

## HUMANITAS ROMANA (\*).

---

**Graecia capta ferum victorem cepit...**: “A Grécia, depois de conquistada, chegou a conquistar o feroz vencedor” — nesta frase lapidar de Horácio (1) resume-se a profunda e extensa ação que a cultura grega exerceu sobre a rude população do Lácio. Ação lenta e vagarosa, que levou vários séculos, mas segura e cada vez mais intensa. Já no seu período primordial, Roma deve ter recebido alguma influência da Grécia através dos etruscos e umas colônias gregas na Itália: basta mencionarmos o alfabeto, os livros sibílicos (2) e a primeira codificação das leis romanas (3). A partir dos séculos IV e III, o intercâmbio cultural entre os gregos e os romanos foi-se tornando mais intenso. Em 338, Roma adquiriu a hegemonia sobre a Campânia; em 272, conquistou Tarento e outras cidades gregas na Itália do Sul; em 212, chegou a apoderar-se do reino de Siracusa. No mesmo período, também os gregos, que até então tinham possuído conhecimentos só muito vagos e confusos a respeito da cidade tiberina começaram a interessar-se por aquela potência dinâmica no Ocidente, consagrando-lhe notícias detalhadas nas suas obras históricas e políticas e fornecendo-lhe muitos elementos para a elaboração definitiva da lenda de Enéias. A lenda nacional de Roma — a origem troiana de Enéias, sua fuga com os penates, o pai, o filho, sua chegada à Itália — é um produto de especulações mitológicas, para cuja elaboração os gregos não menos con-

---

(\*) — Conferência proferida no Salão Nobre da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, sob os auspícios da Sociedade de Estudos Históricos, no dia 20 de agosto do corrente ano (Nota da Redação).

(1). — Horatius, *Epistulae*, II 1, 156.

(2). — Cf. J. van den Besselaar, *Virgílio e a Sibila na Idade Média*, in “Revista da Universidade de São Paulo”, IV (1953), págs. 23-39.

(3). — Continua um ponto controverso até onde se estende a influência grega na legislação das Doze Tábuas; já as fontes antigas que, geralmente, tendem a exagerar o papel dos gregos na primeira codificação romana, não concordam entre si ao relatar de que modo se verificou a contribuição helênica. Certa influência, porém, parece indubitável.

tribuíram do que os próprios romanos (4), fato que anuncia a futura síntese entre as duas civilizações. Foi, porém, depois da Segunda Guerra Púnica que Roma, arvorada na potência principal do mundo mediterrâneo, entrou em contacto directo com os habitantes do velho continente grego, acabando por sujeitá-lo completamente. As batalhas de Cinocéfalos, Pidna e Corinto são três balizas que marcam as fases sucessivas da penetração romana na Grécia. Tudo isto se deu no século II antes de Cristo. Foi uma época cheia de transformações radicais e duradouras: a Grécia perdeu a independência política, ficando reduzida à categoria de uma província romana, e Roma, senhora da *οἰκουμένη*, foi-se transformando numa metrópole helênica. **Graecia capta...**

Tentemos imaginar o que significou essa transformação. Era uma situação mais ou menos comparável à de um indivíduo que, sem cultura, sem ascendentes, sem prestígio, devido a um capricho da fortuna, de repente se vê metamorfoseado em herdeiro de um belo palácio, mal sabendo bem como se deve comportar no seu nôvo estado: os próprios empregados são-lhe superiores em maneiras, linguagem, elegância; e cada olhar dêles, por mais benévolo que pareça, significa uma humilhação para o pobre nôvo rico. Uma situação penosa, bem apropriada para criar complexos de inferioridade... Várias reações são possíveis: ou entregar-se ao luxo e aos prazeres fáceis, que se podem comprar por dinheiro; ou tomar-se de ódio contra aquela vida e inculpá-la de todos os vícios imagináveis, apegando-se convulsivamente ao seu modo anterior de viver; ou, então, esforçar-se humildemente por adquirir os hábitos e os modos de pensar convenientes à nova situação. Com efeito, estas três atitudes ante o helenismo encontram-se entre os romanos: a assimilação fácil, comodista e superficial; o repúdio global; e a aprendizagem lenta e paciente da nova cultura. Não precisamos deter-nos aqui em mostrar que a terceira atitude provou ser a mais fecunda. A primeira foi estéril por negar o valor das origens próprias; a segunda foi-o por não reconhecer a possibilidade dum enriquecimento mediante uma contribuição vinda de fora; a terceira foi uma tentativa de síntese, que havia de frutificar nas obras da época clássica: os tratados e os discursos de Cícero, a epopéia de Virgílio, a poesia lírica e satírica de Horácio, as obras históricas de Tito Lívio e Salústio, e

---

(4). — Cf. Karl Büchner, *Römische Literaturgeschichte*, Stuttgart, 1957, págs. 46-51, onde se encontra uma boa síntese da elaboração da lenda de Enéias.

tantas outras realizações do gênio latino fecundado pela cultura grega.

Examinemos a situação que deve ter existido no século II antes de Cristo “no agreste Lácio”. Roma desconhecia, até então, a alta cultura, bem como os requintes de uma civilização adiantada; só podia gabar-se de uma sólida construção política e uma excelente organização militar. Esta cidade, bastante primitiva ainda, foi sendo inundada de inúmeros gregos procedentes de tôdas as partes do mundo helênico. Muitos vinham forçados, porque comprados; outros vinham contratados; outros ainda vinham seduzidos pela idéia de aí tentar fortuna. Entre êles, alguns eram honestos e competentes, mas não poucos eram aventureiros famélicos, fanfarrões e pouco escrupulosos. Tôda aquela gente parecia que entre si rivalizava em ensinar aos seus donos atrasados tudo aquilo que convinha saberem os senhores do mundo: gramática, retórica, filosofia, ciências, artes, literatura, mas também a elegância no traje, os requintes da mesa e certos prazeres do amor reputados até então como escandalosos. Foi a “bossa nova” do século II, que sôbre muitos espíritos exerceu uma atração quase irresistível, principalmente depois da derrota do rei Perseu e a destruição de Cartago (5). No fundo, foi um choque de idéias, de duas “mundivências” radicalmente opostas. Por um lado, costumes austeros e tradicionais, um coletivismo ainda não pôsto em dúvida por críticas irreverentes, mas professado e vivido com uma adesão incondicional, uma vida cheia de afazeres ditados não por preferências pessoais, mas pela tradição e pelos interesses da comunidade. Por outro lado, o individualismo — também em matéria de moral —, o ócio com tôdas as suas possibilidades de produzir uma cultura superior, mas também com tôdas as suas seduções perigosas para a vida moral, a racionalização da vida e da sociedade, que traz consigo forçosamente uma crítica corrosiva e o ceticismo. Seria ocioso discutirmos qual das duas concepções era a mais certa ou a mais elevada. Se os romanos tinham muitas falhas inerentes ao seu estado primitivo, semi-bárbaro, os gregos tinham decerto muitos defeitos próprios de um povo supercivilizado. Só poucos entre êles tinham a dignidade moral e a capacidade intelectual de um Políbio, o amigo dos Cipiões, ou de um Diófanes, o professor dos Gracos. Na maioria, eram epígonos, parasitando a gloriosa herança do passado e dispostos a vender-se a quem mais lhes oferecesse.

