para a visão num olho

¹⁰⁷ Eurípides, *Orestes*, 667.

¹⁰⁸ Eurípides, *Íon*, já citado no cap. 3.

¹⁰⁹ Xenofonte, *Anábase*, 2.6.11.

- B irritado e inchado, não cura nem alivia a dor, mas apenas acrescenta irritação à dor e enerva o que está a sofrer. Assim, por exemplo, nenhum homem saudável é áspero e agressivo com um amigo que lhe reprova as suas bebedeiras e os seus desmandos amorosos, que o repreende por ser preguiçoso, por não fazer exercício físico, por estar sempre nos banhos e em banquetes fora de horas. Já para o homem doente, todavia, não só é insuportável, como agrava a doença ouvir que:

Estas coisas só te sucederam por causa dos excessos, da indolência, da gula e das mulheres;

Dirá:

Credo homem, que assunto tão inoportuno! Estou a escrever o meu testamento, os médicos estão a preparar-me óleo de castor e escamónio¹¹⁰, e tu vens-me com advertências e com moralismos!

- C De facto, os acontecimentos dos desafortunados não aceitam nem franqueza, nem ditos sentenciosos, mas carecem de tacto e de auxílio. Quando as crianças tombam, as amas não se chegam a elas para as repreender, mas para as levantar, as limpar, compor as suas roupas e só depois disto as repreendem e castigam.

Conta-se ainda que, depois de Demétrio de Faléron¹¹¹ ter sido banido da sua pátria, levava uma

¹¹⁰ O escamónio é uma planta com pretensas qualidades depuradoras, tal como o óleo de castor (ver cap. 3).

¹¹¹ Político ateniense do séc. IV a.C., orador, filósofo, discípulo

vida anónima e modesta nos arredores de Tebas. Não ficou nada agradado ao ver chegar Crates¹¹², prevendo a franqueza própria dos Cínicos e discursos severos. Todavia, Crates aproximou-se dele com gentileza, comentando a sua fuga, que não teria nada de mal, nem era justo que tal lhe causasse pesar, pois fora libertado de negócios muito sérios e incertos. Ao mesmo tempo, exortava-o a que tivesse confiança em si próprio e nos seus propósitos. Então, Demétrio, sentindo-se confortado, recobrou ânimo e disse aos amigos:

D

Que pena que, por causa daquelas minhas actividades e ocupações, não tenha conhecido um homem como este!

Com efeito,

*“Para o que sofre, a palavra de um amigo é salutar
Tanto como as admoestações o são para o que comete
loucuras”¹¹³.*

Esta é a maneira de ser dos amigos nobres. Mas os ignóbeis e vis, os adutores dos colhidos pela prosperidade são como:

As fracturas e as luxações – assim o diz Demóstenes - *que sempre*

de Aristóteles e amigo de Teofrasto. Foi governante de Atenas em 317. Em 307 foi banido para o Egipto.

¹¹² Crates de Tebas, filósofo Cínico e discípulo de Diógenes de Sínope, que viveu entre 365 e 285 a.C.

¹¹³ Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Eurípides, nº 962. Também surge em *Consolatio ad Apolonium* 102 B.

que algum mal toma conta do corpo, dão logo sinal de si¹¹⁴”.

E Também estes são atraídos pelos reversos da fortuna, como se deles tirassem prazer e gozo. Com efeito, se um homem necessitar de algum aviso acerca daqueles assuntos em que tropeçou, por ter sido mal aconselhado, estas palavras são suficientes:

Essa decisão não foi por nós aprovada. Na verdade, eu próprio tudo fiz para te dissuadir¹¹⁵.

29

Então em que circunstâncias deve um amigo ser severo, e quando empregar o vigor da franqueza? Sempre que as circunstâncias o convocarem a censurar um episódio de prazer, de ira ou de soberba, ou a abater a avareza, ou a fazer frente a um hábito insensato. Dessa maneira Sólon foi franco com Creso, que tinha sido corrompido e inflado por uma felicidade volúvel, quando este lhe pediu que previsse o seu fim¹¹⁶. Assim foi a censura de Sócrates contra Alcibíades, e lágrimas sinceras foram derramadas quando, ao criticá-lo, F procurava transformar o seu coração¹¹⁷. Idênticos foram os actos de Ciro em relação a Ciaxares¹¹⁸, e de

¹¹⁴ Demóstenes, *Da Coroa*, 198.

¹¹⁵ *Iliada* IX, 108. Estas palavras são de Nestor, a condenar Agamémnon pela decisão de arrancar Briseida da tenda de Aquiles.

¹¹⁶ Heródoto, *Histórias* I, 30-32; Plutarco, *Vida de Sólon* 20, (94D).

¹¹⁷ Platão, *Banquete*, 215 E.

¹¹⁸ Xenofonte, *Ciropedia* V, 5.5.

Platão com Díon, quando este estava no máximo do seu brilho, e atraía muitos homens para junto de si pela beleza e magnitude dos seus actos, o aconselhou a vigiar-se a si próprio e a temer “*o orgulho em si próprio, como companheiro da solidão*”¹¹⁹. Espeusipo também lhe escreveu, advertindo-o de que não se sentisse demasiado vaidoso por haver sobre si muitas conversas entre os rapazinhos e as mulheres, mas que estivesse atento ao modo como deixava a Academia bem afamada, ao dotar a Sicília com a piedade, a justiça, e as melhores leis. 70A

No sentido inverso, Eucto e Euleu, amigos de Perseu, estavam sempre junto deste para lhe prestarem favores. Enquanto este gozou de felicidade, concordavam com ele e eram-lhe submissos em tudo, como os outros. Contudo, depois que foi derrotado pelos Romanos, em Pidna, e se pôs em fuga, os outros caíram sobre ele duramente, criticando-o, recordando-lhe os seus erros e as suas omissões, acusando-o por cada coisa, até que o homem os matou, atormentado por causa da dor e da cólera, ferindo-os aos dois com um punhal. B

30

Portanto, aqui ficou, em traços largos, apresentado o valor da oportunidade. Todavia, aquelas oportunidades que com frequência surgem, o amigo atencioso não as deve deixar passar, mas sim deve servir-se delas. Pois muitas vezes uma pergunta, uma história, uma crítica ou um elogio de factos

¹¹⁹ Platão, *Cartas*, IV 321 C. Também é citado por Plutarco na *Vida de Díon* 8 e *Vida de Coriolano*, 15.

semelhantes noutras pessoas, são como que um prelúdio para a franqueza.

c Assim se conta igualmente que Demarato viajou até à Macedónia, no momento em que Filipe tinha divergências com a mulher e com o filho. Depois de o saudar, Filipe, perguntou-lhe como é que os Gregos mantinham a concórdia entre si, ao que Demarato, que era um homem sensato e seu amigo próximo, deu como resposta:

É, de facto, muito belo que tu queiras informar-te sobre a estabilidade entre os Atenenses e os Peloponésios, enquanto ignoras tamanha revolta e dissensão¹²⁰ que grassa na tua própria casa¹²¹.

Também se portou bem Diógenes, quando, depois de entrar no acampamento de Filipe no momento em que este se preparava para combater contra os Gregos, foi levado à sua presença. Este, desconhecendo quem ele era, perguntou-lhe se era um espião, ao que ele respondeu:

Sim, sou-o em absoluto, ó Filipe, um espião da tua irreflexão e da tua inconsciência, com as quais, sem que a tal estejas obrigado, vais jogar aos dados numa hora o teu reino e a tua vida.

Decerto isto será um pouco excessivo.

¹²⁰ *Stasis* e *dikonoia* são termos pertencentes ao campo semântico da vida política. Usados para descrever conflitos domésticos, tornam-se irónicos.

¹²¹ Também em *Regum et Imperatorum Apophthegmata*, (179C) se narra o bom uso da franqueza de Demarato com Filipe.

Mas há uma outra oportunidade para a advertência, quando se é censurado por outros por causa de falhas que se cometeram, e se gera como resultado o sentimento de humilhação e de depressão. Um homem dotado usá-la-ia convenientemente, expulsando e dispersando os que criticam, e, ocupando-se ele próprio do seu amigo em particular, trazia-lhe à memória que, se algum fundamento deve encontrar-se no facto de ele estar atento, que seja para travar a arrogância dos inimigos:

De facto, com que assunto podem estes abrir a boca, ou o que podem dizer contra ti, se tu afastares e repelires todas as coisas que te valem essas críticas?

Desta forma, enquanto quem insulta magoa, quem admoesta presta um serviço.

Alguns ainda, de um modo mais elegante, censuram os amigos através das condenações dirigidas a terceiros. E assim, acusam outros das coisas que sabem que os próximos fazem. O meu professor, Amónio, numa lição vespertina, percebeu que alguns dos estudantes tinham comido uma refeição nada frugal. Então ordenou a um liberto que desse uns açoitos ao seu próprio escravo, explicando que “*Não se almoça sem vinagre*”. Ao mesmo tempo lançou-nos um olhar, para que o castigo se estendesse até aos culpados.

Deve-se ainda, além disso, ser cuidadoso em usar da franqueza com um amigo na presença de muitos, tendo interiorizado um determinado episódio de Platão. Com efeito, depois de Sócrates haver criticado com mais vigor um dos seus discípulos enquanto conversava à mesa, disse Platão:

Não era melhor que lhe tivesses dito essas coisas em privado?

F E Sócrates respondeu-lhe:

E também não tinhas feito melhor se me tivesses dito isso em privado?

Contam também que, quando Pitágoras ralhou mais duramente com um discípulo em público, o jovem se enforcou e que, desde esse episódio, Pitágoras nunca mais admoestou ninguém na presença de outra pessoa.

71A De facto, é necessário que a advertência e a exposição de uma falta, tal como ocorre com uma doença embaraçante, se façam em segredo, sem nenhuma manifestação pública e sem nenhuma exibição, nem testemunhas ou mirões a assistir. Pois não é próprio de um amigo exaltar-se com os erros alheios; isso é um sofista, que representa um belo espectáculo para os presentes, igual aos médicos que operam nos teatros para arranjam clientela. Não devem permitir-se presenças alheias em nenhum tipo de tratamento, excepto na cura do orgulho, no qual se deve inspeccionar a rivalidade e

a presunção que integram esse mal. Pois não basta dizer, como Eurípides:

*O amor repreendido atormenta com mais força*¹²²

Pois se alguém der uma reprimenda em público e não volta atrás, com o vexame intensifica toda a doença e toda a emoção.

Por isso, Platão¹²³ insistia, com os anciãos que queriam inspirar um sentimento de respeito aos jovens, que deviam eles próprios, em primeiro lugar, respeitar os mais novos. Do mesmo modo, a franqueza no falar entre os amigos, cheia de modéstia, é o maior incentivo para a própria modéstia, e um aproximar-se contínuo e moderado, associado ao combater das faltas, mina e extermina o erro, que é ocupado pelo respeito, que lhe é devolvido. De onde se explica que o melhor é:

*Aproximar a cabeça para que os outros não ouçam*¹²⁴.

É também muito pouco adequado expor um marido aos ouvidos da sua esposa, um pai à vista dos seus filhos, um amante na presença do amado, um professor na presença dos alunos¹²⁵; pois, ao serem apontados diante daqueles por quem desejam ser apreciados, estas pessoas ficam transtornadas de desgosto e de rancor.

¹²² Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Eurípides n° 665.

¹²³ Platão, *Leis*, 729 C.

¹²⁴ *Odisseia* I, 157.

¹²⁵ Esta argumentação de Plutarco sustenta-se com base no argumento da ascendência: é errado expor quem sobre nós exerce qualquer tipo de superioridade.

Julgo mesmo que se Clito irritou Alexandre, não foi tanto por causa do vinho, mas porque dava a aparência de humilhar Alexandre na presença de muitos¹²⁶. E Aristómenes, o mestre de Ptolomeu¹²⁷, por ter dado uma palmada ao rei que estava a dormir para o despertar, no momento em que se apresentava uma embaixada, forneceu uma oportunidade aos adutores de fingirem que ficaram ofendidos em nome do Rei, e de dizerem:

- D *Se tantas ocupações e insónias te tiverem adormecido, nós faremos por avisar-te em privado, e não por te colocar as mãos em cima diante de pessoas de tanta importância.*

Entretanto, por isso lhe enviou um frasco de veneno, e ordenou que Aristómenes o bebesse.

Aristófanes conta-nos que Cléon o acusava por “*na presença de estrangeiros, dizer mal da cidade*”¹²⁸ e de assim irritar os Atenenses.

É, por conseguinte, este um aspecto a acautelar com extremo zelo, que diante de outros nos protejamos da tentação de nos exibirmos publicamente ou de influenciar os outros, e sim darmos à franqueza um uso benéfico e salutar. De facto, as palavras que Tucídides disse, quando colocou os Coríntios a dizer sobre si próprios que:

¹²⁶ Cf. Plutarco, *Vida de Alexandre*, 51.

¹²⁷ Ptolomeu V Epifanes (205-181 a.C.). Cf. Políbio 15, 31.

¹²⁸ Aristófanes, *Acarnenses*, 503.

Têm o direito de censurar outros”¹²⁹

não foram mal evocadas, e deviam fazer-se presentes em todos os que falam com franqueza. Lisandro, ao que parece, confessou a um homem de Mégara que, nas reuniões dos aliados, falava com franqueza sobre a Hélade, e que as suas palavras precisavam de uma cidade¹³⁰.

A franqueza necessita igualmente de um homem de carácter, e isto ainda mais verdade é de ser dito quando se aplica aos que procuram ensinar e inspirar prudência nos outros. Desta forma, Platão afirmava que advertia Espeusipo com a sua conduta vida¹³¹, assim como, indubitavelmente, o mero avistar de Xenócrates enquanto este ensinava, e o ter-lhe sido devolvido o olhar, converteu Pólemon e transformou-o¹³². Agora que um homem de carácter superficial e perverso se disponha usar da franqueza no discurso, é bom que o façam escutar:

*És médico dos outros, quando estás tu próprio coberto de feridas*¹³³.

¹²⁹ Tucídides, I, 70.

¹³⁰ Plutarco, *Vida de Lisandro*, 22; *Regum et Imperatorum Apophthegmata*, 190 F. O mesmo passo surge mencionado em *Vida de Temístocles*, 11, 5.

¹³¹ Também em Plutarco, *De Fraternali Amore*, 491F.

¹³² Xenócrates de Calédon e Pólemon de Atenas (séc. IV a.C.), respectivamente mestre e discípulo, foram chefes da Academia platónica.

¹³³ Eurípides, Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, nº 1086. Também em *Como Retirar Proveito dos Inimigos* 88D.

F Porém, como as circunstâncias impelem, com frequência, homens corruptos a advertirem outros do mesmo tipo que eles, com quem se relacionam, o modo mais razoável de o fazer será o que implica e o que inclui na acusação o autor do discurso franco. Acerca disso é dito:

Tidida, que sofremos para que nos esqueçamos da bravura animosa?

E ainda:

72A *Pois agora nós juntos não valemos um Heitor, que é só um*¹³⁴.

Sócrates também, fazia o mesmo quando repreendia os novos, como se ele próprio, não estando isento da ignorância, sentisse a necessidade de com eles se esforçar na virtude e de procurar a verdade. É que assim, os que cometem as mesmas faltas ganham benevolência e lealdade, e corrigem os seus amigos tal como se estivessem a corrigir-se a si próprios. Agora o homem que, pelo contrário, se põe em bicos de pés quando censura outro, como se fosse alguém impoluto e impassível, dá de si uma aparência odiosa e autoritária que nada ajuda, a menos que tenha uma idade muito avançada ou que tenha um estatuto reconhecido por todos de virtude e de excelência.

B Não foi, por conseguinte, sem intenção que Fénix tenha posto em evidência as suas próprias desventuras,

¹³⁴ *Ilíada* XI, 313 e VIII, 234.

o modo como, tomado de cólera, tentou matar o pai com as próprias mãos e como mudou subitamente de pensamento:

*Para que não seja chamado de parricida entre os Aqueus*¹³⁵.

Para não dar a entender que advertia o outro quando ele próprio não estivera insensível à cólera e ao erro. É que este género de comportamentos se interioriza moralmente, e as pessoas mostram-se mais receptivas aos que parecem partilhar dos mesmos sentimentos, e não aos que parecem menosprezar.

Tal como uma luz brilhante não deve ser levada para perto de um olho inflamado¹³⁶, e tal como uma alma agitada não aceita a franqueza e a admoestação em estado puro, uma ligeira mistura com um elogio está entre as ajudas mais úteis e benéficas, como naqueles versos:

*Já não vos fica bem que desistais da bravura animosa
Vós que sois os melhores do exército. Pela minha parte,
Não implicaria com um homem que desistisse da guerra
Por ser débil; mas convosco me irrita no coração*

C

E:

Pândaro, onde está o teu arco, as setas apetrechadas de asas,

¹³⁵ *Iliada* IX, 461.

¹³⁶ Comparar os efeitos nocivos produzidos pela franqueza e pela reprovação junto de um espírito perturbado com o errado tratamento de uma doença ocular é uma imagem que aqui se repete (vide infra, cap. 28, 69 A).

*E a tua fama? Nisso não há aqui homem que contigo rivalize*¹³⁷

E é bem claro que palavras como estas incentivam bastante os que estão prestes a ceder:

Onde está Édipo e os seus famosos enigmas?