(5). — Polybius, *Historiae*, XXXII 11; cf. Sallustius, *Cat. Coniur.*, 10.

A êsses gregos os romanos davam muitas vêzes o nome de **graeculi**, palavra depreciativa: “gregozinho”. Já em Plauto encontramos uma viva descrição dessa gente (6): enchem as ruas e as tavernas, sempre discutindo, amiúde passando sermões, embaraçando o caminho, roubando, bebendo e sempre vivendo à custa de outros. Mais mordaz é o satirista Juvenal que, vivendo dois séculos depois, nos deu a descrição clássica do **graeculus** (7) :

“Um vem de Sicião, outro de Amidão, um é natural de uma ilha, outro de uma cidade na Ásia Menor, mas todos êles tomados do desêjo de se apoderar das colinas de Roma e de insinuar-se na amizade de um grande senhor; têm o espirito ágil, a resposta pronta e pouca vergonha. São donos de todos os assuntos: gramática, retórica, geometria, pintura, massagem; são adivinhos, acrobatas, médicos e feiticeiros. Um gregozinho, que passa fome, é capaz de ir ao céu, se com isso puder agradar-te. Afinal de contas, quem primeiro tentou voar não foi um mouro ou um trácio, mas um grego nascido em Atenas”.

Roma foi-se transformando na **cloaca gentium** da época imperial.

A História mostra que os bárbaros, quando postos em contacto com os representantes de uma civilização mais avançada, não começam por adotar-lhes as grandes conquistas culturais, e sim os vícios e os defeitos. E’ difícil resistir à fascinação que dimana de uma civilização superior: ao luxo, aos prazeres, aos requintes. A assimilação vital dos valores culturais segue-se, geralmente, muito tempo depois. Por isso mesmo podemos dizer que êsses contactos, por mais inevitáveis que sejam, são quase sempre prematuros. O que, neste caso, se pode verificar é uma degeneração dos antigos costumes, uma degeneração rápida e chocante, que não deixa aos contemporâneos a possibilidade de ver o desabrochamento de uma nova moral.

Tudo isso se deu em Roma. O filo-helenismo de muitos romanos foi excessivo, escandaloso o de muitos outros, e superficial o de quase todos. **Graecissare** (8) vem a significar “imitar os costumes gregos”; **pergraecari** (9), pior ainda, quer dizer: “patuscar, beber à moda grega, inebriar-se”. O luxo foi invadindo a cidade, a despeito de tôdas as medidas tomadas

(6). — Plautus, *Curculio*, 288-294.

(7). — Juvenalis, *Satirae*, III 69-80.

(8). — Plautus, *Menaechmi*, 7; cf. *graecari* (“viver/praticar esportes à grega”), Horatius, *Satirae*, II 2, 11.

(9). — Plautus, *Mostellaria*, 22; *Truculentus*, 87.

pelo Senado, que em vão tentava levantar um óbice contra a deterioração dos costumes. Mencionamos aqui o célebre *senatusconsulto* de 186 contra os bacanais e as leis repetidas contra o luxo (10). O fato de haver necessidade de repetir tantas vezes a mesma coisa já prova que a autoridade do Senado, nestes assuntos, estava em franco declínio. Os reacionários viam igualmente na atividade intelectual dos gregos um perigo para a sobrevivência da ordem tradicional; também neste setor, tomaram algumas medidas coercitivas, cuja freqüência prova igualmente a ineficácia da reação. Em 173, o Senado expulsava dois filósofos epicureus, Alcio e Filisco (11); em 161, eram expulsos, de maneira global, os filósofos e os retores (12); em 154, eram mandados para casa, com a maior pressa possível, três filósofos gregos, embaixadores da cidade de Atenas, que aproveitavam sua estada em Roma para fazer conferências sobre assuntos reputados inúteis ou perigosos (13).

A alma da reação romana era Catão-o-Velho (234-149), nome inseparavelmente ligado à expulsão dos três embaixadores gregos. Depois de assistir às conferências do filósofo cético Carneades, que em duas sessões sucessivas proferia opiniões contrárias sobre a legitimidade das conquistas romanas, Catão, profundamente abalado pelo caráter argucioso da dialética grega, conseguiu que os embaixadores fôsem quanto antes mandados embora (14). Quando êsse grego estava disputando, julgava Catão, não era fácil perceber o que era a verdade. Para êle, como para seus antepassados, a verdade tinha sido meramente pragmática e utilitária (15); agora, aquela gente grega

- 
- (10). — Titus Livius, *Ab Urbe Condita*. XXXIX 8-18. — Possuímos ainda o texto da missiva enviada pelos cônsules a propósito dêste *senatus-consulto* numa inscrição em bronze guardada em Viena, cf. A. Ernout, *Recueil de Textes Latins Archaïques*, Paris, 1938, págs. 58-68.  
IX 12.
- (11). — Athenaeus, *Dipnosophistae*, XII 547A; cf. Aelianus, *Variae Historiae*, IX, 12.
- (12). — Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XV 11.
- (13). — Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, VI 14; Plutarchus, *Cato Maior*, 22; Plinius, *Nat. Hist.*, VII 112; Lactantius, *Inst.*, V 14.
- (14). — Plinius, *Nat. Hist.*, VII 112: *Cato Censorius in illa nobili trium sapientiae procerum ab Athenis legatione, audito Carneade, quamprimum legatos eos censuit dimittendos, quoniam, illo viro argumentante, quid veri esset haud facile discerni posset.*
- (15). — Cf. Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XIII 8, onde o autor manifesta sua predileção pela “sabedoria prática” muito característica dos romanos, chegando a citar êstes versos do poeta Afrânio:  
Usus me genuit, mater peperit Memoria;  
Sophiam vocant me Grai, vos Sapientiam;  
e esta exclamação do poeta Pacúvio:  
Ego odi homines ignava opera et philosopha sententia.

vinha a criar uma dúvida perturbadora, que havia de acabar por abalar os alicerces da sociedade romana. Mesmo que os filósofos não pregassem o ceticismo, as coisas que êles ensinavam eram, aos olhos de um Catão, inúteis e completamente supérfluas; a mesma coisa podia dizer-se dos poetas. Catão incluía os poetas na categoria dos pândegos (16).

Catão tinha horror aos gregos, responsabilizando-os pela decadência dos costumes antigos, do **mos maiorum**, e chegando a escrever a seu filho:

“Quanto a êsses gregos, meu filho, oportunamente te direi o que dêles pude averiguar, quando estava em Atenas. Agora só isto: é bom percorrer-lhes os livros, mas não queiras embeber-te naquela leitura. Hei de convencer-te de que é uma raça que não presta de forma alguma, além de ser gente incorrigível. E o que te digo, podes tomar por uma palavra profética: quando aquêlo povo chegar a enviar-nos seus livros, será total a corrupção, muito mais ainda quando nos enviar seus médicos. Êles conspiraram entre si matar todos os bárbaros com a sua medicina, e isso, fazendo-se pagar, para que se lhes dê crédito maior e lhes seja mais fácil perder-nos. Também a nós chamam-nos de bárbaros, dando-nos um nome mais feio ainda: o de oscos (17). Quanto aos médicos, meu filho, preveni-te” (18).

Este passo revela o ódio de Catão contra os gregos. Um ódio mesquinho, cego, fanático e injusto. Sem dúvida, entendemos a tragédia humana de quem vê caindo aos pedaços o edifício de uma concepção totalitária da vida, em que tinha confiança absoluta; compreendemos que as tradições nacionais não podem nem devem render-se ao estrangeiro, sem que haja luta ou discussão; reconhecemos também que a situação moral de Roma, na época de Catão, não era das mais animadoras, como, aliás, é o caso de tôdas as épocas de transição. Mas o que nos repugna na atitude de Catão é o seu negativismo, seu “não” duro e implacável, que nada quer saber de um diálogo. Sua **romanitas** já não é espontânea, ingênua, segura de si e do futuro, mas reacionária, agressiva, e cheia de mêdo; já não revela naturalidade e confiança no porvir, mas

(16). — Aulus Gallius, *Noctes Atticae*, XI 2, 4.

(17). — A palavra usada por Catão é *opicôn*, termo depreciativo com que os gregos designavam os “bárbaros da Itália”, cf. Pseudo-Plato, *Epistulae*, 353E. A palavra *opicus*, introduzida em latim, ficou com o mesmo significado, cf. Juvenalis, *Satirae*, III 207; VI 454; Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XIII 9, 4 (“inculto, ignorante”, etc.).

(18). — Plinius, *Nat. Hist.*, XXIX 14 .

refugia-se, cheia de saudades, num passado idealizado. **Mos maiorum, e maiores nostri censuerunt...**, são expressões que constantemente se repetem nos escritos de Catão. Tal atitude não pode ser profícua, por ser demasiadamente exclusivista: para quem já comeu dos frutos da árvore do conhecimento é impossível um regresso ao estado primitivo de ignorância e de inocência. Muito mais razão tinha o Imperador Cláudio, quando, dois séculos depois, defendeu no Senado o caráter dinâmico da tradição, dizendo que tôdas as coisas veneradas hoje por causa da sua antigüidade foram, um dia, inovações e que a tradição, para ser viva, precisa ser incessantemente renovada (19). Com efeito, só dessa maneira a tradição pode ser uma força criadora, fato esquecido por Catão como por todos os reacionários fanáticos. E, finalmente, o próprio Catão revela algumas características da nova mentalidade tão violentamente combatida por êle. Fingia desprezar a literatura grega e ter dela conhecimentos só superficiais; nos fragmentos das suas obras encontramos, porém, numerosas referências à literatura grega que mostram sua familiaridade com ela. O fato é difícil de explicar, se aceitarmos, com alguns autores clássicos, que Catão, só quando idoso, começou a estudar a literatura grega (20). Aliás, Catão foi um autor prolífico: além de um tratado sôbre a agricultura (a única obra dêle que chegou intacta até nós), deixou uma história do povo romano em sete livros (21), dezenas de discursos (22) e uma espécie de enciclopédia para uso do seu filho (23): não prova tôda sua atividade literária o valor que Catão dava àquela cultura tão odiada? Em todo o caso, prova que era impossível, no século II, combater eficazmente o inimigo sem se valer das armas dêle. Incoerência talvez trágica, que revela a fraqueza da sua posição. Mas pior ainda parece-nos seu **slogan: ceterum censeo Carthaginem esse delendam** (24), um slogan em que se combina o pior imperialismo moderno com a pior teimosia dos tempos antigos. A **fides** foi uma das qualidades mais notáveis dos romanos da época primitiva, mas esta **fides**, que Catão tanto elogiara num discurso (25), foi ignôbilmente atraçoada por

(19). — Tacitus, *Annales*, XI 24.

(20). — Cícero, *De Senectute*, 26; *Academ.*, II 5; *Cornelius Nepos, Cato*, 3, 1-2.

(21). — Os fragmentos foram colecionados e editados por H. Peter in *Historicorum Romanorum Fragmenta*, Lipsiae, 1883, págs. 40-67.

(22). — Cícero conhecia dêle 150 discursos, cf. *Brutus*, 65.

(23). — Os fragmentos encontram-se in H. Jordan, *M. Catonis praeter Librum de Re Rustica quae exstant*, Lipsiae, 1860.

(24). — *Plutarchus, Cato Maior*, 27, 2; *Florus, Epitome*, II 15; etc.

(25). — Cf. Cícero, *De Officiis*, III 114.

êle, quando se tratava de liquüidar brutalmente uma cidade rival.

Nem a grecomania de muitos nem a grecofobia de Catão e seus adeptos foi uma solução adequãda do problema suscitado pelo encôntro das duas culturas. Mas, ao lado dessas duas posições extremistas, existia em Roma um grupo de pessoas sèriamente empenhadas em abrir-se aos novos valores culturais sem perderem de vista o que a antiga tradiçãõ nacional tinha de mais valioso. Tratava-se de harmonizar as conquistas do gênio grego com as grandes virtudes romanas. Este grupo é o célebre círculo dos Cipiões, a que pertenciam, para nos limitar-nos aos personagens principais, um Paulo Emílio, o vencedor do rei Perseu, um Cipião, o destruidor de Cartago, um Lélío, apelidado “o sábio”. Infelizmente, não chegaram aos nossos dias as obras escritas por êles; para fazermos uma idéia da mentalidade que existia nesse círculo dependemos das informações de autores posteriores, sobretudo de Cícero. O próprio Cícero é inconcebível sem o trabalho feito por aquêle grupo do século II.

O problema, traduzido em têrmos modernos, para o círculo dos Cipiões era o seguinte: onde poderiam êles encontrar uma base racional e científica para sua atividade como pessoas humanas e como cidadãos? De que forma poderiam aplicar concretamente os elementos valiosos da cultura grega à situação histórica em que êles viviam? Já não eram religiosos no sentido antigo da palavra; já não aceitavam sem crítica a religiãõ nacional, embora a reverenciassem externamente; nem tampouco aceitavam sem mais nem menos a tradiçãõ dos antepassados, mas antes queriam integrá-la num sistema racional. Eram racionalistas à procura de uma fórmula conciliadora. Para êles, a questão importante era a de achar uma ética racional, capaz de orientá-los nas suas relações com tôdas as pessoas humanas: com os pais, os amigos, os concidadãos, os aliados, e até com os inimigos. Começavam a interessar-se pelos fundamentos teóricos da organizaçãõ política da **res publica**; começavam a tornar-se conscientes da missãõ histórica do povo romano; sentiam-se orgulhosos por possuírem um Estado, que funcionava tão maravilhosamente, e por serem os senhores incontestáveis do mundo. Não só orgulhosos, como também responsáveis pela conservaçãõ e pela consolidaçãõ dos resultados obtidos. O amor da pátria levava-os a recorrer à cultura grega para pôr a salvo a grande herança do passado. As conquistas do gênio grego podiam prestar um serviço muito útil para proteger e le-

igitimar as conquistas do gênio romano. Foi assim que nasceu um nôvo humanismo em Roma, um humanismo fiel aos valores essenciais do patrimônio nacional e, ao mesmo tempo, bastante largo para se abrir às contribuições culturais dos gregos.