E:

*Poderá exprimir-se assim Hércules, que tanto sofreu*¹³⁸.

D Pois isto não só suaviza a aspereza e a humilhação da reprimenda, como também estimula no outro o zelo de se emular a si próprio, já que é forçado a sentir-se pesaroso pelas suas acções vergonhosas ao ser lembrado das suas nobres acções, e toma-se a si próprio como um exemplo de uma melhor conduta.

Mas sempre que apresentarmos comparações com outras pessoas da mesma idade, com cidadãos ou familiares, a rivalidade que é própria do vício acende o desgosto e a cólera, e muitas vezes tem por hábito replicar estas palavras com ira:

Então porque não desandas para o pé dos que são melhores do que eu, e não largas os meus assuntos?

Portanto, deve ser evitado que, nas demonstrações de franqueza, se louvem terceiros à frente de qualquer

¹³⁷ *Iliada* XIII, 116-119e V 171.

¹³⁸ Eurípides, *Fenícias*, 1688; *Hércules Furioso*, 1250.

um, a não ser que, por Zeus! sejam os próprios pais. Por exemplo, Agamémnon pode dizer:

Pouco parecido consigo foi o filho que Tideu gerou.

E

E também Ulisses, em *Os Círios*:

*E tu que, para envergonhares o brilho da tua raça, tu que tens por pai o melhor dos nobres gregos, fias lâ?*¹³⁹

34

O menos conveniente é que o admoestado admoeste, e que contraponha à franqueza a própria franqueza. Pois isto rapidamente incendeia os espíritos e cria conflito, e tal altercação normalmente torna audível não o homem que responde à franqueza com a franqueza, mas o homem que não a suporta. É, portanto, preferível suportar o amigo que pensa que adverte, pois se, mais tarde, ele cometer uma falta e necessitar de uma admoestação, só este facto de si oferece à franqueza a legitimidade para falar à vontade.

F

Pois se lhe trouxeres à lembrança, sem nenhuma manifestação de ressentimento, que também ele não tem por hábito deixar passar as faltas dos amigos, mas que as assinala e que as censura, mais facilmente interiorizará e receberá a correcção, como sendo uma recompensa motivada pela benevolência e pela gratidão, e não como produto de uma crítica ou da ira.

¹³⁹ *Iliada* V, 800. O segundo verso é de um poeta desconhecido (Nauck, *Trag. Graec. Frag. Adesp.* N.º 9.)

Além disso, como diz Tucídides:

*Está correcto atrair impopularidade por causa de assuntos de grande importância*¹⁴⁰.

Convém também ao amigo aceitar o incómodo gerado pela advertência em assuntos sérios e de grande importância. Mas se o aborrecimento for com todos e a propósito de tudo, e se se comportar com os que lhe são próximos não como um amigo, mas como um professor, os seus avisos perderão a finalidade e a eficácia em assuntos da maior gravidade, pois está a fazer uso da franqueza do mesmo modo que o médico administra idêntico fármaco, forte e amargo, como algo necessário e precioso para os fins mais variados, mesmo nos casos pequenos e desnecessários.

B Ele próprio estará, conseqüentemente, sempre de reserva contra as censuras que se lhe possam fazer. E se outra pessoa se mostrar minuciosa e encontrar faltas em tudo, então encontrará um pretexto para lhe criticar os mais graves dos defeitos.

O médico Filótimo respondeu, a um homem que, padecendo de um tumor no fígado, lhe mostrava um dedo ferido:

Caro amigo, não te queixes por causa de um fungo.

¹⁴⁰ Tucídides, II, 64.

O momento oportuno pode também permitir ao amigo responder o seguinte, ao que o acusa de coisas mesquinhas e sem nenhuma relevância:

Porque estamos a falar de brincadeiras, deboches e risotas? Meu caro amigo, desde que mande embora a concubina e que pare de jogar, ele é em tudo um homem que merece a nossa admiração.

De facto, o homem que recebe indulgência nos assuntos miúdos está convenientemente capaz de garantir franqueza ao seu amigo nos assuntos mais graves. Mas já o homem que constantemente pressiona, estando amargo e desagradável em todas as circunstâncias, que quer saber tudo e de tudo fazer sua preocupação, não só é intolerável para os filhos e os irmãos, como é difícil de aturar para os seus servos.

36

Visto que, parafraseando Eurípides “*nem tudo o que vem com a velhice é mau*”¹⁴¹, nem é mau tudo o que vem com amizades medíocres, é necessário observar os amigos, não apenas quando erram, mas também quando acertam, e, até, de bom grado ser os primeiros a louvá-los. Depois, tal como o ferro solidifica com o arrefecimento, e recebe o golpe do malho depois de se ter tornado primeiro maleável por acção do calor, também é quando os nossos amigos se tornaram mais flexíveis e tégidos com os elogios, que nesse instante se derrama a

¹⁴¹ Eurípides, *Fenícias*, 528.

franqueza em contínuo, como um banho temperador. Pois surge finalmente o momento oportuno para dizer:

Será que é justo comparar aquelas situações com estas?

Vês que frutos o bem produz?

Isto te pedimos como amigos.

Estas coisas são apropriadas para ti, foste criado para elas! Mas aquelas debes afugentá-las “para a montanha ou para a onda do mar marulhante”¹⁴².

E Pois tal como um médico sensato desejaria tratar a doença do paciente mais com o sono e com a dieta do que com óleo de castor e com escamónio, também o amigo gentil, ou um pai bondoso e um professor, têm gosto em usar mais o elogio do que a repreensão para corrigirem o carácter. Pois o falar francamente nada mais traz do que tornar menos dolorosa e mais eficaz a cura, do que o refrear da ira no temperamento e, pela benevolência, aproximar-se dos que erram.

Por esta razão não se deve denunciar com aspereza quem nega, ou proibir-lhes de se defenderem, mas sim, de algum modo, ajudá-los a apresentarem justificações convenientes, e afastando o pior dos motivos, nós mesmo devemos fornecer-lhes um mais adequado, tal como fez Heitor ao seu irmão:

Estranha criatura! Não te fica bem estares para aí amuado.

F Como se o seu abandonar do combate não fosse uma deserção ou uma cobardia, mas sim um acto de ira.

¹⁴² *Iliada* VI, 347.

E Nestor a Agamémnon:

*Mas tu cedeste ao teu coração altivo*¹⁴³.

De facto, julgo mais correctas expressões como “foste inconveniente” do que “cometestes uma injustiça”; “não te apercebeste” é melhor do que “não sabes”; e o “não te zangues com o teu irmão” do que “não tenhas ciúmes do teu irmão”; e “afasta-te da mulher que te leva à ruína” é mais indicado do que “para de arruinares a rapariga”. 74A

É este o método que persegue a franqueza terapêutica, ao passo que a que incentiva à acção usa a atitude inversa. Por exemplo, sempre que se torna necessário refrear os que estão prestes a cometer uma falta, exercendo força contrária a uma determinação incontrollável, ou incitar e animar os que são moles e lentos para a virtude, nós devemos interpretar o sucedido como sendo motivado por uma causa extemporânea e imprevisível.

Foi assim que Ulisses, tal como aparece em Sófocles, ao tentar provocar Aquiles, não disse que estava zangado por causa da refeição, mas:

*Agora que contemplas as muralhas de Tróia tens medo?*¹⁴⁴.

E outra vez, depois disto, quando Aquiles, agastado, diz que vai viajar: B

¹⁴³ *Iliada* VI, 326. *Ibid.* IX 109.

¹⁴⁴ Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Sófocles nº 141.

Eu sei porque foges. Não porque te culpam do mal, mas porque Heitor está perto. Não é bom ficar.

Portanto, atormentando o que é animoso e valente com a acusação de cobardia; o moderado e disciplinado com a de luxúria; o nobre e generoso com a de mesquinhez e de ganância, essas pessoas são guindadas até ao bem e afastadas do mal ao provarem a si próprios que são moderados, que quando usam a franqueza o fazem mais com compunção do que com críticas, e também o fazem decididos, inexoráveis e firmes na sua repressão contra os erros cometidos e nos combates contra as paixões. Pois este é o tempo oportuno para uma benevolência determinada, e para uma verdadeira franqueza.

Nós vemos que os inimigos usam o criticar dos actos passados uns contra os outros, e tal como Diógenes dizia, o que pretende salvar-se deve arranjar amigos bons ou inimigos ferosos. Uns ensinam, os outros denunciam. De facto, é melhor evitar os erros, deixando-se convencer pelos conselhos, do que arrepender-se de os ter cometido, depois de ouvir os que falam maldosamente. E por essa razão é necessário tornar-se hábil na arte da franqueza, na medida em que é o maior e mais poderoso remédio para a amizade, que necessita sempre, todavia, de ter a medida da precisão, da oportunidade e de auto-domínio.

Portanto, visto que, como já foi dito, a franqueza muitas vezes é dolorosa para a pessoa em que ela é aplicada, é necessário imitar os médicos. É que estes, ao operarem, não abandonam a parte que está a ser operada ao sofrimento e à dor, mas tratam-na convenientemente com unguentos e ligaduras. Os que são sábios a admoestar não se limitam a aplicam a sua acidez e a sua mordacidade, e depois simplesmente partem, mas são permanentes em contactos e palavras gentis, acalmam e avivam, como os escultores alisam e dão brilho às estátuas trabalhadas a martelo e cinzel.

Mas o homem que foi ferido e inflamado pela franqueza, se for abandonado ao sofrimento, inchado e fora de si por causa da ira, difícil de acalmar, não responderá facilmente a uma nova chamada. Por essa razão, é também preciso que os que admoestam tenham um cuidado particular nestes casos, e não se vão embora demasiado cedo, nem deixem que algo penoso ou incómodo para os seus amigos ponha fim ao diálogo e aos contactos.

E

*COMO RETIRAR BENEFÍCIO
DOS INIMIGOS*

PALAVRAS INTRODUTÓRIAS

Este tratado, integrado nas *Obras Morais* de Plutarco, é o número cento e trinta do Catálogo de Lâmprias e o número cinco do *Corpus* de Planudes. No seu assunto, integra, pela temática dominante, o grupo mais numeroso dos tratados, que é o das obras filosóficas de conteúdo moral.

Quanto à data da sua composição, sabe-se que é posterior à dos *Praecepta Gerendae Reipublicae*, cuja composição é referida no cap. I deste tratado. O seu destinatário, Cornélio Pulcro, tem-no como leitura frequente, e por essa razão Plutarco diz evitar repetir os argumentos que já explanara nos *Preceitos de Governação*, trazendo agora uns novos sobre a utilidade que pode ser colhida dos inimigos. Datando esta obra dos inícios do séc. II, pode inferir-se que este tratado será posterior. Torna-se, portanto, uma obra da maturidade, o que, de resto, se aplica aos textos que Plutarco dirigiu expressamente ao tema da amizade e que aqui reunimos.

A obra apresenta-se formalmente como uma carta dirigida a Cornélio Pulcro, provavelmente o Procurador da província romana da Acaia (isto é, a Grécia sem a Macedónia) nos primeiros anos do séc. II.

As características formais do tratado corroboram como genuína a presença de um destinatário directo, a quem se tenta dar umas quantas instruções sobre a delicada arte de gerir, enquanto homem público, as inimizades. Plutarco adopta ora uma segunda pessoa exortativa e admoestativa (86 F; 88 B), ora uma primeira pessoa do plural de identificação (87 F, cap. 3). Tanto uma como outra conferem ao tratado um tom de familiaridade pedagógica que não é rara nas diatribes morais plutarqueanas. Há, contudo, genuínos traços de improvisação: repetição de vocabulário (por exemplo, entre 88 C e 88 F, *loidorein* “insultar” e *loidoria* “insulto” repetem-se onze vezes); anacolutos e assíndetos, além de uma particular monotonia de construção discursiva, apoiada no símile introduzido por *hosper* “tal como” e rematado por *hos/houto* “assim” (cf. 87 A, final de cap. 1; 89 C, cap. 6), apesar de tudo, com um denodado esforço em proporcionar, no final de cada capítulo, um período conclusivo introduzido por *oun* (86 D). Os episódios breves narrados como *exempla* parecem, pelo carácter sintético com que são evocados, remeter para um património comum e vulgarizado entre os receptores cultivados que seriam os leitores de Plutarco, até pelo elevado índice de recorrência com que figuram (ou seja, o mesmo episódio é relatado noutras obras de Plutarco). Acresce a utilização de linguagem proverbial

(vide n. 12, n. 22, nn. 39, 40), também apanágio de uma encenação de coloquialidade que está ao serviço do tom frontalmente pedagógico do tratado. Quanto às citações literárias, Plutarco faz delas um abundante uso, ora em destaque, ora encadeadas no fluir do seu discurso. Salientam-se, como fontes, Homero, Hesíodo, Píndaro e Eurípides, entre outros, que se vêem aqui utilizados como argumento de reforço ou de ilustração.

O plano do tratado evolui com algumas repetições. Plutarco começa por reconhecer que o homem público está inevitavelmente sujeito às inimizades. Há, portanto, que lucrar com isso (cap. 1-2). De que modo? Em primeiro lugar, o olhar atento do nosso inimigo sobre nós conduz-nos ao aperfeiçoamento pessoal como estratégia de defesa (*to seauton fulattein, fulattesthai*) (3-4). Não sendo perfeitos, devemos evitar lançar acusações que possam recair sobre nós, bem como estar atentos à informação contida nos ataques e insultos que nos são desferidos. Usemo-la como forma de exercitar as virtudes. Nesta medida, o inimigo pode ser infinitamente mais útil (*chresimos*) do que o amigo (5-7).

Quais são, então, os ganhos objectivos da inimizade? Quem aprende a suportar os insultos, reforça o auto-domínio; a generosidade para com os inimigos desenvolve a grandeza de alma (8-9); o inimigo proporciona-nos um modo de nos libertarmos da ira e dos rancores que poderiam infectar as nossas amizades (10). Portanto, o inimigo pode servir para, de algum modo, esconjurar o mal que existe em nós, ou para reforçar as nossas qualidades (11).

Embora Plutarco mencione, no cap. I, o facto de esta obra ser útil para um homem de Estado como Cornélio Pulcro, no sentido em que o pode auxiliar a suportar as tensões decorrentes das inimizades nascidas da vida pública (finalidade para que podem também concorrer o carácter político dos *exempla* intercalados no texto), depressa o discurso do autor se vai restringindo ao domínio do indivíduo, e ao interesse particular que este tem de se aperfeiçoar moralmente.

Consideramos sintomático que sejam mencionados nos *exempla* como modelos de vida a admirar Antístenes, Diógenes e Crates, mestres da Escola Cínica, e Zenão, o fundador do Pórtico. Assim, ainda que formalmente Plutarco defenda a sua obra como útil para o exercício das virtudes políticas, impregnado da filantropia como virtude agregadora da comunidade humana, parece-nos evidente, neste tratado, a argumentação Cínica eivada de contradição, ironia pessimista e do individualismo característicos do Cinismo e de algumas correntes do Estoicismo. Há, sem dúvida, também o sentir do tempo seu contemporâneo, atitude explícita neste tratado, mas que é rara na obra de Plutarco, tantas vezes acusada de uma certa ausência de espírito crítico em relação ao seu presente:

E visto que a amizade tem, nos dias de hoje (ta nun), a voz débil para a franqueza no falar, enquanto o elogio que dela vem é bem sonoro e a sua admoestação é muda, é da boca dos inimigos que se deve escutar a verdade (cap. 6, 89 C).

Este presente, mais propício ao desenvolvimento de caracteres dóceis à adulação do que à franqueza no falar, é o tempo de trabalhar, ou, usando os termos que Plutarco refere, de “exercitar” (*askesein*) o espírito, treinando-o nos combates com os inimigos, para assim surgir reforçado no lidar com os amigos.

Este tratado foi alvo de um particular interesse pelos autores cristãos. Sabe-se, de facto, que, no séc. VI, foi escrita em Siríaco uma versão deste texto, traduzida de uma forma bastante livre¹. Neste texto, os inimigos que partilham o espaço social são convertidos nos adversários e inimigos supremos, os demónios que afinal exercem na espiritualidade cristã ascética, a mesma função que os inimigos de Plutarco: obrigam a um reforço da vigilância sobre si próprio, logo, promovem a perfeição. Os pontos de contacto entre os conceitos morais que Plutarco cita neste tratado e o vocabulário da ascese espiritual cristã são grandes, e pensamos que a existência desta versão siríaca mais não será do que um epígono de uma longa cadeia de assimilações entre a retórica e os conceitos cínico-estóicos da Antiguidade e a espiritualidade cristã. Neste caminho, Plutarco exerceu, pela abundância e popularidade da sua obra, a função de mediador.

¹ Eberhard Nestle, *Studia Sinaitica* IV, Londres, 1864.

*COMO RETIRAR BENEFÍCIO
DOS INIMIGOS*

Tradução

Reparo, Cornélio Pulcro, que escolheste a mais doce forma de exercitares a cidadania, pela qual manténs a máxima disponibilidade para as causas públicas, e te revelas absolutamente sereno perante os que te solicitam em privado.

86

É que se pode encontrar uma terra – Creta, segundo se conta – livre de animais selvagens, mas um Estado que não enfrente a inveja, nem o egoísmo, nem a rivalidade, as emoções mais capazes de produzir inimizade, não existiu até agora (pois as próprias amizades nos enredam em inimizades, coisa que também o sábio Quílon tinha em mente, quando perguntou a alguém que afirmava que não tinha nenhum inimigo, se porventura tinha algum amigo¹).

c

Parece-me, por isso, que é dever do homem de Estado examinar a fundo as questões dos inimigos, e dar, de modo não displicente, ouvidos à afirmação de

¹ O mesmo episódio surge relatado em *Acerca do Número Excessivo de Amigos* 96 A.

Xenofonte, segundo o qual revela ter bom senso de espírito o homem que *tira vantagem dos inimigos*².

D Por esse motivo, portanto, estou-te a enviar agora algumas considerações que recentemente tive ocasião de expor, e que reuni praticamente com as mesmas palavras, omitindo eu, tanto quanto possível, o que já tinha sido escrito no meu livro *Preceitos de Governação*³, já que pude observar que tens muitas vezes esse livro à mão.

2

Aos homens primitivos, era já bastante não ser ferido pelos animais desconhecidos e selvagens, e esta era a finalidade dos combates entre eles e as feras⁴. Mas os que lhes sucederam, depois de terem aprendido a explorar a sua utilidade, retiram deles benefício, pois alimentam-se da sua carne e vestem-se do seu pêlo, e tratam as suas doenças com a sua bÍlis e o seu colostro, e com o seu couro fabricam armaduras, de tal maneira que é justo temer que, se por um acaso deixasse de haver animais selvagens, a existência humana tornar-se-ia ela própria selvagem, penosa e incivilizada⁵.

E Desta forma, se para muitos já é suficiente não sofrer dano provocado pelos inimigos, e segundo Xenofonte afirma⁶, os homens sensatos, até dos

² Xenofonte, *Económico* 1, 15.

³ Plutarco, *Praecepta Gerendae Reipublicae*, 798 a.

⁴ Regressa o tÓpico do confronto entre a natureza e a civilização, entre o primitivo e o cultivado, usado logo na segunda frase deste tratado.

⁵ *De Sollertia Animalium*, 964 A e 965 B.

⁶ Cf. Xenofonte, *Económico*, I, 15 e *Ciropedia* I, 6, 11.

adversários devem retirar benefício, não devemos pôr em causa este parecer, mas sim procurar um método e uma técnica pelos quais se torne possível dotar desta maravilhosa arte aqueles que não têm a possibilidade de viver sem inimigos.

O agricultor não pode fazer com que todas as árvores dêem fruto, nem o caçador consegue capturar todos os tipos de animais selvagens. Tiveram, por conseguinte, de procurar outras formas de tirar vantagem, um das árvores que não dão fruto, e o outro das feras. A água do mar é imprópria para beber e sabe mal, mas é nela que os peixes se alimentam e, para os que viajam, é um meio de transportar carga e de viajar para toda a parte. Ao sátiro, que queria abraçar e beijar o fogo ao primeiro olhar que lhe lançou, disse Prometeu:

F

Ó bode, depois chorarás pela tua barba⁷!

Pois o fogo queima todo o que nele toca, mas fornece luz e calor, e é o instrumento de todas as técnicas para os que aprenderam a servir-se dele.

De igual modo, observa se o teu inimigo, apesar de ser de diversas maneiras prejudicial e de trato difícil, não pode ser útil de uma maneira ou de outra, e fornecer-te os meios para dele tirares vantagem⁸. Muitas das circunstâncias da vida são desagradáveis,

87A

⁷ Ésquilo, *Prometeu Portador de Fogo* (Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, nº 207).

⁸ Recupera-se aqui o destinatário imediato deste texto, Cornélio Pulcro, o homem com responsabilidades públicas que não tem a possibilidade de ter uma existência livre de inimigos.

odiosas e mesmo hostis para aqueles que as enfrentam. Mesmo assim, sabes que alguns aproveitaram a ocasião de doença para dar repouso ao corpo, e foram muitos os que saíram fortalecidos e exercitados pelos combates que enfrentaram. Alguns ainda encontraram no exílio da pátria e na renúncia aos bens o caminho para a meditação e para a filosofia, como Diógenes e Crates. Zenão, quando soube que um navio por si equipado tinha naufragado, exclamou:

*Em boa hora ages, ó fortuna, já que nos devolves ao manto de filósofo.*⁹

Tal como há aqueles animais, de estômagos muito resistentes e muito vigorosos, que digerem cobras e escorpiões como alimento, e há mesmo quem devore pedras e conchas (assimilando-as através da força e do calor do seu sopro vital)¹⁰, enquanto pessoas mais sensíveis e de saúde frágil ficam nauseadas se lhes apresentam pão e vinho, do mesmo modo, os homens desprovidos de senso até as amizades destroem, ao passo que os prudentes mesmo das inimizades conseguem tirar conveniente proveito.

⁹ Zenão de Cítion, discípulo de Crates e fundador do Estoicismo. Este episódio é também referido em Plutarco, *De Tranquillitate Animi* 467 d; *De Exilio* 603 d. Também em Diógenes Laércio, VI, 5 e Séneca, *De Tranquillitate Animi* XIII. Esta argumentação cínico-estóica fundada no combate (*askesis*) e no exílio (*patridos steresis*) que fortalecem a alma serão recuperados pela diatribe ascética cristã com grande fidelidade em relação aos filósofos pagãos.

¹⁰ Cf. a teoria do sopro vital em Plutarco, *De tuenda sanitae praecepta*, 123 A.

3

Em primeiro lugar, considero que o mais prejudicial da inimizade pode tornar-se no mais útil para os que se dispõem a tal transformação. O que quer isto dizer?

O inimigo vigia atentamente os teus actos, pretendendo sempre tomar a dianteira em todos os teus passos, cerca a tua vida, espreitando, não apenas entre as árvores, como fazia Linceu¹¹, nem só entre seixos e cacos¹², mas através do teu amigo, do teu escravo, e de todos os teus familiares, procurando informar-se o mais possível sobre o que tu estás a fazer, e atento, segue no encalço dos teus projectos. Muitas vezes, os nossos amigos ficam doentes ou falecem sem que nós tenhamos sabido, por negligência ou descuido nosso; agora dos nossos inimigos, pouco falta até para lhes ocuparmos os sonhos. Doenças, dívidas, desacertos conjugais, mais facilmente passam despercebidos aos amigos do que ao inimigo. E o que é mais importante, ele fixa-se sobretudo às nossas fragilidades e procura expô-las. Tal como os abutres são atraídos pelos odores dos cadáveres em decomposição, mas são incapazes de sentir que estão purificados e limpos, também as enfermidades, as fraquezas e os sofrimentos da nossa vida põem o inimigo em movimento, e os que nos odeiam lançam-se sobre

¹¹ Linceu, timoneiro da nau Argos, gozava de uma visão excelente, capaz de atravessar muralhas. Cf. Plutarco, *De communibus notitiis aduersus Stoicos*, 1083 D.

¹² Expressão proverbial que pretende significar “em todo o lado”, dada a abundância, nas cidades antigas, deste tipo de matérias (*dialithon kai ostrakon*).

eles, atacam-nos, e desfazem-nos em pedaços. Como pode isto ter utilidade?

Seguramente, tem a de forçar a uma boa conduta de vida, a de prestar atenção a si mesmo, sem nada fazer ou dizer de leviano ou irreflectido, mas, tal como uma dieta rigorosa, a de manter sempre a vida resguardada de toda a censura.

E É que a vigilância, que assim controla as emoções e conserva o raciocínio mesurado, faz desenvolver a prática e o propósito de viver em equilíbrio e de modo irrepreensível. Assim, tal como as cidades castigadas pelas guerras com as cidades vizinhas ou pelos assaltos militares contínuos apreciaram as boas leis e um poder político saudável, também os que foram forçados, por força das inimizades, a levar uma existência sóbria, a evitar entregar-se à imprevidência da acção e aos erros de avaliação, a tudo fazer com moderação, são pelo hábito conduzidos até à irrepreensibilidade, boa conduta e têm um modo de agir ajustado, por pouco que o espírito esteja envolvido. E como o dito “-*Na verdade se regozijariam Príamo e os filhos de Príamo*¹³!”

F está sempre à mão, demove-os, afasta-os e põe-nos longe daquelas situações que levam os inimigos a comprazerem-se e a rejubilarem.

¹³ *Iliada*, I 255. A fala de Nestor procura acalmar a contenda entre Aquiles e Agamémnon, trazendo o argumento maior de que os Troianos são os que mais lucram com a dissensão entre os maiores dos Aqueus.

E vemos¹⁴ com frequência os actores de Dioniso, nos teatros, a representarem displicentemente quando estão uns com os outros, com indiferença e sem determinação. Mas quando há rivalidade e uma competição com outras companhias, não só zelam melhor pelo seu próprio desempenho, como pelo dos seus instrumentos, afinando-os, esforçam-se com mais rigor pelo equilíbrio do conjunto, e tocam as flautas harmoniosamente.

De facto, quem reconhece que o seu inimigo é um obstáculo para a sua vida e para o seu bom nome, presta mais atenção a si próprio, vigia os seus próprios actos e disciplina a sua vida. Pois também isto – o envergonhar-se mais dos erros cometidos diante dos inimigos do que diante dos amigos – é uma particularidade dos infortúnios. Daí a observação de Nasica¹⁵, que disse, quando alguns julgaram que os interesses dos Romanos se tinham tornado seguros com a aniquilação dos Cartagineses e a submissão dos Aqueus:

88A

A partir de agora é que estamos em perigo, pois não deixámos para nós ninguém que nos faça ter medo, ou que nos faça envergonharmo-nos.

¹⁴ *Horomen* (cap. 3), do verbo *horan* (cf. infra *horas*, “observa”, cap. 2). O autor oscila entre um destinatário explícito e uma primeira pessoa do plural de identificação. No início do cap. 4 recupera o diálogo directo (*proslabe*).

¹⁵ Públio Cornélio Cipião Nasica opôs-se à destruição total de Cartago defendida por Catão, por achar que, sem um inimigo, Roma tombaria na lassidão (Plutarco, *Vida de Catão o Antigo*, 27). Mas no relato da Biografia, a oposição de Nasica manifesta-se antes da destruição de Cartago.

Acrescenta ainda também a opinião de Diógenes, bem própria de um filósofo e de um homem de Estado:

*Como posso proteger-me de um inimigo? - Tornando-me bom e honrado*¹⁶.

B Os homens afligem-se quando vêem os cavalos dos inimigos a ser elogiados e os cães a ser louvados; choram, se acaso vêem um campo bem trabalhado, ou um jardim florido. O que julgas então que ele pensará, se tu próprio te mostrares como um homem justo, sensato e solícito, dono de uma palavra respeitável, íntegro nos seus actos e disciplinado na conduta, “*cavando, no teu coração um fundo sulco, do qual brotam prudentes conselhos*”¹⁷?

Diz Píndaro:

*Os vencidos estão amarrados por um silêncio profundo*¹⁸.

C O que não é nem absoluto, nem se aplica a todos, mas só aos quantos que se consideram vencidos pelos seus inimigos em cuidado, em solicitude, em grandeza de alma, na dedicação ao outro e nas boas obras. São estas as qualidades que, como afirma Demóstenes,

¹⁶ Referido também em Plutarco, *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, 21 E.

¹⁷ Ésquilo, *Sete Contra Tebas*, 593, referido também em Plutarco, *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, 32 D e *Regum et Imperatorum Apophthegmata* 186 B, e também na *Vida de Aristides*, 3.

¹⁸ Píndaro, frg. 229 Snell.

“retêm a língua, cerram a boca, apertam a garganta, e forçam ao silêncio”¹⁹.

*Mas tu, distingue-te dos maus; A ti compete, efectivamente*²⁰.

Se queres perturbar o homem que te odeia, não o acuses de ser degenerado, nem fraco, nem dissoluto, nem ridículo, nem vil, mas sê tu próprio um homem que mostra prudência e verdade, e que faz uso da amizade solícita e de justiça para com todos os que contigo lidam.

E se tu fores levado a censurá-lo, evita ao máximo que aquilo que tu reprovas se identifique contigo. Penetra na tua alma, examina as tuas fragilidades, não te vá acontecer que, vinda de algum lado, uma falha te sussurre aquele verso da tragédia:

D

*És médico dos outros, quando estás tu próprio coberto de feridas*²¹.

Se dizes que ele é inculto, reforça em ti o empenho de aprender e o amor pelo trabalho. Se afirmas que ele é covarde, estimula ainda mais em ti a audácia e a valentia. Se é licencioso e destemperado, extrai da tua alma qualquer vestígio de apego ao prazer que te

¹⁹ Demóstenes, *Oratio XIX*, 208 *De Falsa Legatione*. (Cf. Plutarco, *De Superstitione* 165 A).

²⁰ Eurípides, *Orestes*, vv. 251. Esta citação também é empregue em *Como Distinguir um Inimigo de um Adulador* 71 F.

²¹ Eurípides, frg. de peça desconhecida (Nauck, *Trag. Graec. Frag.* N° 1086).

tenha passado despercebido. É que não há nada de mais vergonhoso nem de mais lamentável do que a acusação que retorna sobre quem a lançou. Assim como o reflexo da luz parece atingir com mais intensidade quem tem a vista fraca, também as críticas, por serem verdade, tombam com maior contundência sobre os seus autores. De facto, tal como o vento do Norte atrai as nuvens²², uma vida dissoluta atrai sobre si mesma as censuras.

5

Platão, sempre que se encontrava com homens de conduta inconveniente, costumava perguntar a si próprio:

E *Acaso não sou como eles?*²³.

Mas o homem que, depois de criticar a vida de outro, imediatamente examinar a sua própria conduta, e a modificar, corrigindo-a e conduzindo-a na direcção oposta, recolherá das críticas algo de aproveitável, que de outro modo não só dariam o aspecto de ser inúteis e vãs, como o seriam de facto.

É que muitos desatam a rir quando alguém que, sendo calvo ou corcunda, critica e ridiculariza outros pelas mesmas razões. Geralmente infunde mais riso o criticar ou ridicularizar do que quer que possa devolver,

²² Expressão proverbial, citada também em Plutarco, *Praecepta Gerendae Reipublicae* 823 B. Cf., em outros autores, por exemplo Teofrasto, *De Ventis* 410; Plínio o Velho, *História Natural*, II, 48.

²³ Também citado em *De Recta Ratione Audiendi* 40 D; *De Tuenda Sanitate Praecepta* 129 D; *De Cohibenda Ira* 463 E.

como resposta, a própria razão do riso. Tal como Leão de Bizâncio, de quem um corcunda troçou por causa de ter a vista fraca, disse:

*Ris-te de um defeito comum nos homens, ao passo que tu carregas às costas a vingança dos deuses!*²⁴

F

Portanto, não critiques um adúltero, se tu próprio não largas os rapazinhos, nem um homem esbanjador, se tu próprio és um sovina.

És da mesma família da mulher que assassinou o marido - Disse Alcmeón a Adrasto. O que fez então Adrasto? Lançou-lhe, não um outro insulto, mas devolveu-lhe o que tinha recebido:

*E tu és o assassino da mãe que te trouxe ao mundo*²⁵.

89A

Já Domício, dirigindo-se a Crasso:

Então não choraste a morte da moreia que era criada a teu mando no viveiro? E o outro respondeu-lhe:

*E tu, não enterraste três mulheres sem verter uma lágrima?*²⁶.

²⁴ Plutarco, *Obras Morais – No Banquete VI*, 2, 633 C. Hefestos, filho de Hera e de Zeus, era coxo e corcunda porque o seu pai o lançara do Olimpo, agastado por este ter tomado o partido de Hera numa discussão conjugal.

²⁵ Eurípides, *Alcmeón* (Nauck Trag. Graec. Frag., *Adespot.* nº 358, também em *Como Distinguir um Adulador de um Amigo*, 35 D.

²⁶ A dedicação de Crasso à sua moreia de estimação é também referida em *Praecepta Gerendae Reipublicae* 811 A e *De Sollertia Animalium* 976 A Também Eliano, *De Natura Animalium* 8, 4.

Não é necessário que o homem que vai lançar a crítica tenha uma voz sonante, ou seja agressivo. Já basta que seja irrepreensível e inatacável. Pois a mais ninguém do que ao que se prepara para censurar outro parece o deus apresentar aquela máxima “*Conhece-te a ti mesmo*”; para que esses, ao dizerem o que querem, não venham a ouvir o que não querem. Pois alguém assim, tal como Sófocles diz:

B *Gosta de sem vontade escutar as palavras que com vontade deixou escapar*²⁷”.

6

Existe, é claro, alguma vantagem e utilidade no censurar dos inimigos. Mas não menor benefício existe no ser censurado por outrem, e no ouvir alguém ser criticado pelos seus inimigos. Nesse aspecto Antístenes teve razão, quando disse que os que procuram sair-se bem, necessitam tanto de amigos verdadeiros como de inimigos fogosos, os primeiros, por admoestarem, os segundos por, ao fazerem censuras, os demoverem dos erros.