Empreguei o têrmo humanismo, um têrmo que havia de marcar época, com uma história muito longa; um têrmo suscetível de diversas renascenças e várias reinterpretações; um têrmo, afinal, que remonta, em última análise, ao círculo dos Cipiões. E' verdade que o substantivo **humanitas** ocorre, para nós, pela primeira vez em Cícero e em Varrão, seu contemporâneo (26), mas o emprêgo do adjetivo **humanus**, encontrado já na comédia como conceito cultural, garante-nos que a palavra ciceroniana ou varroniana já remonta ao século II antes de Cristo. Mesmo que o substantivo **humanitas** seja um neologismo inventado por Cícero ou Varrão, a atitude mental expressa por êle é bem característica do círculo dos Cipiões.

Todo o mundo conhece o verso afamado que se encontra numa comédia de Terêncio: **Homo sum: humani nihil a me alienum puto** (27). No contexto, é uma frase banal, que não tem nada de extraordinário. Dois velhos, Cremes e Menedemo, estão conversando. Cremes é muito curioso, até mesmo indiscreto; Menedemo, chamando-o à ordem, pergunta-lhe:

“Você tem tanto lazer que se interessa pelas coisas da vida alheia, que nada lhe tocam?”

ao que o outro responde:

“Sou homem: tôdas as coisas humanas são de meu interêsse”.

Mas já na Antigüidade, esta frase de Terêncio ficou com um significado muito mais profundo, chegando a exprimir o dever de solidariedade humana: todos os homens devem sentir-se solidários uns com os outros (28). Ou na linguagem de Cícero:

“Tudo o que nasce na terra é criado para uso dos homens, e os homens nasceram para se auxiliarem mutuamente” (29).

(26). — Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XIII 17, 3: Sic igitur eo verbo veteres esse usos, et cum primis M. Varronem Marcumque Tullium, omnes ferme libri declarant.

(27). — Terentius, *Heautontimoroumenos*, 77.

(28). — Cf. Cícero, *De Legibus*, I 33; Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 95, 53; Juvenalis, *Satirae*, XV 140-142; etc.

(29). — Cícero, *De Officiis*, I 30.

Não foi fora de propósito a menção do poeta Terêncio. Por duas razões êle quadra com o nosso assunto. Em primeiro lugar, Terêncio, apesar da sua origem muito humilde, foi grande amigo dos Cipiões; circulavam boatos em Roma de que seus protetores o ajudavam a escrever as comédias (30), acusação a que o próprio poeta respondeu no prólogo de uma das suas peças:

“Más línguas afirmam que pessoas da alta nobreza me ajudam a escrever estas peças; o que êles julgam um grave vitupério, eu o considero como título de honra: para mim, nada mais honroso do que agradar àquêles que sempre agradaram ao povo romano e sempre por êle se empenharam na guerra e na paz” (31).

Como se vê, Terêncio não refuta os maldizentes, mas até dá ensejo de lhes fortalecer a opinião, talvez por saber que tal opinião não era nada desagradável aos Cipiões.

Em segundo lugar, Terêncio, poeta delicado e elegante, muito avêso às grosserias de um Plauto, mas espírito aristocrático, apesar de ter nascido escravo, e por isso mesmo figura indicada para granjear a simpatia dos Cipiões ou, talvez melhor, uma criação feita por êles — êsse Terêncio procurava os modelos das suas comédias no poeta ático Menandro, de modo a ser chamado por Júlio César de *dimidiatus Menander* (32). Ora, Menandro passa pelo exemplo acabado do novo humanismo, muito embora a palavra *humanitas* seja genuinamente latina, não sendo a tradução de um vocábulo grego (33), a atitude mental indicada por ela não é uma invenção romana, e sim grega, digámos mais especificamente ática que remonta ao século IV antes de Cristo. E' uma espécie de humanismo helenístico, e não helênico no sentido clássico da palavra; se bem que suas raízes históricas se alonguem ao século de Péricles, a *humanitas* só chegou à sua fase adulta e a uma existência inconfundível na época helenística. O conceito de *humanitas* não foi elaborado por um grande filósofo, mas parece que foi o produto da burguesia ateniense do século IV, aquela burguesia que, no dizer de Bruno Snell (34),

---

(30). — Cícero, *Ad Atticum*, VII 3, 10; Suetonius, *Vita Terentii* (in medio).

(31). — Terentius, *Adelphoe*, Prologus, 15-21.

(32). — Suetonius, *Vita Terentii* (in fine).

(33). — Nem do verbo *anthropeusthai* (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X 8, 6) nem do substantivo *anthropismós* (Diógenes Laertius, *Vitae*, II 70).

(34). — Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, Claassen, 1955, pág. 341.

“foi a sociedade mais distinta e mais fina que jamais existiu na Europa”.

Esta sociedade já não constituía uma entidade sacral, como o tinha sido a antiga **pólis**; o coletivismo antigo, sempre menos saliente na Grécia, do que em Roma, tinha cedido lugar a um tipo de individualismo, que não hesitava em submeter as antigas tradições a um exame livre e racional. Em suma, uma situação análoga à que havia de originar-se em Roma dois séculos depois.

O melhor retrato daquela sociedade ática foi-nos dado pelo poeta Menandro (342-293), para nós o representante principal da chamada Comédia Nova; dêle possuímos ainda umas seis ou sete comédias mais ou menos completas, além de inúmeros fragmentos, os quais, se não nos permitem uma reconstrução exata das suas peças, ao menos nos deixam ver o clima espiritual em que viveu. Não podemos dar aqui uma análise das suas peças nem expor os diversos aspectos da sua **humanitas**; basta o que já dissemos a respeito de Terêncio, seu imitador romano, que era um **Menander dimidiatus**. Só queremos citar aqui uma sentença famosa de Menandro:

“Que ser tão encantador é o homem, quando deveras é homem!” (35).

A frase de Menandro, embora tenha possivelmente um sentido irônico em dada situação cômica, que já não podemos averiguar, é tão significativa do humanismo ático como a frase terenciana **Homo sum** é característica do humanismo romano no círculo dos Cipiões. A dignidade e a nobreza do homem, enquanto homem, tornam-se princípios fundamentais, que devem presidir e orientar tôda a atividade humana. Êste humanismo, primeiro apregoadado por poetas e ensaístas, mais tarde seria elaborado pelos filósofos, por Epicuro já desde o início e pela Estoa algum tempo depois, na medida em que esta escola se ia livrando das influências cínicas da primeira hora (36).

Mas, depois desta divagação sôbre as raízes históricas da **humanitas** romana, voltemos ao nosso assunto e procuremos esclarecer em que ela consistia. Que é **humanitas**? A respeito desta palavra existiam certos mal-entendidos já na época de Aulo Gélio, autor latino que viveu e escreveu no século II depois de Cristo. Diz êle:

(35). — Menander, *The Principal Fragments*, ed. Fr. g. Allinson (in *The Loeb Classical Library*), pág. 530 (= fragm. 761 da ed. Kock).

(36). — Cf. C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, Vol. III, nr. 812a (Leiden, 1959).

“Os que forjaram as palavras latinas, empregando-as corretamente, não entenderam por **humanitas**, diferentemente do que hoje se julga em geral, o que os gregos chamam de **philanthropia**..., mas êles inventaram a palavra **humanitas** para indicar o que os gregos chamam de **paidéia**” (37).