E visto que a amizade tem, nos dias de hoje, a voz débil para a franqueza no falar enquanto a adulação que dela vem é bem sonora e a sua admoestação permanece muda, é da boca dos inimigos que se deve escutar a verdade.

c Tal como Téléfon, que, por não haver um médico apropriado entre os seus, confiou o ferimento à lança

²⁷ Sófocles, de peça desconhecida (Nauck, *Trag. Graec. Frag.* N° 843).

inimiga²⁸, também se torna necessário que os que não dispõem de uma admoestação benevolente se entreguem pacientemente à palavra do inimigo maldoso, se este lhes aponta e lhes ridiculariza um defeito, prestando sempre atenção ao facto em si, e não ao propósito de quem critica.

Também aquele sujeito que, com a intenção de matar Prometeu o Tessálio²⁹, o atingiu num abcesso com a sua espada, e de tal forma o lancetou que, por o ter rebentado, o homem se salvou, da mesma maneira, muitas vezes a injúria que se lança por rancor e por ódio cura a doença da alma, a que se desconhecia e aquela a que não se prestava atenção. Mas a maioria das pessoas, se são injuriadas, não verificam se o que é dito se lhes aplica, mas procuram imediatamente outras acusações que possam ser usadas contra o que insulta, e tal como os lutadores com a poeira, não sacodem os insultos, enlameiam-se uns aos outros, sujam-se e mancham-se à vez, até que sucumbem às mãos uns dos outros.

A quem ouviu algo de negativo da boca de um inimigo, limpar-se do vício é mais necessário do que

²⁸ Télefon foi ferido na coxa por Aquiles, e o golpe só sarou depois de Aquiles nela aplicar a ferrugem da sua própria espada. O episódio consta de muitas obras literárias da Antiguidade. Cf. Apolodoro, *Epitome* III, 20; Higino, *Fabulae*, 99, 100, 101; Eurípedes, *Télefon* (Nauck *Trag. Graec. Frag.*, frag. 724); Propércio, II, I, 63; Ovídio, *Metamorfoses*, XIII, 171.

²⁹ Prometeu o Tessálio é, seguramente, um cognome de Jasão de Feras, pois a mesma história é relatada a seu respeito em Cícero, *De Natura Deorum* 3, 28, 70; também Plínio o Velho *História Natural* 7, 51; Valério Máximo I, 8, ext. 6., Xenofonte, *Hellenica* 2, 3, 36.

limpar a nódoa caída na veste que lhe foi apontada. E se por acaso alguém falar de um defeito que não temos, mesmo assim devemos procurar o motivo que pode ter gerado a falsa acusação, mantermo-nos vigilantes e temer que, sem nos termos apercebido, tenhamos cometido uma falha parecida, ou mesmo similar, à que foi apontada.

Por exemplo, um arranjo particular do penteado e um passo mais delicado fizeram cair sobre Lácides, Rei dos Argivos, a suspeita de ser efeminado. O mesmo aconteceu com Pompeu, por usar um só dedo para coçar a cabeça, naquele gesto característico, quando estava muito longe de ser efeminado e luxurioso³⁰. Crasso foi acusado de ser demasiado íntimo de uma das virgens vestais, quando só pretendia comprar-lhe uma parcela de terra fértil, e por isso com alguma frequência tinha com ela reuniões em particular, e tratava-a com solícitude³¹. Quanto a Postúmia, uma disposição mais fácil para o riso e usar uma conversa mais audaciosa com os homens tiveram tais consequências que ela acabou julgada por impudor³². É verdade que foi considerada inocente da acusação, mas Espúrio Minúcio, o Pontífice Máximo, quando a libertou, recomendou-lhe que não fizesse uso de palavras que fossem menos dignas do que a sua conduta. E Temístocles atraiu sobre si, que era inocente, a suspeita de traição, por causa da amizade

³⁰ Este hábito de Pompeu é também descrito em *Praecepta Gerendae Reipublicae* 800 D; na *Vida de Pompeu* 48; e na *Vida de César* 4.

³¹ Cf. *Vida de Crasso*, 1.

³² Tito Lívio *História de Roma*, 4. 44.

que cultivava com Pausânias, por lhe escrever e enviar mensagens com frequência.

7

Portanto, sempre que for lançada uma falsidade, é imperioso que não se desvalorize e que não seja ignorada pelo facto de ser mentira, mas antes que examines as tuas palavras ou os teus actos, para saber qual dos teus interesses ou relações podem apresentar semelhanças com a calúnia, e depois preservares-te zelosamente, e mesmo distancias-te disso.

90A

De facto, se outros, vítimas de circunstâncias adversas, aprendem uma útil lição, tal como Mérope diz:

*Os fados arrancaram-me como paga o que tinha de mais caro, mas fizeram-me sábia*³³.

O que nos impede de tomar o inimigo como mestre sem salário, de tirar proveito e de aprender o que não sabemos? A muitas coisas o inimigo é mais sensível do que o amigo, pois “o amante fica cego diante do amado”³⁴, como Platão afirma. Ao invés, com o ódio, vêm associadas em conjunto a indiscrição e a tagarelice.

³³ Esta história está também relatada em *Regum et Imperatorum apophthegmata*, 175 B.

³⁴ Platão, *Leis* (731 E). Esta citação surge novamente empregue neste tratado (96 F), e também em *Acerca do Número Excessivo de Amigos*, e *Platonicae Quaestiones*, 1000 A. Servir-se do inimigo como “mestre que não é pago” (*didaskalon amisthon*) é uma forma de maximizar as vantagens dos inimigos. Neste tipo de observações, Plutarco dá nota da sua capacidade de subtil humor.

- B Hierão foi acusado por um dos seus inimigos de ter mau hálito. Quando entrou em casa, diz à mulher:

O que tens a dizer? - Perguntou - Tu nunca me falaste nada sobre isso.

Ela, então, como era sensata e sem maldade, respondeu:

Pensava que todos os homens cheiravam assim³⁵.

Portanto, os nossos defeitos que são captados pelos sentidos, que são físicos e a todos visíveis, mais cedo são conhecidos pelos inimigos do pelos amigos ou pelos que nos são próximos.

8

- Mas, tirando à parte estas considerações, o domínio sobre a língua não é uma insignificante componente da virtude, pois nem sempre é possível tê-la controlada e obediente à razão, a não ser alguém que, pelo treino, propósito e aplicação, tenha conseguido domar as piores das paixões, como é, por exemplo, a ira. É que
- c “a palavra que inadvertidamente se solta” e a “palavra que foge da grade dos dentes” e ainda “algumas palavras que por si próprias voam³⁶”, são coisas que ocorrem sobretudo aos que têm um espírito fraco, tais como aqueles que se

³⁵ Episódio também repetido em *Apophthegmata Laconica* 175 B.

³⁶ A primeira destas citações é uma expressão recorrente em Homero (*Iliada*, IV, 350; XIV, 83; *Odisseia*, I,64; 23, 70. As restantes são desconhecidas, mas o vocabulário é homérico.

deixam escorregar, devido a um discernimento pouco disciplinado e se espalham numa conduta errática. Ora de uma só palavra, a mais leve das realidades, se gera a mais pesada das punições, desferida tanto pelos deuses como pelos homens, afirma o divino Platão³⁷. Já o silêncio, em nenhuma circunstância é chamado a prestar contas (não é apenas bom para a sede, como diz Hipócrates³⁸), mas, no que diz respeito aos insultos, revela uma nobreza digna de Sócrates, ou melhor ainda de Hércules, se é verdade que este “*fazia tanto caso de comentários raivosos como de uma mosca*”³⁹.

De facto, nada é mais belo e digno de nota do que manter-se impassível diante das injúrias de um inimigo *passando pelos insultos como se nadássemos perto de uma pedra lisa*⁴⁰, e o melhor é o exercício. Se consegues suportar em silêncio o inimigo que te insulta, seguramente com mais facilidade aguentas a ira da tua mulher quando fala mal de ti, e sem perturbação suportas ouvir as palavras cheias de azedume de um amigo ou de um irmão. Assim te mostrarás imperturbável e sem ressentimento ao teu

³⁷ Platão, *Leis*, 717 C e 935 A. Este passo também é citado no *De Cohibenda Ira*, 456 D; *De Garrulitate*, 505 C.

³⁸ Também em *De Garrulitate* 515 A

³⁹ O uso dos adjetivos *Socratikon*, e *Herakleion* preenche aqui um propósito de ironia. Os correspondentes portugueses, (socrático, hercúleo) perfeitamente possíveis, remeteriam para referências semânticas que não existiam na Antiguidade. A citação é de origem desconhecida, mas, segundo a edição de R. Pfeiffer (*Callimachus I, Fragments*, Oxford 1949), pode pertencer a Calímaco (vol I, frag. 784).

⁴⁰ Esta citação é desconhecida. Talvez fosse uma expressão proverbial, à semelhança da nossa “A caravana passa enquanto os cães ladram”. Uma pedra lisa não pode ferir o nadador mesmo que a ela se encoste.

pai ou à tua mãe, se fores castigado ou repreendido por eles. Por exemplo, Sócrates suportava Xantipa, que era uma mulher dura e irascível, por supor que, se estivesse acostumado a suportá-la, lidaria com os demais com bom ânimo⁴¹.

E Porém, é muito melhor que seja junto de inimigos e de estranhos que ganhes o treino de sofrer vexames, ataques de cólera, falsidades e insultos, e acostumes o espírito a permanecer tranquilo, e a não reagir quando for injuriado.

9

Bondade e mansidão, eis portanto o que nós devemos mostrar mais com os inimigos do que com os amigos, assim como integridade e grandeza de carácter, bem como disponibilidade. É que não é mais formoso fazer bem a um amigo do que é mais vergonhoso recusar-lhe auxílio, quando ele necessita⁴².

F É também a atitude correcta deixar passar a vingança sobre um inimigo quando a oportunidade se apresenta. Pois alguém que se compadece do inimigo em queda, e que estende uma mão à sua necessidade, e que dá mostras de generosidade e de interesse pelos seus filhos caídos em privação ou pelos seus assuntos particulares, a este, quem não o admirar pela sua bondade nem o louvar por ser

⁴¹ Xenofonte, *Banquete*, 2.10.

⁴² Plutarco afirma que a omissão de ajuda a um amigo necessitado é muito mais culposa do que é virtuoso o agrado em tempos mais bonançosos. Ou seja, a atitude positiva vale pouco, ao passo que a negativa é seriamente agravada.

prestável, “tem o negro coração forjado em diamante e em ferro”⁴³. 91A

Quando César ordenou que as estátuas de Pompeu que tinham sido derrubadas fossem novamente levantadas, Cícero afirmou:

*Restauraste as estátuas de Pompeu, mas, às tuas, fortaleceste-as*⁴⁴.

Pelo que se conclui que não se deve poupar, nem o reconhecimento, nem o louvor de um inimigo, quando este mercedamente granjeou uma boa reputação. É que esta atitude promove o melhor dos louvores aos autores dos elogios, e torna fiável que, noutras alturas em que for feita uma censura, tal ter sido motivado não por ódio ao homem, mas porque se lhe reprovam os actos.

Todavia, o mais belo e o mais proveitoso é que o homem fique absolutamente imune de sentir inveja tanto da felicidade dos amigos como do sucesso dos conhecidos, ao ter adquirido o hábito de louvar os inimigos, de não morder os lábios e de não ficar ressentido quando eles prosperam. E que outro treino pode desenvolver maiores ganhos para a alma, ou um ânimo mais fortalecido, do que aquele que elimina em nós o ciúme e a inveja? B

Pois, assim como há, na guerra, vários tipos de contingências necessárias que são nocivas noutras

⁴³ Píndaro, Frag. 123 (ed. Christ.), também referenciado em *De Sera Numinis Vindicta* 558 A.

⁴⁴ A história aparece repetida em *Regum et Imperatorum Apophthegmata* 205 D. Também em *Vida de César* 57 (734 E) e *Vida de Cícero* (40 (881 D)). Cf. Suetónio, *Vida dos Doze Césares* 75.

circunstâncias, e que não são fáceis de afastar porque ganharam o valor de costume e de força de lei, mesmo quando as pessoas sofrem danos por sua causa, também a inimizade traz consigo a inveja associada ao ódio, e deixa um resíduo de ciúme, alegria pela desgraça dos outros e rancor.

C Além disso, também a malícia, o engano e a intriga, parecendo que são menos nocivos e injustos quando dirigidos contra um inimigo, uma vez instalados, permanecem sem que ninguém se consiga livrar deles. A seguir fazem uso delas, pela força do hábito, mesmo contra os amigos, se não tiverem conseguido preservar-se de não as empregar contra os inimigos.

Portanto, se Pitágoras agiu correctamente, quando, ao procurar habituar os homens a afastarem-se da crueldade e da cupidez em relação aos animais irracionais, ia ter com os caçadores de pássaros, comprava as redes dos pescadores, e mandava libertá-los, e proibia a morte de todo o animal doméstico⁴⁵. Suponho que é, de longe, de maior nobreza castigar e rebaixar as vilezas de carácter e as emoções vis e mesquinhas, nas contendas e nas rivalidades entre os homens, quando um inimigo é nobre, justo e sincero, a fim de que, em todos os assuntos com os amigos, se mostre absolutamente impassível e se abstenha de toda a má conduta.

D Escauro, inimigo de Domício, levantou-lhe uma acusação. Certa vez, antes de uma sessão no tribunal, foi ter com ele um servo de Domício, com a intenção de lhe denunciar algo de secreto. Mas este não o deixou abrir a

⁴⁵ *No Banquete* III, 8 729 E.

boca, e, agarrando no homem, levou-o até ao seu amo⁴⁶. Quando Catão investigou Murena e estava a reunir provas por suspeitas de corrupção, era seguido por homens que, como era costume na época, vigiavam o que estava a ser feito. E assim lhe perguntavam insistentemente se era nesse dia que ia reunir as provas, ou que ia deduzir a acusação. E sempre que ele respondia negativamente, faziam fé na sua palavra e iam-se embora⁴⁷.

Nestes factos se encontram os maiores testemunhos abonatórios do seu carácter. Mas mais importante e mais formoso é que, se nos acostumamos a usar a justiça até com os inimigos, de modo nenhum trataremos os nossos familiares e amigos com injustiça ou com maldade.

E

10

E posto que é necessário “*que uma crista nasça a todas as gaivotas*”, segundo Simónides⁴⁸, e que toda a

⁴⁶ O episódio é contado com mais detalhe em Cícero, *Oratio Pro Rege Deiotaro*, 11,31, embora aqui os papéis sejam invertidos: Gaio Domício Aenobarbo, tribuno da plebe em 104 a.C., era o acusador, e Mário Escauro Domício o acusado. Talvez estejamos perante um episódio em que o escravo foi vítima de duas culturas jurídicas e cívicas divergentes. A *menysis* era, à luz do direito grego, um dos poucos casos em que um escravo se poderia dirigir directamente ao tribunal (por exemplo, para denunciar actos de alta traição ou de impiedade religiosa). Se fosse provado o crime, obtinha liberdade; caso contrário, seria morto. No episódio descrito, sobre a alegada legitimidade do escravo para proceder à denúncia, prevaleceu a consciência de classe dos senhorios romanos, profundamente receosa do excesso de iniciativas por parte dos escravos.

⁴⁷ Plutarco narra este episódio na *Vida de Catão Menor*, 21 (769 B).

⁴⁸ Verso de Simónides citado também em *De Vnius in Republica Dominatione, Populari Statu et Paucorum Imperio* 809 B e na *Vida de Timocleão* 37, (253 E). (Cf. Berck, *Poet. Lyr. Graec.* III, p. 418,

F natureza humana tem o seu quê de rivalidade, ciúme e inveja “*companheira dos homens acéfalos*” como afirma Píndaro⁴⁹, não recolheria pouco proveito aquele que se purificasse destas paixões junto dos seus inimigos, como se fosse submetido a uma purga, e as afastasse o mais possível dos companheiros e dos familiares. Foi disto que, segundo parece, se deu também conta um certo político de nome Demo. Quando se encontrou do lado vencedor num conflito que houve em Quios, advertiu os seus companheiros para não expulsarem todos os adversários, mas deixassem alguns,

92A *Para que, por estarmos completamente privados de inimigos, não comecemos com divergências com os amigos*⁵⁰.

Pois o mesmo se verifica connosco, se estas paixões forem consumidas com os nossos inimigos, causarão menos perturbação nos nossos amigos. Com efeito, não é desejável que “*o ceramista inveje o ceramista*”; nem “*o poeta o poeta*” segundo diz Hesíodo, nem deve haver ciúme por um vizinho, familiar ou irmão “*que se esforça pela riqueza*” e que atinge a prosperidade⁵¹.

Se não houver, todavia, nenhum outro caminho para a libertação dos rancores, da inveja e da rivalidade, habitua-te a não reagir ao aguilhão que, do sucesso dos inimigos, vem estimular a tua consciência e fazer com

Simónides nº 68).

⁴⁹ Píndaro frg. 212 Snell.

⁵⁰ *De Vnius in Republica Dominatione, Populari Statu et Paucorum Imperio*, 813 A.