Gélio peca por um excesso de zêlo: o que diz está errado não tanto pelo que afirma, como pelo que nega. Há numerosíssimos textos de Cícero e de outros bons autores latinos em que a palavra **humanitas** tem indubitavelmente o significado de “benévolo, complacente” (38). †

O próprio Aulo Gélio dá esta definição da palavra **philanthropia** = **humanista**:

“uma disposição benévola e complacente para com tôdas as pessoas humanas sem distinção” (39).

Logo se vê que o têrmo moderno “filantropia” não é o equivalente exato do seu precursor grego: não que a palavra grega seja incompatível com os chamados atos de filantropia na acepção moderna, tais como dar esmolas, praticar obras de caridade (40); pelo contrário, a palavra, forjada pelas altas camadas da sociedade, trai algo de condescendente para com os inferiores. Assim mesmo, o têrmo grego “**philanthropia**”, tal como é interpretado por Aulo Gélio e muitos outros autores, abrange muito mais: significa uma atitude de respeito, respeito de todos por todos, sem distinção; designa uma atitude de compreensão, de benevolência e de clemência; denota uma disposição para se transportar na mentalidade de outros indivíduos e povos, tendendo a apagar as divisas que existem entre cidadãos e estrangeiros, livres e escravos, ricos e pobres, homens e mulheres. Tudo isso, pelo menos, em

(37). — Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XIII 17: Qui verba latina fecerunt quique iis probe usi sunt “*humanitatem*” non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis “*philanthropia*” dicitur et significat dexteritatem quandam benevolentiamque erga omnes homines promiscam; sed “*humanitatem*” appellaverunt id propemodum, quod Graeci “*paideian*” vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus; quas qui sinceriter cupiunt appetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est, idcircoque *humanitas* appellata est.

(38). — Cf. Cícero, ad *Familiares*, XIII 24, 2; *Pro Murena*, 66; ad *Familiares*, IV 13, 2; etc.

(39). — Aulus Gellius, *loc. cit.*: *dexteritatem* quandam benevolentiamque erga omnes homines promiscam.

(40). — Em inscrições, a palavra “*philanthropia*” tem às vêzes o significado de “favor”; a palavra “*philanthropion*” significa “presente, gorjeta”, cf. Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon*.

tese ou, se quiserdes, em teoria; pois sabemos que a Antigüidade clássica nunca se empenhou seriamente em criar uma sociedade igualitária. Jamais tentou tirar as derradeiras conseqüências políticas e sociais dos princípios humanitários. Mas no plano ético, a **humanitas** acabou por produzir frutos dos melhores: embora sempre contrariada por interesses opostos e pelo egoísmo próprio da espécie humana, a **humanitas** concorreu efetivamente para se irem humanizando as relações entre senhores e escravos, romanos e bárbaros, homens e mulheres. A **humanitas**, nesta acepção do termo, significa a atenuação do rigor absolutista dos tempos primitivos, em que o homem não devia sua dignidade ao fato de ser homem, mas ao lugar que ocupava dentro de uma sociedade rigorosamente hierárquica, e às obras meritórias que realizava para o bem dessa sociedade. Devido à **humanitas**, os romanos tornaram-se mais “relativistas” nas suas relações inter-humanas, começando a abrir-se aos valores autênticos que outras pessoas tinham, prescindindo-se da sua posição social ou da sua nacionalidade. **Humanitas** é, portanto, abertura mental e relativismo nas relações inter-humanas. Relativismo, mais uma vez, não igualitarismo nem democracia no sentido moderno da palavra; a **humanitas** nunca trai sua origem aristocrática. Não é um movimento revolucionário capaz de empolgar as massas, mas sim uma espécie de rearmamento moral, ética humanitária de pessoas bem instaladas na vida. Não é um programa social ou político, e sim uma obrigação moral do indivíduo. Muitas vezes vai misturada com sentimentos de profunda melancolia, quando se vê a discrepância entre o ideal e a realidade, entre a teoria e a prática, entre as possibilidades humanas e aquilo que o homem é na realidade concreta. “Que ser encantador é o homem, quando deveras é homem!”...

No dizer de Gélio, **humanitas** significava para os forjadores dessa palavra **eruditionem institutionemque in bonas artes** (41), isto é, “cultura e iniciação nas boas artes”, sendo a tradução do termo grego *paidéia*. Outra vez topamos numa palavra riquíssima em conotações: a **paidéia**, palavra magistralmente comentada por dois filólogos modernos, o alemão Werner Jaeger e o francês Henri Marrou (42). São numerosos os textos

---

(41). — Aulus Gellius, loc. cit.

(42). — W. Jaeger, *Paidéia, Die Formung des griechischen Menschen* (obra em 3 vols. traduzida para diversas línguas), e H. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité* (obra publicada pela primeira vez em 1948 e, depois, várias vezes reeditada).

de Cícero, em que a palavra latina **humanitas**, de fato, tem esse significado (43). Que quer dizer **paidéia**? Traduzido ao pé da letra, o vocábulo significa “educação”, indicando o conjunto de cuidados e medidas de que uma criança necessita para poder chegar ao estado de homem adulto; abrange não só os aspectos físicos, mas também os aspectos intelectuais, morais e estéticos da educação. No decurso dos séculos, êstes vêm a prevalecer sôbre o aspecto físico. Com o tempo, a palavra **paidéia** vai adquirindo a significação de “educação superior, educação intelectual e cultural”, bem como o resultado da mesma: “cultura”. A época helenística chega a agrupar as artes e as ciências reputadas úteis ou necessárias para a aquisição de uma cultura superior num sistema educacional mais ou menos fixo, a chamada *ἑγκύκλιος παιδεία*, cujo eqüivalente em latim é a expressão bem conhecida **artes liberales**, as “artes liberais”. Eis, de modo bastante sumário e com preterição de inúmeros pormenores, o conteúdo da palavra **paidéia** na época de que nos ocupamos aqui.

Só quero chamar vossa atenção para duas ou três questões diretamente relacionadas com o nosso assunto. A *ἑγκύκλιος παιδεία*, diferentemente do que nos poderia sugerir o térmo “enciclopédia”, não visa uma formação “enciclopédica” do aluno; esta evolução semântica da palavra é bastante recente. Por outro lado, nem tampouco designa uma educação especializada: a **paidéia**, como a **humanitas**, tem em vista a formação do homem enquanto homem, não considerado (pelo menos, em tese) em função da sua futura profissão especial. E finalmente, a **paidéia**, como bem exprime o térmo latino **artes liberales**, pressupõe um certo grau de estudo desinteressado, não utilitário: é-lhe fundamental uma certa curiosidade intelectual pelo mero prazer de saber. Tudo isso foi revolucionário em Roma, muito mais em Roma do que o fôra antigamente na Grécia, onde a **paidéia** era o resultado de uma longa tradição cultural. O “interêsse desinteressado” pelas coisas (perdoai-me o *δξύμωρον*) era coisa praticamente desconhecida dos romanos com seu espírito pragmático e empírico; o que para êles tinha importância era a aplicação de conhecimentos práticos à realidade concreta, no setor da política, estratégia, direito, economia, engenharia, etc. Com a **humanitas**, Roma foi-se abrindo às possibilidades dadas por uma cultura superior, chegando a des-

(43). — Cf. Cícero, *De Oratore*, I 71; *Pro Caelio*, 24; *De Oratore*, II 72; Varro (ap. Aulus Gellius, loc. cit.): *Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus...*

descobrir terras até então incógnitas: a filosofia, a poesia, as artes, as ciências; destarte Roma foi descobrindo também o valor do **otium**, isto é, de uma vida que não se esgota em atividades em prol de um bem imediato da sociedade ou da família, o que chegou a dar ao indivíduo mais uma possibilidade de se desenvolver autônomo. Encarada assim, a **humanitas** significa para os romanos a valorização positiva do **otium**, do lazer, bem como dos estudos desinteressados e das ocupações culturais não diretamente utilitárias. Mas cumpre reconhecermos que os romanos, muito menos especulativos e teóricos do que os gregos, sempre se mostravam um pouco ralados de remorsos quando deviam legitimar o ócio, e que jamais se sentiam à vontade com especulações abstratas e abstrusas, em que os gregos tanto se deleitavam. Também eram para eles as belas artes mais um instrumento de ornamentar a vida do que uma expressão necessária e espontânea de profundas forças vitais. O romano, mesmo professando o ideal da **humanitas**, não se metamorfoseou num grego: a natureza é mais forte do que a doutrina.

A interpretação da palavra **humanitas**, tal como é dada por Aulo Gélío, precisa ainda ser completada. Não abrange apenas, para os Cipiões e para Cícero, os conceitos gregos de “*philanthropia*” e de “*paidéia*”, mas envolve mais uma coisa que não está explícita nos dois conceitos anteriores, embora lhes seja afim. Esta conotação é “graça, elegância”, tanto exterior como interior, e dela encontramos em Cícero vários exemplos, sobretudo quando a palavra **humanitas** vem acompanhada de **lepos**, **sal**, **urbanitas**, **suavitas**, etc. (44). O aspecto exterior da **humanitas** é “elegância (45), requinte no traje, nos costumes, na cozinha”, etc.; como tal, a palavra designa “ter boas maneiras, ser urbano, ter mundo”, tudo isto em oposição à vida rústica, agreste, áspera e pouco delicada dos tempos primitivos. O aspecto interior da mesma qualidade é mais importante ainda: designa “graça delicada”, ou mais intimamente:

(44). — Cf. Cícero, *De Legibus*, III 1; *Tusc. Disp.*, V 55; III 64; *De Oratore*, I 27; II 40; II 270.

(45). — Cf. Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XI 2, 1-3: “*Elegans*” homo non dicebatur cum laude; sed id fere verbum ad aetatem M. Catonis vitii, non laudis fuit. Est namque hoc animadvertere, quum in quibusdam aliis, tum in libro Catonis, qui inscriptus est “*Carmen de Moribus*”. Ex quo libro verba haec sunt: “*Avaritiam omnia vitia habere putabant; sumptuosus, cupidus, elegans, vitiosus, irritus qui habebatur, is audiebat avarus. Ex quibus verbis apparet “elegantem” dictum antiquitus, non ab ingenii elegantia, sed qui nimis lecto amoenoque cultu victuque esset. Postea “elegans” reprehendi quidem desiit, sed laude nulla dignabatur, nisi cuius elegantia erat moderatissima.*”

“ter o espírito livre, ter a ironia como atitude fundamental (46), ter isenção de ânimo, ter a faculdade de se distanciar de si próprio e da sua situação, mesmo que ela seja difícil ou penosa”.

A **humanitas**, nesta acepção do termo, opõe-se à **gravitas** romana, no que esta tem de pesado, opressivo, fechado e forçado. Humano foi Sócrates, quando, poucas horas antes de morrer, conseguiu conversar desembaraçadamente com os amigos sobre um assunto muito sério, mas sem perder um leve sorriso sempre presente nos seus lábios, bem perceptível ainda para os leitores do diálogo **Phaidon**. Esta ironia não exclui firmeza de propósito nem seriedade de intenção; a verdadeira **humanitas** é inconcebível sem aquelas grandes qualidades, mas ela exige também que o homem saiba ver-se a si próprio a uma certa distância, relativando-se a si mesmo e relativando os perigos que o ameaçam. Humano foi, portanto, Lélcio que não se envergonhava de brincar no círculo íntimo dos seus amigos (47); humano foi também Marco Crasso, quando, depois de uma conversa muito séria com os amigos acerca da situação deplorável do Estado, conseguiu afastar-se deliberadamente desse triste assunto e iniciar uma conversa alegre com seus amigos (48).

Resumindo, podemos dizer que a **humanitas** ciceroniana, já preparada pelo círculo dos Cipiões, abrange a “paidéia”, a “philanthropia”, a urbanidade e a ironia. E’ talvez a última síntese cultural de que a Antigüidade clássica se sentiu capaz, uma síntese elaborada por e destinada a uma sociedade aristocrática, uma síntese humanista, não religiosa, como seria o caso da cultura do Baixo-Império, uma síntese, cujos elementos foram fornecidos pela Grécia, mas que encontraram um ambiente favorável em certos meios aristocráticos de Roma, desejosos de se integrar na longa tradição cultural da Grécia sem perderem o que reputavam de grande valor na sua própria tradição nacional. Mais uma vez: a **humanitas** foi um ideal, nunca completamente realizado, embora sinceramente ambicionado por uma elite. A imensa maioria dos gregos, que se estabeleciam em Roma, pouco se incomodavam com aspirações desta ordem, e a imensa maioria dos romanos, que se iam helenizando, viam no **Greek way of life** coisas bem diferentes. Não precisamos

(46). — Cf. Cícero, *Academ.*, II 15; *De Oratore*, II 270; *Brutus*, 299.

(47). — Cf. Horatius, *Satirae*, II 1, 72 (com o comentário do chamado Pseudo-Acron).

(48). — Cf. Cícero, *De Oratore*, I 27.

ser Catões para perceber os perigos inerentes ao helenismo. Para muitos, helenismo queria dizer apenas individualismo desenfreado, o abandono da antiga **fides**, da **pietas**, da **verecundia** e de tantas outras virtudes nacionais; significava conforto material, luxo e voluptuosidade. Também não devemos esquecer que um dos ingredientes da **humanitas** romana, a **paidéia**, naquela fase da cultura clássica apresentava vários defeitos muito graves: enciclopedismo, epigonismo, verbalismo, ceticismo, além de desconhecer quase totalmente a necessidade de progredir. Foi uma circunstância trágica que, quando Roma entrou em contacto com o mundo helenístico, este mundo já estivesse em plena decadência, apresentando muitos sintomas de cansaço e havendo de rejuvenescer só alguns séculos depois. Seja isso como fôr, devemos reconhecer que a **humanitas** foi uma nobre aspiração do mundo clássico, talvez o único ideal possível na contextura cultural da época.

Dois gregos, ambos amigos íntimos do círculo dos Cipiões, estão inseparavelmente ligados ao surto da **humanitas** entre os romanos. Estes dois gregos são o historiador Políbio e o filósofo Panécio.