⁵¹ Referências tiradas de Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 25-27.

que a rivalidade seja canalizada contra eles. Pois assim como os bons agricultores acreditam que beneficiam as rosas e as violetas se plantarem ao seu lado alhos e cebolas (porque nestes se reúne tudo o que existe de ácido e de malcheiroso na alimentação), também o inimigo, tomando sobre si e concentrando o teu azedume e inveja, te vai tornar mais agradável e mais bem disposto para os amigos que prosperam na sua vida. B

Por isso, é bom que se tenham conversas com eles sobre a honra, ou sobre o poder, ou sobre os justos lucros, não com lamentos, se porventura têm algo mais do que nós, mas analisando os motivos pelos quais têm mais, para tentar superá-los no cuidado e no esforço, no discernimento e no serviço aos outros, seguindo o exemplo de Temístocles, que dizia que a vitória de Milcíades na Batalha de Maratona não o deixava pregar olho⁵². C

O homem que, em vez de agir, fica a pensar que o seu inimigo é bafejado pela sorte quando o suplanta nas honras de Estado ou nos tribunais, ou no exercício de cargos públicos, ou entre os amigos e os superiores, afunda-se numa absoluta inveja, frustração e apatia, e fica paralisado por um rancor estéril e ocioso.

Pelo contrário, se o homem não está cego quanto ao objecto do seu ódio, e se se torna um rigoroso observador da vida, do carácter, das palavras e dos actos, há-de dar-se conta de que a maioria das coisas que lhe provocam inveja sobrevêm aos seus possuidores pela sua D

⁵² *Vida de Temístocles*, 3 (113 B) e também *Quomodo Quis Suos in Virtute Sentiatur Profectus* 84 b e *Praecepta Gerendae Reipublicae* 800 B.

aplicação, capacidade de previsão e correcção de atitudes, pelo que, se se concentrar nestas qualidades, exercitará a sua ambição pela honra e pela excelência, e, no sentido inverso, afastará a indiferença e a imobilidade.

11

Porém, mesmo que os nossos inimigos dêem a impressão de ter colhido o sucesso nos pátios e nas praças públicas do poder de um modo vergonhoso e indigno de um homem livre, à força de adulações ou de maldades, ou a corromper, ou a vender os seus serviços como mercenários, isto não nos deve perturbar, mas antes deve trazer-nos alegria, se o podemos confrontar com a nossa liberdade e com a nossa conduta imaculada e impossível de atacar.

É que, como afirma Platão, “*Todo o ouro que existe sobre a terra e debaixo da terra não se pode comparar à virtude*⁵³”, e é preciso ter sempre à mão no nosso espírito o dito de Sólon:

E *Mas com eles nós não trocaremos a nossa virtude pela sua riqueza*⁵⁴,

nem pelas aclamações dos que assistem aos teatros, comprados com banquetes, nem pelas honras, nem pelos lugares da frente junto dos eunucos, das concubinas

⁵³ Platão, *Leis*, 728 A. Também citado em *Aduersus Colotem* 1124 E.

⁵⁴ Uma referência mais extensa surge em *Quomodo Quis Suos in Virtute Sentiat Profectus* 78 C e *De Tranquillitate Animi* 472 E.

e sátrapas que servem os reis⁵⁵. É que nada que tenha origem na vergonha é belo e digno de ser emulado.

Contudo, como diz Platão - *Cega-se o amante diante do amado*⁵⁶, e como os inimigos chamam a nossa atenção quando cometem erros; é necessário que, nem a nossa alegria pelos seus fracassos, nem a nossa mágoa pelos seus sucessos, sejam em vão, mas que nos esforcemos para que, por meio de ambos, fracassos e sucessos, protegendo-nos dos primeiros, possamos ser melhores do que eles, e imitando-os nos segundos, possamos não ser piores.

F

⁵⁵ Enquanto modo de reforçar o desprendimento dos bens e a impassibilidade diante das vitórias (fugazes!) dos inimigos, esta afirmação é profundamente cáustica: a virtude não deve ser trocada por lugares no teatro, previamente comprados com banquetes, nem por almejar fazer parte do séquito que serve os reis, constituído por eunucos, concubinas e sátrapas. Parece-nos evidente a crítica às monarquias de tipo oriental que contaminaram o legado político alexandrino (ver Intr. Geral, p. 42)

⁵⁶ Reminiscência platónica muito usada em Plutarco (cf. n. 33).

*ACERCA DO NÚMERO EXCESSIVO
DE AMIGOS*

PALAVRAS INTRODUTÓRIAS

O tratado *Acerca do Número Excessivo de Amigos* ocupa o décimo sexto lugar no *Corpus* de Planudes, e está ausente do Catálogo de Lâmprias. Pertence, como o anterior, às *Obras Morais* que Plutarco dedicou aos temas filosóficos da ética e da moral prática.

A sua brevidade, mas também o carácter coeso da argumentação, levam a suspeitar que se tratou de uma obra composta para ser apresentada como uma leitura pública.

À primeira vista, a abundância de amigos parece um bem. Como não cair no ridículo se, reconhecendo o verdadeiro amigo como algo raro e incerto, estabelecermos reservas ao facto de se terem muitos? (cap. 1).

Plutarco desmonta esta falácia com argumentos sólidos, precisos, e impossíveis de rebater: a *polifilia* deve ser evitada, porque impede o desenvolvimento da verdadeira amizade, que necessita de satisfazer três condições para

ser perfeita: haver nobreza de carácter que funciona como um bem (*arete hos kalon*); intimidade, como algo doce (*sunetheia hos hedon*); utilidade, como algo necessário entre dois seres (cap. 1-3: *chreian hos anankaion*), as quais que só amadurecem quando sujeitas à avaliação do tempo. Sendo também um bem raro, só se deve fazer amizade com quem é digno (cap. 3-4).

Além disso, as obrigações inerentes à amizade verdadeira são incompatíveis com o número excessivo de amigos (caps. 5-7). A verdadeira amizade nasce do encontro de caracteres semelhantes, da confluência de opiniões e de modos de agir, da partilha de afectos, interesses e ambições (cap. 8-9). Por fim, a *polifilia* revela, da parte de quem julga que a pratica com sucesso, uma personalidade volúvel, pouco firme e inconstante, incapaz de devolver os bens gerados na verdadeira amizade.

Aqui está para Plutarco, pensamos nós, o maior inconveniente do número excessivo de amigos: este não permite o desenvolvimento de um carácter sólido e, nada acrescentando aos benefícios da verdadeira amizade, carrega os inconvenientes da deformação da amizade. Assim se fecha a argumentação de Plutarco, centrada, como começara, na perspectiva do sujeito da amizade, e no aperfeiçoamento do seu carácter.

Plutarco faz uso, neste tratado, de recursos literários tradicionais na sua prosa: as citações literárias, destacadas do texto, (cf. Homero, cap. V, Eurípedes cap. 6) ou encadeadas na sintaxe do seu próprio discurso (Menandro, final do cap. I; Homero, início do cap. 3); a recuperação de exemplos míticos e literários, ou

históricos, primeiro de pares modelares da verdadeira amizade (cap. 2, Teseu e Pirítoos, Aquiles e Pátroclo, Orestes e Píladas, Fíntias e Dámon, Epaminondas e Pelópidas), depois a evocação de casos falhados, para alertar contra o risco de atrair as múltiplas inimizades dos também múltiplos amigos. Alexandre dizimou amigos e familiares de Filotas e Parménio, Dionísio os de Díon, Nero os de Plauto, Tibério os de Sejano.

Particularmente interessantes são as comparações, metáforas e alegorias que usam os animais como referente. A verdadeira amizade busca companhia, mas não à maneira gregária dos rebanhos e das gralhas (cap. 2); muitas pessoas na casa de um rico, tal como as moscas na sua cozinha, partem quando se acaba a fortuna, para os primeiros, as iguarias para as segundas (cap. 3); os que procuram “favos” de amigos tombam em “enxames” de inimigos (cap. 7). Por fim, aquele que consegue manter um grande número de amigos repete as características do polvo, cuja pele consegue imitar a textura e a cor dos objectos a que se encosta. Esta pessoa, tal como Proteu, é sem dúvida maleável, mas a sua polivalência e capacidade de transformação não devem ser consideradas qualidades e sim marcas evidentes de uma personalidade inconsistente.

Plutarco mantém, neste pequeno tratado, uma posição de princípio que já sustentara em *Como Distinguir um Adulador de um Amigo* e que conservara em *Como Retirar Benefício dos Inimigos*: ainda que a vivência de uma autêntica amizade seja feita de prazer e utilidade mútuos, na sua origem deve estar, sobretudo,

um acto de discernimento, uma avaliação prévia do carácter do outro (*to kuriotaton he krisis*).

*ACERCA DO NÚMERO EXCESSIVO
DE AMIGOS*

Tradução

A Ménon¹, o Tessálio, que se achava bastante treinado no debate, e que, parafrazeando o dito de Empédocles, “*frequentava os cumes da sabedoria*”², perguntou Sócrates o que era a virtude. 93
B

À impulsiva e pronta resposta que ele deu, de que havia uma virtude própria de uma criança, outra de um ancião, uma de um homem, outra de uma mulher, uma específica de um governante, outra de um cidadão, uma de um senhor, outra de um servo, Sócrates respondeu:

*Muito bem! Pois tendo-te sido perguntado sobre a virtude, tu fizeste agitar um enxame de virtudes!*³,

percebendo, não erradamente, que era por não conhecer nenhum tipo de virtude que o sujeito nomeava tantas.

¹ Personagem celebrizada no diálogo platónico *Ménon*, (71 E).

² Empédocles, final do v. 8 do frag. 3 de Empédocles, cf. Diels, *FDV*, I, p. 309-311.

³ Plutarco, *De Virtute Morali*, 441 B. O episódio surge também em Platão, *Ménon*, 72 A.

c Ora, não provocaremos também nós o riso, quando, não estando seguros de possuir um amigo que seja, receamos cair, sem o desejar, numa multidão de amigos? Com efeito, não nos distinguimos em nada daquele homem que, sendo maneta ou cego, teme vir a tornar-se num Briareu de cem mãos ou em Argos que tudo vê⁴. E contudo, nós louvamos, sem sombra de dúvida, o jovem que, numa peça de Menandro, declara que todos os homens consideram maravilhoso “*e bom se tiver a sombra de um só amigo*”.⁵

2

Ora, o desejo de frequentar muitas amizades é um obstáculo não menos adverso, entre muitas outras razões, ao desenvolvimento de novas amizades; pois tal como as mulheres dissolutas, estamos envolvidos em frequentes contactos, com muitas e diferentes pessoas, por isso deixamos de poder manter os mais antigos, que são negligenciados e acabam por se afastar. Uma melhor comparação, talvez, é a ama Hipsípila que, sentada no prado colhia flores,

D *Uma após outra, juntando molhos de flores, feliz no seu espírito, com a criança cheia de fome*⁶.

⁴ Briareu é um gigante de cem braços, filho de Urano e de Gaia. Combateu por Zeus na titanomaquia. Argos Panoptes “que tudo vê”, gigante fidelíssimo a Hera, foi transformado por ela em pavão, com os seus múltiplos olhos.

⁵ Menandro, *Epiclero* (Kock Com. Attic. Frag. 3, nº 554). Também em Plutarco, *De Fraternali Amore* 479 C.

⁶ Eurípides, *Hipsípila* (Nauck *Trag. Graec. Frag.* nº 754.). Também em Plutarco, *Obras Morais, No Banquete*, 4, 661 E

O mesmo sucede com cada um de nós: porque tudo o que é novidade atrai, para logo a seguir nos desapontar, é sempre a mais recente das flores que encanta e renova e, ao mesmo tempo, quando estamos ocupados com muitas amizades e com relações que se começam, mas que não se concluem, na perseguição ao novo afecto, passamos ao lado do que se estava a desenvolver.

Em primeiro lugar, portanto, vamos começar por Héstia⁷, e pela história da vida, com os relatos que nos foram deixados acerca de amizades sólidas, e tomemos como testemunha e exemplo para a nossa argumentação a grande e ancestral época em que, sob o jugo da amizade, se diziam amparados Teseu e Pirítoos, Aquiles e Pátroclo, Orestes e Pílates, Fíntias e Dámon, Epaminondas e Pelópidas⁸. É que a amizade é um ser que busca companhia, mas não à maneira de um rebanho ou das gralhas. Já acompanhar o amigo como a si próprio e considerar o companheiro como o outro duplo⁹, não é mais do que usar o par como

E

(Coimbra, 2008, p. 217). No nosso entender, o último verso refere-se à criança, Ofeltes, que fora colocada à sua guarda e que, negligenciada, acabou por morrer, tal como morrem as amizades vítimas do comportamento ansioso e inconstante de quem busca sempre novas emoções.

⁷ Por Héstia, ou seja, pelo princípio dos princípios, pois à deusa do lar era devida a primeira libação e a primeira homenagem do dia.

⁸ Plutarco recorre à lista clássica dos pares míticos, unidos pela amizade (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1171a; Cícero, *Tratado da Amizade* IV, 15).

⁹ Jogo de palavras entre *hetairon* “companheiro” e *heteros* “o outro de dois”. Tomar o companheiro como membro permanente de uma *hetaireia*, ou seja, de um par.

F justa medida da amizade. Não é possível comprar, com uma pequena moeda, nem muitos escravos nem muitos amigos. Qual é, então, a moeda da amizade? A natureza nada tem de mais raro do que a benevolência e o afecto, temperados pela virtude. Pelo que é uma impossibilidade sentir um afecto sólido e ser apreciado por muitos, pois, tal como os rios, à medida que se dividem em vários braços e regatos, correm cada vez menos caudalosos e mais finos, também uma sólida amizade gerada no espírito enfraquece, quando se divide por muitos.

94A Por essa razão, nos animais, o amor pelas crias é mais forte para aqueles que só dão à luz uma cria de cada vez, e Homero chama de filho amado “*o único filho da minha velhice*”¹⁰, que significa que nasceu de pais que não tiveram, nem poderão vir a ter outro.

3

Nós não defendemos que o nosso amigo deva ser “o único”, mas, entre outros, que alguém seja o filho da nossa velhice e o nosso descendente serôdio, aquele que consumiu, durante longos tempos, a famosa medida de sal¹¹, e não como agora, em que muitos são considerados amigos por beberem um único copo, ou por jogarem à pela ou aos dados, ou por passarem um serão juntos,

¹⁰ *Iliada*, IX, 482.

¹¹ Expressão proverbial, que já se encontra em Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 8 1156 b 27, que pretende transmitir a ideia da partilha íntima de um bem quotidiano e precioso como o sal. Também em Cícero, *Tratado da Amizade* 19, 67 “é verdadeiro aquele provérbio que diz que, para que o fruto da amizade seja inteiramente consumido, é necessário comer juntos muitos módios de sal”.

recolhendo a amizade na sala de convívio, na palestra e na praça pública¹².

Os que vêem muita gente a fazer barulho nas casas dos ricos e dos governantes, a oferecerem-lhes abraços, a apertar-lhes as mãos, a escoltá-los, pensam que os que têm muitos amigos são felizes. Na verdade, também podem ver muitas moscas nas suas cozinhas. Mas as moscas, tal como essa multidão, quando se esgota a utilidade do senhor, não ficam depois de as iguarias se terem esgotado.

É que a verdadeira amizade exige acima de tudo três coisas: a virtude como algo belo, a intimidade como algo doce, e a utilidade como algo necessário. De facto, é necessário que um homem seja crítico antes de aceitar um amigo, que tenha prazer na sua companhia, e que a ele recorra quando houver necessidade, condições que são incompatíveis com a multiplicidade de relações. Mas, sem dúvida, o primeiro, o discernimento, é o de maior importância¹³.

Desta forma, é preciso primeiro avaliar se é possível, num curto espaço de tempo, testar bailarinos que vão formar um coro, acrobatas que em conjunto vão fazer acrobacias, ou empregados domésticos que vão administrar os bens, ou que vão ser acompanhantes de crianças, e mais ainda, um grande número de amigos dispostos a preparar-se, despindo-se, para um combate

¹² Cf. *Obras Morais, No Banquete*, 4, 659 E - 660 A (op. cit., n. 6). A verdadeira amizade exige tempo.

¹³ Passagem inspirada em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156 a - 1156 b (VIII, 2).

em conjunto¹⁴ com o desfecho que a fortuna quiser, cada um dos quais “*colocando o que faz bem às claras, e não enfrenta os infortúnios que o atingem em segredo*”¹⁵ pois nenhum navio se lança ao mar diante de tempestades tamanhas, nem os homens, quando constroem muralhas para as suas terras, ou terraplanagens e molhes para os seus portos, antecipam perigos tão numerosos e tão graves como aqueles que a amizade repele, se tiver sido testada de forma correcta e sólida; quanto aos que se infiltram sem terem sido testados, identificados depois como moedas sem valor, “*alegram-se os que se vêem deles privados, ao passo que aqueles que os mantêm anseiam pela fuga*”¹⁶.

D E isto é que se torna difícil – não é fácil escapar, ou pôr de parte, uma amizade insatisfatória. Tal como uma refeição estragada e indigesta não pode ser digerida sem causar dores ou sem fazer mal, nem pode ser expelida com o aspecto com que foi engolida, mas só como uma massa repulsiva e disforme, do mesmo modo um amigo de má qualidade, ou provoca mágoa e dano quando está presente ou, com os rancores e a hostilidade quotidianos, é expulso tal como bÍlis.