Em 168, Paulo Emílio, o pai de Cipião-o-Moço, derrotou Perseu, o rei da Macedônia, na batalha de Pidna. Desta vitória o general triunfante levou para Roma uma prêsca de guerra, como jamais a tinha visto a cidade (49). Ele mesmo nada quis do imenso despêjo, só que reservou para si a rica biblioteca do rei Perseu, pondo-a ao dispor dos seus filhos (50), a quem queria dar uma educação primorosa (51). Além dessa biblioteca, levou para Roma outra coisa mais preciosa ainda: Políbio, o filho de Licortas, um dos mil reféns que a Confederação Acaica, comprometida que estava na guerra macedônica, tinha que entregar aos romanos. Muitos dêles ficaram internados em diversas cidades da Itália, mas Políbio, homem de grande cultura, obteve a licença de permanecer em Roma, onde se tornou grande amigo dos filhos de Paulo Emílio, sobretudo de Cipião, o futuro destruidor de Cartago. O próprio Políbio conta num dos seus livros como se iniciou entre êles uma amizade firme e duradoura (52). Depois de uma estada de dezesseis anos em Roma, pôde repatriar-se juntamente com os demais reféns que ainda viviam (53). Isso se

(49). — Plutarchus, *Aemilius Paulus*, 38, 1; cf. Titus Livius, XL 40.

(50). — Plutarchus, *ibidem*, 28, 8.

(51). — Plutarchus, *ibidem*, 6, 6-7.

(52). — Polybius, *Historiae*, XXXII 9-10.

(53). — Plutarchus, *Cato Maior*, 9, 2-4.

deu por volta de 150. Pouco tempo depois, durante a Terceira Guerra Púnica, Políbio foi nomeado comandante de uma esquadra romana para explorar a costa da África (54) e assistiu à destruição de Cartago. Mais tarde, fêz parte de uma embaixada de dez pessoas com o fim de induzir os gregos a submeterem-se voluntariamente a Roma (55). Em 133, assistiu à destruição de Numância, o último reduto sério da oposição ibérica aos romanos (56). Em geral, viajou muito: como historiador fazia questão de conhecer pessoalmente os lugares, onde se deram os grandes acontecimentos da época.

Essa amizade entre Políbio e Cipião é uma das mais nobres e fecundas da Antigüidade clássica. Tinha sua origem, por um lado, na grande admiração que o jovem romano tinha pela vasta cultura do grego; por outro lado, na compreensão discreta e delicada das grandes capacidades assimiladoras do jovem Cipião. Com o tempo, foi-se transformando e sublimando para vir a ser um verdadeiro diálogo entre duas pessoas, cada uma das quais tinha um **background** bem diferente, mas ambas empenhadas em buscar uma fórmula humanista adequada às circunstâncias da época. Do mesmo modo que Cipião e seus amigos se foram abrindo a um helenismo nobre e elevado, assim Políbio tornou-se admirador sincero da vida romana. Êste, graças à sua experiência prática de Roma nos seus representantes mais ilustres, ficou com uma perspectiva muito mais ampla do processo histórico. Nêle encontramos, pela primeira vez, uma tentativa de dar uma visão panorâmica da História, digamos, de dar uma História Universal. Até a guerra macedônica, a História poderia parecer um aglomerado confuso e caótico de diversas histórias particulares; agora, tôdas essas histórias particulares tendem a convergir para uma unidade orgânica (57); tôdas elas são, por assim dizer, rios caprichosos que acabam por desembocar no grande mar romano. Sem ser estóico no sentido próprio da palavra, Políbio mostra algumas influências do Pórtico, como numa fase anterior da sua vida se deixara influenciar pela escola peripatética, à qual devia, sem dúvida, a orientação positiva do seu espírito.

Qual é a explicação de se unificar o mundo mediterrâneo, unificação que o autor chama "a maravilha dos nossos tem-

(54). — Plinius, *Nat. Hist.*, V 1.

(55). — Polybius, *Historiae*, XL 10.

(56). — Guerra descrita por Políbio numa obra avulsa, cf. Cícero, *Ad Familiares*, V 12, 2.

(57). — Polybius, *Historiae*, I 1-2.

pos"? (58). Para explicar o fato, Políbio não recorre à Providência: não era religioso, considerando a religião como um instrumento para refrear as massas (59); nem tampouco refugia-se no acaso, que lhe parece uma explicação muito barata (60). Políbio é racionalista e, como tal, busca uma explicação racional do processo histórico. Se, às vezes, admite a atuação do Fado (61), no mais das vezes procura leis e causas determinantes, ao alcance do espírito humano. A grandeza de Roma explica-se por certos fatores físicos, tais como a situação geográfica, o clima, a densidade da população, etc., mas muito mais ainda por certos fatores morais e culturais, tais como a prudente organização política (62) (uma mistura de elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos) e, além disso, sua excelente organização militar. Graças a esses fatores, Roma liquidou o poder êmulo de Cartago e conseguiu a hegemonia sobre o mundo mediterrâneo. Mas também o Império Romano, como tôdas as coisas humanas, está sujeito à lei universal da corrupção. Políbio julga-se capaz de prever as catástrofes internas que ameaçam a cidade. Torna-o melancólico a contemplação das vicissitudes humanas: também Roma está fadada a ouvir, um dia, a sentença de maldição profetizada contra ela por um soberbo vencedor (63).

Outro amigo dos Cipiões foi o filósofo estóico Panécio, natural da ilha de Rodas. Não sabemos ao certo quando se estabeleceu em Roma, mas o fato deve ter sucedido alguns anos antes de 140, ano em que foi convidado por Cipião a acompanhá-lo numa viagem pelo Oriente (64). Muito provavelmente, demorou-se ainda uns oito anos em Roma, onde Rutílio Ruffo foi seu aluno (65). Por volta de 130, estabeleceu-se definitivamente em Atenas, onde sucedeu a Antípatro como chefe da escola estóica. Faleceu pouco tempo antes de 110.

Não possuímos obra alguma de Panécio, nem sequer em estado mutilado. Cícero e Aulo Gélio dão-nos os principais

(58). — Polybius, *ibidem*, I 4, 1. (Τὸ ταυμασιον τον κατεμας κairan).

(59). — Polybius, *ibidem*, VI 56, 6.

(60). — Polybius, *ibidem*, II 38, 5.

(61). — Cf. J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians*, New York, 1958, págs. 200-204 (influência de um tratado sobre o acaso, escrito por Demétrio de Falero).

(62). — Polybius, *Historiae*, VI (passim).

(63). — Polybius, *ibidem*, XXXIX 3, 6-7.

(64). — Cf. Plutarchus, *Reg. et Imp. Apopht.*, 13-14; *Max. cum Princ.*, 1; Cícero, *Lucullus*, 5.

(65). — Cf. Cícero, *De Officiis*, III 10; *Brutus*, 113-114; também Lélio, Cipião-o-Moço, Tuberão e outros romanos são incluídos por Cícero entre os alunos de Panécio.

fragmentos (em tradução latina) da obra paneciana, que chegaram aos nossos dias (66). Para a reconstrução das suas idéias, dependemos, portanto, de referências encontradas em autores posteriores. O que podemos deduzir dessas referências é que Panécio tinha um espírito congenial à índole romana. Não era estóico dogmático, mas muito liberal, quase eclético, prestando muita atenção às obras de Platão e de Aristóteles (67). Não apreciava muito as discussões, tão em voga entre os fundadores da escola estóica, a respeito de questões abstrusas (por exemplo, as conflagrações periódicas do universo) nem as argumentações estéreis (por exemplo, “todos os pecados são iguais”); tratava preferivelmente de assuntos de interesse mais imediato, problemas práticos no terreno da ética, afastando-se não só de certas posições cínicas como também do espírito erístico próprio da escola estóica. Cícero atribuiu-lhe um tratado sobre a magistratura, obra completamente desconhecida para nós (68). Sabemos que êle se interessava por questões políticas, assistindo com muito prazer às discussões a êsse respeito entre Cipião e Políbio (69). Assim mesmo a política, no sentido técnico ou histórico da palavra, não era o terreno da sua predileção: o que, para êle, era um assunto de importância primordial era o problema moral, tanto na vida particular como na vida pública, por exemplo, o problema de uma guerra justa e a obrigação dos beligerantes de tratar o inimigo com humanidade e de poupar os derrotados (70). Sua obra principal foi *περὶ καθήκοντος*, imitada por Cícero no seu *De Officiis* (71); tratava das diversas obrigações humanas e dos conflitos possíveis entre o bem e o útil. Encontramos em Cícero um passo paneciano, que é bem característico do helenismo romanizado:

“Devemos evitar dois erros: um consiste em dar nossa adesão moral a princípios desconhecidos como se êles nos fôsem conhecidos; o outro é gastarmos muita energia

(66). — Cf. M. van Straaten, Panétius. Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments, Amsterdam, 1946.

(67). — Cf. Cícero, *De Finibus*, IV 79: *Quam illorum (sc. Stoicorum) tristiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitem sententiarum nec disse-rendi spinas probavit fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.*

(68). — Cícero, *De Legibus*, III 13-14.

(69). — Cícero, *De Republica*, I 34.

(70). — Cícero, *De Officiis*, I 34-35.

(71). — Cícero, *ibidem*, III 7-10; *Ad Atticum*, XVI 11, 4; cf. Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XIII 28, 1.

e muito esforço em problemas obscuros, difíceis e desnecessários” (72).

Tais sentenças devem ter agradado ao espírito pragmático do povo romano. Com efeito, Panécio não foi um daqueles filósofos a quem Cícero dá o nome depreciativo de *isti in angulis* (73).

Políbio e Panécio são dois elos importantíssimos na história da helenização de Roma. Ambos apreciam positivamente os romanos; ambos são apreciados por êles; ambos desempenham um papel de destaque como intermediários entre duas culturas; ambos dão muito e recebem não menos. Um torna os romanos conscientes da sua missão histórica, e o outro proporciona-lhes uma base racional à ação, uma base que não destrói a moralidade romana dos tempos primitivos, mas tenta fundamentá-la nos princípios racionais de uma época esclarecida.

Não podemos acompanhar a helenização de Roma nas fases ulteriores. Só podemos dizer que Roma, apesar de receber durante muitos séculos grandes massas de gregos e levantinos helenizados, apesar do grande número de grecômanos, nunca chegou a ser uma cidade completamente grega. A *romanitas*, embora modificada pelo contacto intenso com o helenismo, evidenciou-se uma fôrça vital, manifestando-se ainda nos séculos do Baixo-Império. Para a grande maioria dos romanos cultos, o helenismo continuava algo de ambivalente. Se, por um lado, reconheciam a superioridade dos gregos nas artes, na ciência, na filosofia e veneravam a Grécia como o berço da alta cultura humana (74), por outro lado, repugnava-lhes naquele povo a leviandade (75), a falta de honestidade (76), a vadiagem (77), a jactância e a mentira (78) e o espírito sofístico e capcioso (79). Ambivalência que os levava a fazer uma distinção entre os gregos briosos e independentes de outrora e os gregos servis e bajuladores da sua época. “Poupo os vivos por causa dos mortos”, disse Sula aos atenienses, quando êstes se mostravam arrependidos de terem ajudado a Mitridates (80). Com

(72). — Cícero, *De Officiis*, I 18-19.

(73). — Cícero, *De Republica*, I 2.

(74). — Cícero, *Pro Flacco*, 62-63; cf. Plinius, *Epistulae*, VIII 34.

(75). — Cícero, *Pro Flacco*, 24; *Pro Ligario*, 11; *De Prov. Consul.*, 15; etc.

(76). — Cf. o provérbio: *Impostor et Graecus est, Hieronymus, Epist.* 38, 5; *fide graeca mercari*, Plautus, *Asinaria*, 199; etc.

(77). — Cf. Cícero, *Orator*, 108 (*in graeco otio*); *De Oratore*, III 131.

(78). — Cf. Juvenalis, *Satirae*, X 174 (*Graecia mendax*); cf. Sallustius, *Cat. Coniur.*, 8, 1-4.

(79). — Cícero, *De Oratore*, I 47; Seneca, *De Beneficiis*, I 4, 1; *De Brevitate Vitae*, 13, 2; etc.

(80). — Plutarchus, *Sulla*, 14, 8.

feito, o contacto com os gregos resultava, para os romanos, muitas vêzes numa tremenda decepção: os atenienses e os macedônios da sua época já não eram o que tinham sido em tempos anteriores, mas eram uma gentilha amontoada de elementos inferiores, um populacho orientalizado, sem honra, sem brio, sem fibra, sem caráter (81).

Aos olhos de Cícero, grande admirador da cultura grega, a Grécia estava doente e em plena decadência (82). Êle aconselha ao seu irmão que não se fie nos gregos senão em poucos e muito bem selecionados, que sejam dignos da antiga Grécia (83). Até chega a dizer que os romanos são superiores aos gregos: seus costumes e instituições, tanto na vida particular como na vida pública, são incomparavelmente melhores, e tudo o que tomaram emprestado da Grécia foi levado por êles a tal ponto de perfeição que os gregos nunca souberam atingir. Tudo quanto lhes parecesse valer a pena, apres-sa-se em acrescentar... (84).

E Virgílio, que tanto deve a Homero e aos poetas gregos da época alexandrina, um espírito tão profundamente imbuído de idéias helênicas, uma alma tão sensível à beleza das perfeitas formas clássicas, — Virgílio mostra a mesma reserva em relação aos gregos. Não só pelo fato de serem os troianos as vítimas de uma guerra com os gregos. Percebe-se, na obra virgiliana, uma incompatibilidade psicológica e moral com o gênio grego. Sinão é o protótipo da perfídia grega: **et crimine ab uno disce omnes** (85); também Ulisses, o herói versátil e inventivo de Homero, não encontra graça aos olhos de poeta romano: é ardiloso, vingativo, sem nenhum escrúpulo de ordem moral. O **pious Aeneas**, apesar de ter pouco jeito, apesar de ter pouca individualidade em comparação com os heróis homéricos, mas um herói piedoso, justo, fiel, pudico e casto, um herói que encara sua existência em função de um ideal coletivo, — êsse Enéias é o grande modelo que Virgílio apresenta aos seus contemporâneos. **Timeo Danaos et dona ferentes** (86).

#### JOSE' VAN DEN BESSELAAR

Da Universidade Católica de Nimega (Holanda)

(81). — Tacitus, *Annales*, II 55; Livius, *Ab Urbe Condita*, XXXVIII 17, 11.

(82). — Cícero, *Tusc. Disp.*, II 5.

(83). — Cícero, *Ad Quintum Fratrem*, I 2, 4.

(84). — Cícero, *Tusc. Disp.*, I 1: *Sed meum semper iudicium fuit, omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos, aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent in quibus elaborarent.*

(85). — Vergilius, *Aeneis*, II 64-65.

(86). — Vergilius, *ibidem*, 48.