4

É pois necessário acolher, não os que pelas circunstâncias se colam a nós facilmente, nem fazer

¹⁴ O termo grego *sunapodusomenos*, do verbo *sunapoduesthai* significa “despir a roupa em conjunto”, acto que antecedia qualquer combate programado.

¹⁵ Autor desconhecido, Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, nº 366.

¹⁶ Sófocles, Nauck, op. cit, nº 779, Também em Plutarco, 768 E (*Obras Morais, Diálogo sobre o Amor, Relatos de Amor*, Coimbra, 2009).

amigos entre os que nos perseguem, mas sim procurar os que são dignos da amizade. De facto, não devíamos, de modo nenhum, almejar o que é facilmente conquistado. Passamos por cima do silvado e do mato que nos prende, e caminhamos rapidamente, seguindo em direcção ao olival e à vinha. Do mesmo modo, é bom não criar intimidade com aquele que com facilidade se desfaz em abraços, e sim ligarmo-nos nós mesmos, sem reservas, aos que nós avaliamos como úteis e dignos da nossa atenção.

E

5

Tal como Zêuxis disse, quando algumas pessoas o acusaram de pintar muito devagar:

*Concordo que levo muito tempo a pintar, mas uma pintura também é para durar muito*¹⁷.

Assim, é necessário conservar a amizade e a intimidade depois de elas terem sido postas à prova por um longo período de tempo. E não será verdade que é bem difícil pôr à prova uma multidão de amigos, e que, pelo contrário, já é leve conviver com muitos ao mesmo tempo, ou será isto igualmente impossível? É que o prazer da amizade está na proximidade, e que o mais doce é os amigos encontrarem-se e passarem o dia juntos:

F

*Nunca mais, vivos, nos sentaremos longe dos queridos companheiros, a tomar decisões sozinhos*¹⁸.

¹⁷ Plutarco, *Vida de Péricles*, 13 (159D).

¹⁸ *Iliada* XXIII, 77.

95A

E, diante de Ulisses, disse Menelau:

*Nada nos privaria do comprazimento da nossa amizade, até sermos cobertos pela nuvem negra da morte*¹⁹.

Ora a chamada polifilia parece criar o efeito contrário. Porque a amizade aproxima, une e mantém ligadas as pessoas, selando laços à força da convivência e dos mútuos gestos de simpatia, “*tal como a seiva de figo coalhou e tornou espesso o leite branco*”²⁰, assim afirmou Empédocles - tão grande é a unidade e a solidez que a amizade procura realizar.

B Pelo contrário, o ter muitos amigos causa divisões e separações, dá origem a conflitos, quando se chama um de amigo e logo se transfere a atenção de um para o outro, e não permite nenhuma conjugação ou fusão de benevolências que se cria na intimidade devidamente moldada e reforçada. Isto imediatamente conduz à anormalidade no que diz respeito aos mútuos serviços, assim como à hipocrisia: é que as vantagens mais úteis da amizade, por causa da multiplicidade de amigos, vêm a tornar-se nas mais nocivas desvantagens:

*A preocupação provoca diferentes reacções em cada tipo de homem*²¹.

¹⁹ *Odisseia* IV, 179.

²⁰ Empédocles (Diels, *FDV*, I, p. 239), provavelmente adaptado da *Iliada*, V, 2.

²¹ Bergk, *Poet. Lyr. Graec.*, 3, p. 721, *Adespot.* n.º 99.

Pois nem as nossas naturezas se inclinam todas na mesma direcção, nem nós nos confrontamos sempre com as mesmas circunstâncias da fortuna. E as circunstâncias que envolvem os nossos actos, tais como os ventos, enquanto para uns são favoráveis, para outros são adversas.

6

Ora, mesmo se todos os nossos amigos nas mesmas alturas precisam de favores idênticos, é difícil estar à altura de todos, nas suas necessidades, na sua vida pública, nas suas ambições, e mesmo nas ocasiões em que rendem hospitalidade²².

E se acontece solicitarem-nos ao mesmo tempo, por estarem envolvidos em diferentes actividades e experiências, um porque, indo viajar, reclama a nossa companhia; outro porque, estando a ser julgado, solicita que o auxiliemos na defesa; outro ainda que, agora como juiz, nos pede que com ele deliberemos; outro mais que o ajudemos nas suas aquisições e vendas; este que, por se ir casar, que celebremos com ele os sacrifícios rituais, aquele que nos aliemos ao seu luto, num funeral:

A cidade está repleta de incenso a arder, repleta também de hinos festivos e de lamentos fúnebres²³.

²² Acerca das desvantagens da polifilia, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 9, 10 (1171a 2-7).

²³ Sófocles, *Rei Édipo* 4, citado também em Plutarco, *De Superstitione* 169 D; *De se Ipsum Citra Invidiam Laudando* (445 D) e *Quaestiones Coniuales* VI 623 C.

D Assim é a polifilia: estar com todos ao mesmo tempo é uma impossibilidade física, e não estar com nenhum é contra as leis do espaço, além de que é desagradável prestar auxílio a um só, descuidando muitos, “*pois ninguém que ama autenticamente é descuidado de ânimo leve*”²⁴.

Apesar disso, as pessoas encaram com maior bonomia os descuidos e os esquecimentos dos amigos, e aceitam sem ressentimento desculpas como “esqueci-me completamente” ou “não soube”. Mas o homem que diz “*não apareci quando o teu caso estava a ser julgado no tribunal, porque estava com outro amigo*” ou “*não vim visitar-te quando estavas com febre, porque estava a ajudar fulano ou cicrano num banquete com amigos*”; o que dá como fundamento para o seu descuido a atenção a outros, não só não se livra da reprovação, como apenas estimula o ciúme.

E Mas, ao que parece, a maior parte das pessoas vê a abundância do número de amigos apenas pelos ganhos que tal situação parece proporcionar, e não olha para o que ela exige em retorno, não se lembrando de que aquele que conta com muitos para as coisas de que precisa, deve também devolver o esforço aos muitos que precisam de ajuda.

Com efeito, tal como Briareu, que com cem mãos alimentava cinquenta estômagos, não podia mais do que nós, que com duas mãos alimentamos uma só barriga, também o facto de se beneficiar de um número elevado

²⁴ Menandro, (Kock, *Com. Attic. Frag.* 3, p. 213), também citado em Plutarco, *De Fraternali Amore* 491 C.

de amigos implica servir muitos, estar presente nas suas aflições e partilhar os seus esforços. Pois nenhum crédito deve ser concedido a Eurípides, quando diz:

*É preciso que a moderação domine a amizade que os homens têm uns com os outros, sem nunca penetrar no mais íntimo da alma, e que o enleio dos corações seja fácil de se desvanecer, tanto o de rejeitar como o de unir...*²⁵

Ele quer dizer que, conforme as necessidades, tal como as cordas de um navio, à amizade ora se dá lastro, ora se recolhe até si. Ao contrário, meu caro Eurípides, adaptemos antes este conselho aos nossos inimigos, e determinemos fazer uso da “moderação” nos nossos conflitos e que assim se torna fácil de largar “*sem nunca penetrar no mais íntimo da alma*” os nossos ódios, as nossas zangas, as reclamações e a desconfiança.

Tomemos antes por conselho aquele dito de Pitágoras “*que não se aperte a mão a muitos*”²⁶, ou seja, que não se trave conhecimento com muitos amigos, nem se dê acolhimento a uma amizade vulgar ou incaracterística, que só entra em nós para seguir um caminho contrário, ou para arrastar consigo grandes preocupações, que os espíritos nobres e bem formados consideram em absoluto intolerável não partilhar nas dificuldades, nos desafios, nos sofrimentos, nos perigos. Esta é a verdade do sábio Quílon, que, quando alguém lhe asseverou que não tinha nenhum inimigo, lhe

²⁵ Eurípides, *Hipólito*, vv. 253-5.

²⁶ Plutarco, *Da Educação das Crianças*, 12 E (*Obras Morais*, 2008, p. 65).

deu em resposta: “*parece que também não tens amigos nenhuns*²⁷”.

7

É que rapidamente as inimizades vão no encaço das amizades, e se interligam de tal modo que é impossível não se ver envolvido nos juízos que se fazem do amigo, nas humilhações que lhe são infligidas, nas derrotas que sofre. Por um lado, os inimigos de alguém logo olham com reservas e ódio o amigo deste, por outro, com frequência os outros amigos sentem inveja e ciúmes, e tentam desviá-lo de nós. Com efeito, tal como foi profetizado pelo oráculo dado a Timésias²⁸ sobre a sua colónia, “*depressa os favos de abelhas se converterão em enxames de vespas*”, do mesmo modo os homens que andam à procura de favos de amigos, tombam inadvertidamente em enxames de inimigos.

Além disso, a afeição de um amigo e o rancor de um inimigo não têm igual gravidade. Tortura e morte: vê o tratamento que Alexandre reservou aos amigos e aos familiares de Filotas e de Parménio; o que fez Dionísio aos de Díon; Nero aos de Plauto; Tibério aos de Sejano...²⁹. Tal como a Creonte, a tiara de ouro e o

²⁷ Esta referência também ocorre no tratado *Como Retirar Benefício dos Inimigos*, 86 C.

²⁸ Timésias de Clazómenas, fundador de Abdera (Heródoto, I, 168). O episódio aqui referido surge com mais desenvoltura em *Praecepta Gerendae Reipublicae* 812 A.

²⁹ A morte de Filotas e do seu pai Parménio são relatadas em Plutarco, *Vida de Alexandre*, 49. Quanto a Nero e a Tibério como perseguidores, cf., respectivamente, Tácito, *Analles*, XIV, 57; Díon Cássio LXII, 14 e Tácito, *Analles* V, 7 e Díon Cássio LVIII, 11-12.

manto da sua filha em nada lhe trouxeram vantagem, e o fogo, avançando sobre ele, o queimou e o matou, mal ele correu para ela e a envolveu nos seus braços, também algumas pessoas, sem nada beneficiarem com a boa fortuna dos amigos, perecem com eles nas suas desventuras.

São particularmente os homens sábios e educados que passam por estas experiências, tal como Teseu, que com Pirítoo foi punido e feito prisioneiro “*imobilizado pelas cadeias do escrúpulo, não forjadas pelo homem*”³⁰. Também Tucídides conta que, durante a peste, os que tinham a virtude na mais elevada consideração pereciam com os seus amigos que estavam doentes, porque não se poupavam em ir eles mesmos para junto daqueles com quem tinham obrigações³¹.

8³²

D

Por estas razões, não é conveniente desbaratar a virtude, ora acompanhando qualquer um nas suas questões, ora interagindo com quaisquer outros, mas apenas com os que estão à altura de dar a mesma confiança, ou seja, os que são capazes de retribuir igualmente em amor e em companhia.

É que a amizade nasce da semelhança, e este é o maior de todos os obstáculos ao facto de se ter um grande

³⁰ Eurípides, provavelmente da peça perdida *Pirítoo* (Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Eurípides, nº 595). Este passo surge também citado em Plutarco *De Amore Proles* 482 A; *De Vitioso Pudore* 533 A; *Amatorius* 748 E.

³¹ Tucídides, II, 51, 5.

³² O cap. 8 e 9 deste tratado recorda a argumentação apresentada em *Como Distinguir o Adulador do Amigo* 6-10 (vide infra).

número de amigos. De facto, se os animais selvagens se mostram hostis para com os de espécie diferente e apenas por força da necessidade se misturam, agachando-se e assanhando-se enquanto fogem uns dos outros, ao passo que de boa vontade se aproximam daqueles com que partilham a espécie e o habitat, e aceitam a proximidade de boa vontade, como será então possível a amizade, quando há diferença de personalidades, disparidade de sentimentos, outros modos de vida?

É verdade que a harmonia entre a harpa e lira nasce da concórdia entre tons diferentes, numa semelhança que, de uma certa forma, é gerada pela consonância entre sons agudos e sons graves. No entanto, na proporção desta sinfonia, da amizade e da harmonia, não deve haver nenhum elemento dissonante, nem anómalo, nem desproporcionado, mas de todos por igual deve nascer a concórdia de opiniões, a convergência nos modos de agir e no modo de discernir as questões, a identificação de sentimentos³³, como se uma só alma se dividisse em múltiplos corpos³⁴.

9

Portanto, haverá um homem de tal modo aplicado, tão capaz de se transformar e tão universalmente adaptável, a ponto de poder assimilar e de se acomodar

³³ Cf. Cícero, *Tratado da Amizade* IV, 15...*uoluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio*; “a consonância máxima de vontades, de interesses, de discursos”.

³⁴ Esta fórmula de Plutarco, a amizade como a partilha de uma só alma, parece adoptar um conceito de amizade divulgado entre os espíritos cultivados. Cf. Cícero, *Tratado da Amizade* XXI, 80; Horácio *Odes* I, 3, 8.

a tantas pessoas, e não cair em risos diante do conselho de Teógnis?

Imita a inteligência do polvo de múltiplas cores, que à vista se mostra igual à rocha em que se fixa³⁵.

E contudo, as mutações do polvo não ocorrem na profundidade, antes são geradas na sua epiderme, que conforme se contrai e se distende, capta as emanações dos objectos de que se aproxima.

Assim, também as amizadas procuram tornar 97A
semelhantes os modos de ser, os sentimentos, a maneira de falar, os projectos e as decisões. Era este o mérito de Proteu³⁶, figura que não era feliz nem se pode dizer que fosse honrada, mas que por artes mágicas trocava num instante uma personalidade por outra, ora estudando nos livros com eruditos, ora sujando-se no pó das palestras com os lutadores, ora perseguindo animais selvagens como os caçadores, ora embriagando-se com os amantes da bebida, ora participando nas campanhas de promoção dos políticos, não tendo como própria nenhuma marca consistente de personalidade.

E tal como os físicos dizem que a substância primordial que a tudo serve de fundamento é matéria informe e incolor, e que a si própria retorna, primeiro em 97B
combustão, depois em forma líquida, mais tarde ainda

³⁵ Teógnis de Mégara, vv. 215-216, também citado em Plutarco, *Quaestiones Naturales*, 916 C; *De Sollertia Animalium* 978 E.

³⁶ *Odisseia* IV 383; Virgílio, *Geórgicas* IV 387. Proteu era filho de Poséidon e de Tétis, e tinha como excepcionais qualidades o dom da adivinhação e, sobretudo, a capacidade de mudar de forma e de aspecto.

em forma gasosa, para novamente solidificar, também o número excessivo de amigos deverá ter na sua base uma alma capaz de múltiplas emoções, de múltiplos aspectos, pouco firme e fácil de se transmutar.

A amizade, todavia, busca uma personalidade constante, sólida, e que se mantenha estável num lugar e num convívio contínuo. É esta a razão por que um amigo a valer é raro e difícil de encontrar.

ÍNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abreviaturas

AD - Como Distinguir um Adulador de um Amigo de 48 A a 74D

IC - Como Retirar Benefício dos Inimigos 86 B a 92 F

AM - Acerca do Número Excessivo de Amigos 93 A a 97 A

Adrasto (*IC*) 88 F

Agamémnon (*AD*) 66 E, 72
D, 73 F

Agesias (*AD*) 65 D

Agesilau (*AD*) 52 F, 55 D,
63 E

Ágis (*AD*) 60 B

Agnão (*AD*) 65 D

Alcibíades (*AD*) 52 E, 69 F

Alcméon (*IC*) 88 F

Alexandre (*AD*) 53 D, 58 F,
60 B, 65 D, 65 F, 71 C;
(*AM*) 96 C

Alexandre de Feras (*AD*)
50 D

Amónio (*AD*) 70 E

Antifonte (*AD*) 68 A, 68 B

Antíoco Filopapo (*AD*) 48
A, 66 C

Antípatro (*AD*) 64 C

Antístenes (*IC*) 89 B

António (*AD*) 56 D, 61 A

Apeles (*AD*) 58 D, 63 D,
63 E

Apolo (*AD*) 56 F

Aquiles (*AD*) 51 C, 59 B,
66 E, 67 A; (*AM*) 93 E

Arcelisau (*AD*) 55 C, 63 E

Argos (*AM*) 93 C

Aristófanes (*AD*) 71 C

Aristómenes (*AD*) 71 C,
71 D

- Aristóteles (AD) 53 D
 Armódio e Aristogíton (AD) 68 A
 Asclepsiades (AD) 55 C
 Bagoas (AD) 65 D
 Báton (AD) 55 C
 Bías (AD) 57 A, 61 C
 Bíon de Boristena (AD) 58 F
 Bíton (AD) 58 E
 Briareu (AM) 93 C, 95 E
 Calístenes (AD) 65 D
 Carilo (AD) 55 D
 Carnéades (AD) 58 F
 Cássio Severo (AD) 60 D
 Catão (IC) 91 D
 Cécrops (AD) 60 C
 Cefisócrates (AD) 63 E
 César (IC) 91 A
 Ciáxares (AD) 69 F
 Cícero (IC) 91 A
 Circe (AD) 52 E
 Ciro (AD) 69 F
 Cleantes (AD) 55 C
 Clearco (AD) 69 A
 Cleóbis (AD) 58 E
 Cleómenes (AD) 54 A
 Cléon (AD) 71 C
 Clito (AD) 71 C
 Cornélio Pulcro (IC) 86 B
 Crasso (IC) 89 E
 Crates (IC) 87 A, 88 B
 Creonte (AM) 96 C
 Creso (AD) 69 F
 Criso de Himera (AD) 58 F
 Dámon (AM) 93 E
 Dario (AD) 50 F
 Demárato (AD) 70 C
 Demétrio de Faléron 69 C
 Demétrio (AD) 65 D
 Demo (IC) 91 F
 Demóstenes (IC) 88 C
 Diógenes (AD) 70 C, 74 C; (IC) 87 A, 88 B
 Díon (AD) 52 F, 54 A, 69 F; (AM) 96 C
 Dionísio (AD) 52 D, 52 F, 52 A, 57 A, 67 C, 67 D, 68 A, 68 B; (AM) 96 C
 Dioniso (AD) 56 F, 60 C; (IC) 87 F
 Domício (IC) 89 A, 91 D
 Empédocles (AM) 93 B, 95 A
 Epaminondas (AD) 52 F, 93 E
 Epicarmo 68 A
 Escauro (IC) 91 D
 Ésquines 67 D
 Espeusipo (IC) 70 A, 71 E
 Espúrio Minúcio (IC) 89 F
 Estrícias (AD) 57 A
 Eucto (AD) 70 A
 Euleu (AD) 70 A
 Êupolis (AD) 54 B
 Eurípides (AD) 49 C, 68 E, 71 B, 73 D; (AM) 95 E
 Eveno (AD) 50 A
 Fálaris (AD) 57 A
 Fedra (AD) 52 B
 Fénix (AD) 72 B
 Filipe 54 A, 67 F, 70 C
 Filotas (AD) 65 D; (AM) 96 B
 Filótimo (AD) 73 B
 Fíntias (AM) 93 E
 Fócion (AD) 64 C

- Góbricas (AD) 50 F
 Górgias (AD) 64 C
 Heitor (AD) 72 A, 73 E, 74 B
 Hércules (AD) 56 F, 59 C, 60 C; (IC) 90 D
 Hesíodo (IC) 92 A
 Héstia (AM) 93 E
 Hierão (AD) 68 A; (IC) 90 B
 Himério (AD) 60 D
 Hipérides (AD) 67 B
 Hipócrates (IC) 90 D
 Hipsípila (AM) 93 D
 Homero (AM) 93 F
 Lácides (IC) 89 E
 Leão de Bizâncio (IC) 88 F
 Linceu (IC) 87 C
 Lisandro (AD) 71 E
 Megabizo (AD) 58 D
 Melântio (AD) 50 D
 Menandro (AD) 59 C; (AM) 93 C
 Menedemo (AD) 55 C
 Menelau (AD) 55 C
 Menelau (AM) 95 A
 Ménon (AM) 93 A
 Mérope (AD) 63 A; (IC) 90 A
 Milcíades (IC) 92 C
 Mitrídates (AD) 58 A
 Murena (IC) 91 D
 Nasica (IC) 88 A
 Nero (AD) 56 F, 60 E; (AM) 96 C
 Nestor (AD) 73 F
 Orestes (AM) 93 E
 Parménio (AD) 65 D; (AM) 96 C
- Pátroclo (AD) 59 B, 67 A; (AM) 93 E
 Pausânias (IC) 89 F
 Pelópidas (AM) 93 E
 Perseu (AD) 70 A
 Píndaro (AD) 68 D; (IC) 88 B, 91 F
 Pirítoos (AM) 93 E, 96 C
 Pitágoras (AD) 70 F 71 A; (IC) 91 C; (AM) 95 E
 Pitágoras (IC) 91 C
 Platão (AD) 48 A, 49 B, 50 E, 51 D, 52 C, 52 D, 52 E, 53 D, 56 D, 67 C, 67 D, 69 F, 70 F, 71 B, 71 E; (IC) 88 E, 90 A, 90 D, 92 D, 92 F
 Plauto (AM) 96 C
 Polémon (AD) 71 F
 Pompeu (IC) 91 A
 Postúmia (IC) 89 E
 Príamo (IC) 87 F
 Prometeu (IC) 86 E
 Prometeu o Tessálio (IC) 89 D
 Proteu (AM) 97 A
 Ptolomeu (AD) 54 A, 57 A; 60 A, 71 C
 Quílon (IC) 86 C; (AM) 95 E
 Sâmnio (AD) 54 A
 Sejano (AM) 96 C
 Seleno (AD) 60 C
 Simónides (AD) 49 C
 Simónides (IC) 91 E
 Sócrates (AD) 69 F, 70 F, 72 A; (IC) 90 E; (AM) 93 B

- Sófocles (*AD*) 53 C; (*IC*)
89 A; (*AD*) 74 A
- Sólon (*AD*) 58 E, 69 F, (*IC*)
92 D
- Télefon (*IC*) 89 C
- Telo (*AD*) 58 E
- Temístocles (*IC*) 92 C
- Temístocles (*IC*) 89 F
- Teógnis (*AM*) 96 F
- Teseu (*AM*) 93 E, 96 C
- Teucro (*AD*) 55 B
- Tibério (*AD*) 60 C; (*AM*)
96 C
- Tideu (*AD*) 57 D
- Timágenes (*AD*) 68 B
- Timésias (*AM*) 96 B
- Tisafernes (*AD*) 52 E
- Tito Petrónio (*AD*) 60 E
- Tucídides (*AD*) 56 B, 71 E,
73 A; (*AM*) 96 D
- Ulisses (*AD*) 52 C, 66 E, 72
E, 74 A; (*AM*) 95 A
- Xantipa (*IC*) 90 E
- Xenócrates (*AD*) 71 E
- Xenofonte (*AD*) 55 D; 69
A; (*IC*) 86 C, 86 E
- Zenão (*IC*) 87 A, 88 B
- Zêuxis (*AM*) 94 F

ÍNDICE DE PALAVRAS-CHAVE

Siglas adoptadas:

AD - *Como Distinguir um Adulador de um Amigo* de 48 F a 74D

IC - *Como Retirar Benefício dos Inimigos* 86 B a 92 F

AM - *Acerca do Número Excessivo de Amigos* 93 A a 97 A

Acusar, difamar - Kakologeio (κακολογέω) 60 E

Adulador - Kolax (κόλαξ); kolakeia (κολακεία); kolakeuo (κολακεύω) (*AD*) passim; (*IC*) 89 B

Advertência, aviso, chamada de atenção - Nouthesia (νουθεσία) (*AD*) 59 B, 66 E, 67 B, B, 71 A, 68 E, 70 C, 71 F, 72 B, 72 C, F; noutheteo (νουθετέω) (*AD*) 50 B, 60 F, 61 B, 67 B, 68 F, 69 B, 70 D, 71 D, E, E, 71 F, 72 B, E, E, F, 73 A, 74 D, 74 E; (*IC*) 89 B, C, 89 B; nouthetesis (νουθέτησις) 70 F

Alma, espírito - Psyche (ψυχή) (*AD*) 48 C, 61 D F, 65 E, 68 D, 72 B; (*IC*) 88 C D, 89 C, 91 B; (*AM*) 93 D F, 95 E, F, 96 E

Amizade - Philia (φιλία) passim; philicos (φιλικός) (*AD*) 55 D, 59 D, 66 D, E, 67 C, 68 F, 71 A, 73 A; (*AM*) 96 E

Amor pelo esforço, capacidade de dedicação - Philorponia (φιλοπονία) (*IC*) 90 B, 92 C; philorponos (φιλόπονος) (*AD*) 88 D

- Amor-próprio - Philautos (φίλαυτος) (AD) 49 A, 65 E, 66 E; philautia (φιλαυτία) (AD) 48 F, 66 E
- Amor, afecto, dedicação - Charis (χάρις) 51 B, 54 E, 55 B, 55 D, B, 65 A, 66 D, 67 F, 70 A, 72 F; acharis- ἄχαρις 64 A (AM) 93 C, 96 B; charizesthai (χαρίζομαι) 55 D, 63 A, C, E, 65 A, 66 A
- Apreciador de novidades - Filokainon (φιλόκαινος) (AM) 93 D
- Aprender, dominar - Manthano (μανθάνω) (AD) 48 F, 58 D, 63, D, 65 A, 65 A, 65 F, 86 D, 85 F; (IC) 90 A, 90 B
- Associação- koinonia (κοινωνία) (AM) 96 D, 96 E
- Auto-domínio - Enkrateia (ἐγκράτεια) (IC) 90 B
- Avaliar - Dokimazo (δοκιμάζω) (AD) 49 E, 62 F, F; (AM) 91 A, 94 B, E
- Benevolência - Eunoia (εὐνοία) (AD) 49 A, 50 B, 66 D, E, 67 D, 72 A, 72 F, 73 E, 74 C; (IC) 89 C; (AM) 93 E, 95 B
- Bondade, gentileza - Praotes (πραότης) (IC) 90 E; Praos (πρᾶος) (AD) 86 B, 95 D
- Carácter, personalidade - Ethos (ἦθος) (AD) 51 E, 52 A, 52 E, 53 D, 56 B, B, 66 C, C, 67 D, 68 C, 71 E, E, 73 E, (IC) 92 C; (AM) 96 D, 97 A, B; hetikos (ἠθικός) (AD) 72 B, 73 F
- Castigar - Kolazo (κολάζω) (AD) 67 D, 69 C, 89 C; (AM) 91 D, 96 C
- Cidadania, vida pública, civismo - Politeia (πολιτεία) (AD) 53 B, 57 D; (IC) 86 B, C, 87 E, 92 C, D; politeuo (πολιτεύω) (AM) 95 C; politikos (πολιτικός) (AD) 68 B; (IC) 86 C, C, 88 A, 91 E; (AM) 97 A
- Ciúme - Zelos (ζήλος) (AD) 52 D, 54 C, 55 F, 72 D, 86 C; duszelos (δύσζηλος) (IC) 91 B; Zeloturia (ζηλοτυπία) (AD) 61 A; (IC) 91 B, E; (AM) 95 D; zelo (ζηλόω) (AD) 55 F; (IC) 92 A, C, C; zelotureo (ζηλοτυπέω) (AM) 96 B
- Cólera, ira - Orge (ὀργή) (AD) 57 E, 59 E, 60 B, F, 61 A, 66 E, 67 B, 68 D, 69 A, 69 E, 70 B, 71 B, 72 B, B, D, 72 F, 73 E, F, 74 A, E; (IC) 89 C, 90 B, E; (AM) 95 F
- Competição - Amilla, (ἄμιλλα) (IC) 87 F, 92 B; Amillaomai (ἀμιλλάομαι) (AD) 51 B

- Concordar - susofroneo (συσσωφρονέω) (AD) 64 C
- Concórdia - Homonoia (ὁμόνοια) 70 B
- Concórdia de sentimentos -Homoioipatheia (ὁμοιοπάθεια) (AD) 51 B, E, 53 F; Homoioipatheo (ὁμοιοπαθέω) (AD) 72 B; homoioipathes (ὁμοιοπαθής) (AD) 51 E
- Conduta de vida - Diaita (δίαιτα) 51 E, 52 E, 52 F; (IC) 87 D, 88 B, 90 C
- Controlar-se, moderar-se, pensar - Sofronizo (σωφρονίζω) 71 E; (IC) 87 E; sofron (σώφρων) (AD) 56 C, 62 E, 74 B; sofroneo (σωφρονέω) (AD) 64 C, 88 C; (IC) 92 C
- Costume - Ethos (ἔθος) 51 E; (IC) 91 B
- Desafio, questão, dilema - Krisis (κρίσις) (AD) 49 E, 52 A, 55 F; (AM) 94 B; krino (κρίνω) (AM) 94 B, F; diakrino (διακρίνω) (AD) 48 E, 50 B, 54 E; (AM) 95 A; Apokrino (ἀποκρίνω) (AD) 61 C, 68 E; (AM) 92 B, 93 B
- Desejar - Epithumeo (ἐπιθυμέω) (AD) 61 F, 62 B; Epithumia (ἐπιθυμία) (AD) 62 F
- Desejo, vontade - Prothumia (προθυμία) (IC) 90 F; prothumos (πρόθυμος) (AD) 50 B, prothumos 50 B, 51 B, 53 B, 62 C, 64 D, 73 C; aprothumos (ἀπρόθυμος) (AD) 74 A, 87 F
- Desprendimento quanto à vida pública - Apragmosune (ἀπραγμοσύνη) 53 A B; (IC) 87 A
- Despreocupação, ausência de cuidados - Ameleia (ἀμέλεια) (AD) 59 F; (AM) 95 D, D
- Desprezar, desdenhar, desvalorizar - kataphroneo (καταφρονέω) (AD) 66 E; (IC) 87 E, 89 F
- Diferença, desigualdade - Diafora (διαφορά) 51 D, 52 A, 53 B, 54 D, 62 C, E, 63 C, 67 C, C, 70 B, 72 E; (IC) 87 C, 91 D; (AM) 95 F, 96 D
- Discurso, diálogo, conversa - Diatribe (διατριβή) 51 E, F, 58 F, 61 B, 70 E, 71 E
- Discussão, divergência - Diabole (διαβολή) 59 D, 61 C, E, 65 C D D; (IC) 90 A
- Disfarce, aparência externa - Schema (σχῆμα) (AD) 51 A, D, 56 C,

- 61 A, 68 C; Schematizo (σχηματίζω) (AD) 51 B suschematizo (συσχηματίζω) 52 B; Aschematistos (ἀσχημάτιστος) (AM) 97 A
- Dissoluto - Akolastos (ἀκόλαστος) (AD) 57 D, 61 B, 88 C, D; (AM) 93 C; Akolasia (ἀκολασία) (AD) 56 E, 74 B; (IC) 89 E
- Doce (sensorial)- Glukus (γλυκός) (AD) 49 B, F, 50 A, 51 C, 53 B, 59 D, 67 B, 69 A; glukuthumos (γλυκύθυμος) (AD) 67 A
- Doce, agradável, que dá prazer (emocional)- Hedus (ἡδύς) (AD) 49 D, 50 A, B, 53 E, 55 A, 55 D, D, 64 B, 65 A; (AM) 94 F; hedusma (ἡδυσμα) (AD) 49 F, 51 C, 54 F, 67 E; hedone (ἡδονή) (AD) 49 F, 50 A, 50 C, 51 A, B, 54 D, E, 54 E, 55 A A, 55 E, 60 B, 61 E, 63 A B 64 B 66 A 69 E; (AM) 94 B; hedupatheia (ἡδυπάθεια) (AD) 61 E; hedomai (ἡδομαι) (AD) 53 A, 63 E; philedonia (φιληδονία) (IC) 88 D
- Doença - Nosema (νόσημα) (AD) 49 C, 60 D, E, 70 F, 71 A, 73 D; Noseo (νοσέω) (AD) 51 E, 53 F, 63 D, 69 , 87 C, D; (IC) 96 D; sunosein (συννοσέω) (AD) 64 C
- Dor, sofrimento, pena - Lype (λύπη) (AD) 49 F, 53 A, 55 C, D, 57 E, 59 D, 60 B, B, E, 66 A, 68 A, D, 70 B, E, 71 C, 73 E, 74 B, D E; (IC) 86 B, 88 D, 92 B E, (AM) 94 D E; Lupeo (λυπέω) (AD) 55 C, D, 60 B, 61 B, 66 B, 73 E; 59 D, 49 B, 66 C 69 A 69 D, 73 F; alupos (ἄλυπος) 50 B, 57 E, 86 B, (IC) 92 B
- Elogio, louvor - Erainos (ἔπαινος) (AD) 50 B, 55 B, 55 E, 56 A, D, E, F, 57 A, A, B, 58 A, B, B, B, 70 B, 72 D, 73 C, D; (IC) 91 A, A; eraineo; (ἐπαινέω) (AD) 49 E, 50 B, B, F, 52 A, 52 F, 53 A, 55 D, E, F, 56 A, B, B, 57 C, 58 B, F, 60 E, 61 B, 66 A 66 B; (IC) 88 B, 90 F, 91 A A; (AM) 93 C; erainetes (ἐπαινέτης) (AD) 51 F, 53 B
- Emoção, paixão - Pathos (πάθος) (AD) 51 A, 52 A, 53 A, F, 60 D, 61 E, F, 62 B, 63 B, 64 A, 65 F, 67 B, 68 C, 71 A, 74 B; (IC) 86 B, 87 D, 88 F, 90 B, 91 C E; 92 A, 95 C; (AM) 96 A, D, 97 A, D; Apathes (ἀπαθής) (AD) 56 A, 61 A, 72 A, 72 B; sumpathes (συμπαθής) (AD) 52 E, 54 A; (AM) 90 F.
- Escolher, apontar, denunciar - Elencho (ἐλέγχω) (AD) 49 D, 52 A, 58 A, D, 66 A, 67 B, 71 C, 72 A, 74 C; (IC) 89 C; (AM)

- 94 C; exelencho (ἐξελέγχω) (AD) 50 C, 58 C, 61 B, 65 B, 69 F, 72 F, 73 E; elenchos (ἐλεγχος) (AD) 53 B, 56 A, 59 B, 63 E; (IC) 91 D
- Excesso de amigos - Polyphilia (πολυφιλία) (AM) 93 A-97 B passim; polyphilos (πολύφιλος) (AD) 65 A; (AM) 94 B
- Exercitar - Gumnazo (γυμνάζω) (IC) 90 E; (AM) 93 A; agumnnasia (ἀγυμνασία) (AD) 69 B
- Experiência - Empeiria (ἐμπειρία) (AD) 49 E, 57 F, 58 A, D
- Experimentar, testar - Peiro (πέιρω) (AD) 49 F, 51 E, 57 B, 59 C, 64 E; (AM) 92 C; Apeiros (ἄπειρος) (AD) 54 B; Apeiria (ἀπειρία) (AD) 66 D
- Felicidade, Bem-estar - Eudaimonia (εὐδαιμονία) (AD) 58 D; Eudaimonizo (εὐδαιμονίζω) (AM) 94 A; Eudaimon (εὐδαίμων) (AD) 60 F
- Filantropo - Philanthropos (φιλόανθρωπος) (AD) 55 A, 56 C, 56 E, C, E, 69 A; (IC) 88 C C
- Finalidade, objetivo - Telos (τέλος) (AD) 54 D, E, 55 A, B, 69 F; (IC) 86 D
- Franqueza, sinceridade - Parresia (παρρησία) (AD) 51 C, C, 55 B, 59 A, B, C, D, E, 60 B, D, 61 A, B, 61 C, C, 66 A-74 E passim, parresiazomai παρρησιάζομαι) (AD) 50 B, 60 B, C, 62 B, 66 A-74 E passim; (IC) 89 B
- Ganância, avareza - Philarguria (φιλαργυρία) (AD) 69 E, 74 B; Philarguros (φιλάργυρος) (AD) 60 D
- Gentileza, simpatia, afabilidade - Philofrosune (φιλοφροσύνη) (AD) 61 D; (IC) 95 A
- Grandeza, agnanimidade, orgulho - uropsia (ὕποψία) (AD) 61 F, 62 F, 67 C; (IC) 89 F; Hupsos (ὕψος) (AD) 63 D, 65 E
- Hábito de vida, costume - Epitedeuma (ἐπιτήδευμα) (AD) 51 B, E, E; (IC) 97 A
- Igualdade no uso da palavra - Isegoria (ἰσηγορία) 66 D
- Igualdade, imparcialidade - Isotes – (ἰσότης) (AD) 54 C
- Imitar - Mimeomai (μιμέομαι) (AD) 50 A, 52 A, B B, 53 C, E, 54 D, 74 D; (IC) 92 F; mimethes (μιμητής) 53 B, apomimoumai

- (ἀπομιμέομαι) 53 C; amimetos (ἀμίμητος) (AD) 51 C, 53 D, 59 B; mimesis (μίμησις) (AD) 51 C, 54 B
- Impotente, incapaz - akrates (ἀκρατής) (AD) 49 E, 55 D, 59 B, 61 B, 66 B, 72 B; (IC) 90 C
- Independência - Autarkeia (αὐτάρκεια) 57 C
- Inimigo, rival - Ekthros (ἐχθρός) (AD) 49 A, 50 F, 56 A, 57 B, B, 67 D, 68 B, D, 70 D, 74 C; (IC) passim; (AM) passim
- Insultar, criticar - Loidoreo (λοιδορέω) (AD) 49 A, 57 C, 60 D, 61 B, 66 A, 69 B, 70 C, D, D, E; (IC) 88 C, C, E, E, F, 89 A, 89 B, B, B, D, D, 90 B, D, D, E; loidoria (λοιδορία) (AD) 68 B, E; (IC) 88 D, D, E, 89 C, 90 C, D, E
- Insultar, ofender - Psego (ψέγω) (AD) 50 B, 51 F, 52 F, 53 A, A, 55 D, 57 C, C, D, 60 B, E, 66 A, A, B, 69 B, B 70 D 74 B 74 C; (IC) 89 A; psogos (ψόγος) (AD) 50 B, 56 A, 59 B, 70 B, 71 D, 72 D, 73 D; (IC) 88 D, 97 B
- Inveja - fthonos (φθόνος) (AD) 50 B, 53 B, 54 B, C, 60 B, 61 D, E, 65 B B; (IC) 86 B, 91 B; 92 A, A, C; fthoneo (φθονέω) (IC) 91 A, 92 A; (AM) 96 B; afthonos (ἄφθονος) (AD) 50 B; philofthonos (φιλόφθονος) (IC) 91 B
- Jactância de espírito, orgulho - Phronema (φρόνημα) (AD) 61 E 65 E, 68 E
- Lamentar - Aniao (ἀνιάω) (AD) 61 B, 69 A; (IC) 88 B, C; (AM) 95 D
- Lealdade - Pistis (πίστις) (AD) 65 E, 72 A; (IC) 91 A; Pistos (πιστός) (AD) 53 E, 64 F; Pisteuo (πιστεύω) (AD) 50 B, 53 A, 57 F, 58 A, 61 F; (IC) 91 E; Apistia (ἀπιστία) (AD) 50 F, 53 E; Apistos (ἄπιστος) (AD) 61 E; Apisteo (ἀπιστέω) (AD) 65 F, 86 E
- Liberdade, civilidade - Eleutheria (ἐλευθερία) (IC) 92 D; eleutheros (ἐλεύθερος) 52 A, 60 C, 63 F, 64 B, 68 B, 74 B; (AM) 96 A; Aneleutheria (ἀνελευθερία) (AD) 50 D; Aneleutheros (ἀνελεύθερος) (AD) 60 D, 61 E, 63 B; (IC) 88 C, F, F, 92 D
- Luto, angústia - Penthos (πένθος) (IC) 84 F, 86 E, 95 C
- Magnanimidade, grandeza de carácter - Megalofrosune (μεγαλοφροσύνη) 67 E; (IC) 88 B, 90 E

- Mesquinhez - Mikrologia (μικρολογία) (AD) 56 C, 60 D, 74 B
- Método, meio - Methodos (μέθοδος) (AD) 86 E
- Moderado, medido, equilibrado - Metrios (μέτριος) (AD) 66 D, F, 73 E, 74 B; (IC) 91 F, (AM) 95 E, F
- Necessidade - Ananke (ἀνάγκη); anankaios (ἀναγκαῖος) 51 B
- Oportunidade, momento adequado, ocasião favorável - Kairos (καιρός) 49 D, 50 B, 54 D, 60 E, 62 A, 66 B, 67 C, D, D, 68 C, 69 E, 70 B, 70 C, D, 73 B, D, 74 C, D; (IC) 90 E; (AM) 95 B C; akairos (ἄκαιρος) (AD) 54 D, 60 E, 66 B, 68 C, 69 B; akairia (ἄκαιρία) (AD) 68 D, 69 B
- Ordem, pedido - Epangelia (ἐπαγγελία) (AD) 62 D, E, 64 B
- Paciência - Anexikakia (ἀνεξικακία) (IC) 90 E
- Parente, próximo - Sungenes (συγγενής) (AD) 48 F, 53 E, 54 A, 59 D, 72 D, 96 E
- Providência, prudência - Pronoia (πρόνοια) (AD) 49 C; (IC) 92 D
- Professor das primeiras letras - Grammatikos (γραμματικός) 59 F
- Propósito, intenção, pensamento - Phronesis (φρόνησις) (AD) 57 F, 58 E; phronimos (φρόνιμος) (IC) 87 B
- Proximidade, convivência, intimidade - Sunetheia (συνήθεια) (AD) 51 A, 52 A, 53 C, 87 E, 91 C, 93 D; (AM) 94 B, 94 D, 94 E F, 95 B, 97 B; Sunethes (συνήθης) (AD) 51 F, 53 C, 57 C, 57 F, 68 A, 70 C, 70 E, 73 A, 74 E; (IC) 87 C, 90 B, 91 E; (AM) 94 E; Philosunethes (φιλοσυνήθης) (AD) 56 C
- Purificar - Cathairo (καθαίρω) 59 D, 67 E; Purificação, purga (ἀποκάθαρσις) (AD) 51 A; (IC) 91 F
- Raciocínio, pensamento – logismos (λογισμός) (AD) 61 E, F, 64, 68 F; (IC) 87 E, 90 C
- Razoável, moderado - Epieikes (ἐπιεικής) (AD) 49 B, 51 E, 54 D, 67 D, 71 F, 73 D, 74 E; (IC) 87 D, (AM) 90 F; Epieikeia (ἐπιείκεια) (AD) 60 E, 69 B
- Rejeição, ódio pelas coisas vis-Misoropenia (μισοροπήρια) (AD) 56 E, 59 E

- Rivalidade, espírito de competição - Philoneikia (φιλονεικία) (IC) 86 B, 91 C, E, 92 A A; philoneikos (φιλόνεικος) (AD) 71 A; (IC) 92 B
- Semelhança, igualdade - Homoiotes (ὁμοιότης) (AD) 50 F, 51 B, D, 53 D, E, 54 A, C, 60 B, E, 61 F, 65 B, 70 B, 89 E, 96 D, 96 E; 90 A, 96 D, 96 E; homoiios (ὅμοιος) (AD) 51 E, 52 A, A, 52 B, 53 D, E, F, 54 F, 55 F, 60 B, 60 E, 61 F, 65 B, 70 B, (IC) 89 E, (AM) 96 D, 96 E; homoiiosis (ὁμοίωσις) (AD) 53 B; Exomoio (ἐξομοίω) (AM) 96 F; Homoiotropos (ὁμοιότροπος) (AD) 52 A
- Ser generoso - Euergeteo (εὐεργετέω) (AD) 63 E; euergesia (εὐεργεσία) (IC) 88 C
- Serviço prestado, obrigação, disponibilidade - Hupourgia (ὕπουργία) (AD) 50 C, 51 B, 62 B, D, 63 C, 64 B, E; (AM) 95 A; Hupourgos (ὕπουργός) 63 B; hupourgew (ὕπουργέω) 64 C; (AM) 95 C
- Serviço, necessidade, utilidade - Chreia (χρεία) (AD) 49 D D, 51 A, B, 54 E, 62 B, 64 B, 64 D, 71 D; (IC) 86 E, 90 F; (AM) 94 B, 95 F; chraomai (χράομαι) 51 E, 54 F, 56 D, 64 A, 68 A, 69 E, 70 B, 70 D, 70 E, 73 D, 74 C; (IC) 86 D, F, 87 A B 89 F F F; 91 C E; (AM) 93 E 94 B 95 E; chrestos (χρηστός) 55 E, 73 D; (IC) 87 B 88 B, 92 D; (AM) 97 A; achreston (ἄχρηστος) 68 C; (IC) 88 E; chresimos (χρήσιμος) 68 C C, 72 B; (IC) 88 E, 89 B, 90 A E; chrestotes (χρηστότης) (IC) 88 C, 90 F, F; euchrestia (εὐχρηστία) (AM) 87 E, 95 B; duschreston (δύσχρηστος) (AM) 95 B
- Simplicidade, sinceridade - Haplotos (ἀπλότης) (IC) 90 E
- Situação inultrapassável - Aporia (ἀπορία) (AD) 49 F
- Sofrer - Algeo (ἀλγέω) (AD) 60 B, B, 66 B B E, 70 B, 74 B, D
- Sossego, quietude, ausência de perturbação - Hesychia (ἡσυχία) (AD) 53 A; (IC) 90 D E
- Técnica, arte, habilidade - Techne (τέχνη) (AD) 50 C, 58 E, 86 E, F; Atechnos (ἄτεχνος) 51 C, 53 D, 66 D, 68 B
- Testar, examinar – antexetazo (ἀντεξετάζω) (AD) 65 B; Exetazo (ἐξετάζω) 74 C; (AM) 94 C C
- Transformação, mudança - Methanoia (μετάνοια) (AD) 56 A, 68 F; Methanoeo (μετανοέω) 74 C

Treinador - Aleiptes (ἀλείπτης) 59 F

Treino, exercício-Askesis (ἄσκησις) (IC) 90 B D, 91 B

Útil, prestável - Ophelimos (ὠφέλιμος) (AD) 49 E, 51 D, 54 E, 55 D, 58 F, 59 D, 70 D, (IC) 86 B, F, 87 B, D, 89 B, (AM) 94 E; orheleo (ὠφελέω) (AD) 55 C, 64 B, 68 A, (IC) 86 C D E, 90 A, 91 E; (AM) 96 C; orheleia (ὠφέλεια) (AD) 64 D, (AM) 91 B; (IC) 87 B 89 B, 91 B

Vaidade, amor pelas honrarias, busca do reconhecimento externo - Philotimia (φιλοτιμία) 57 D; (IC) 92 D; philotimos (φιλότιμος) (AD) 49 B, 55 E, 73 B, 92 C; philotimeomai (φιλοτιμέομαι) (AM) 95 C

Vaidade, amor pelas vanidades - Kenodoxia (κενοδοξία) 57 D

Vergonha - Dusopia (δυσωπία) (AM) 95 A

Vigiar, guardar - Phulatto (φυλάσσω) (AD) 50 D, 56 F, 60 E, 62 A, 64 E, 65 C, 66 E, 69 F, 71 D, 73 A, 73 B, 74 C; (IC) 87 E, 89 E, 91 C, D, 92 F; (AM) 96 D; paraphulatto (παραφυλάσσω) (AD) 53 C, 55 F, 56 C, 74 E; (IC) 91 D, 92 B; phulakteos (φυλακτέος) (AD) 56 F, 68 C, 72 D; phulakeus (φυλακεύς) (AD) 61 C, diaphulatto (διαφυλάσσω) (AD) 54 C, 61 D, 87 D

Virtude - Arete (ἀρετή) 56 B, 58 E, 66 C, 72 A A; (IC) 90 B, 92 E E; (AM) 93 B B, 94 B, 96 C D

Sorte, fortuna, acaso - Tuche (τύχη) (AD) 56 F, 63 D, 68 F; (IC) 87 A, 90 A; (AM) 94 C, C, 95 B; dustuqueo (δυστυχέω) (AD) 56 F, 63 D, 68 F; (IC) 87 A, 90 A; (AM) 94 C, 95 B; eutuchia (εὐτυχία) (AD) 65 E, 69 F; (IC) 92 C; (AM) 97 A; Eutucheo (εὐτυχέω) (AD) 68 E, E, 68 F, 69 D, 70 A; (IC) 91 A; (AM) 96 C; Atuchema (ἀτύχημα) (AD) 56 A, 72 B

VOLUMES PUBLICADOS NA *COLEÇÃO AUTORES*
GREGOS E LATINOS – SÉRIE TEXTOS

1. Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho: *Plutarco. Vidas Paralelas – Teseu e Rómulo*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
2. Delfim F. Leão: *Plutarco. Obras Morais – O banquete dos Sete Sábios*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
3. Ana Elias Pinheiro: *Xenofonte. Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
4. Carlos de Jesus, José Luís Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes: *Plutarco. Obras Morais – No Banquete I – Livros I-IV*. Tradução do grego, introdução e notas. Coordenação de José Ribeiro Ferreira (Coimbra, CECH, 2008).
5. Ália Rodrigues, Ana Elias Pinheiro, Ândrea Seiça, Carlos de Jesus, José Ribeiro Ferreira: *Plutarco. Obras Morais – No Banquete II – Livros V-IX*. Tradução do grego, introdução e notas. Coordenação de José Ribeiro Ferreira (Coimbra, CECH, 2008).
6. Joaquim Pinheiro: *Plutarco. Obras Morais – Da Educação das Crianças*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).
7. Ana Elias Pinheiro: *Xenofonte. Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2009).

8. Carlos de Jesus: *Plutarco. Obras Morais – Diálogo sobre o Amor, Relatos de Amor*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2009).
9. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição: *Plutarco. Vidas Paralelas – Péricles e Fábio Máximo*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).
10. Paula Barata Dias: *Plutarco. Obras Morais – Como Distinguir um Adulador de um Amigo, Como Retirar Benefício dos Inimigos, Acerca do Número Excessivo de Amigos*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).
11. Bernardo Mota: *Plutarco. Obras Morais – Sobre a Face Visível no Orbe da Lua*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

Plutarco soube, durante a sua vida, rodear-se de um enorme círculo de amigos. A sua intensa vida pública, social e cultural, ter-lhe-ia facultado a experiência para sujeitar, na maturidade da sua vida literária, as teorizações e os exemplos antigos da *philia*, e em particular a teoria aristotélica sobre a amizade (*Ética a Nicómaco*), a uma leitura crítica, adaptada aos novos tempos das cidades helenísticas sob domínio e influência romana do séc. II d.C.

Esperemos, portanto, encontrar nestas reflexões de Plutarco um fundo ético-moral, de objectivos vincadamente pragmáticos e metodológicos, sobre como distinguir os verdadeiros amigos da massa corrupta que os imita; sobre o modo de hierarquizar e seleccionar os dignos de afecto entre a multidão de conhecidos que se abeira, em especial, dos poderosos e afortunados; por fim, sobre como transformar a adversidade dos inimigos em vantagens objectivas para quem deles não pode escapar.

Estranhos e paradoxais tempos são estes os de Plutarco, e por outro lado tão semelhantes aos nossos, quando a atracção pelo sucesso fácil, e a ânsia por integrar o circo da popularidade tornam as relações humanas intensas mas fugazes, e por isso distantes do valor de uma amizade verdadeira. Aqui encontraremos, pois, não só um válido testemunho sobre a vida social do mundo antigo, como também mensagens e conselhos eficazes para o nosso contemporâneo.