



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE LITERATURA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**STEFANIE CAVALCANTI DE LIMA SILVA**

**A IRA NA *HECYRA* DE TERÊNCIO**

**FORTALEZA  
2018**

STEFANIE CAVALCANTI DE LIMA SILVA

A IRA NA *HECYRA* DE TERÊNCIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Literatura Comparada

Orientador: Prof. Francisco Edi de Oliveira Sousa

Fortaleza  
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- S583i Silva, Stefanie Cavalcanti de Lima.  
A ira na Hecyra de Terêncio / Stefanie Cavalcanti de Lima Silva. – 2018.  
81 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. Francisco Edi de Oliveira Sousa.
1. Comédia Latina. 2. Terêncio. 3. Hecyra. 4. Teoria das paixões. 5. Ira. I. Título.

CDD 400

---

STEFANIE CAVALCANTI DE LIMA SILVA

A IRA NA *HECYRA* DE TERÊNCIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Literatura Comparada

Orientador: Prof. Francisco Edi de Oliveira Sousa

Defesa em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Professor Doutor Francisco Edi de Oliveira Sousa  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Professora Doutora Ana Maria César Pompeu  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Professor Doutor José Eduardo S. Lohner  
Universidade de São Paulo (USP)

*Dedico este trabalho ao meu filho, Heitor, pelos momentos preciosos que perdi ao lado dele para a realização deste mestrado.*

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a Deus, pois sem a infinita misericórdia d'Ele eu não estaria aqui.

Aos meus pais, Sandra e Eliel, por terem feito tudo o que podiam para que eu tivesse acesso à educação e por sempre acreditarem em mim.

Ao meu esposo, Jonatan, por nunca me deixar desistir, por suportar todo o meu stress e ansiedade com amor e uma dose extra de paciência.

Ao meu filho, Heitor, o grande amor da minha vida, por encher meus dias de alegria e, mesmo sem saber, me dar as forças necessárias para seguir em frente.

Às minhas irmãs, Cristiely e Bárbara, e à minha segunda mãe Cristina, por comemorarem ao meu lado cada conquista, sem vocês eu não estou completa.

Ao meu orientador, professor Edi, pela total dedicação e ajuda e, principalmente, por acreditar, às vezes mais do que eu mesma, na minha capacidade de realizar essa pesquisa.

Aos companheiros e amigos do “PPGLET”, nas pessoas de Alisson, Bárbara, Elayne, Fernângela (que me convenceu a fazer um mestrado), Yorrana, Laila, Jivago, Matheus, Sávio e Raquel, sem vocês tudo seria muito mais difícil, vocês me ajudaram muito mais do que imaginam.

Aos professores doutores José Carlos e Ana Maria, pelas considerações e sugestões dadas no exame de qualificação que foram de grande valia para a conclusão dessa pesquisa.

Aos professores José Eduardo Lohner e Ana Maria pelas considerações feitas na defesa.

Aos secretários do Programa de Pós-Graduação em Letras, Diego e Victor, pelo excelente trabalho e ajuda, sempre tirando nossas dúvidas (até as mais bobas).

À Capes, agência de fomento, pelo incentivo financeiro que tornou possível a realização dessa pesquisa.

[...] *o mundo das paixões é o mundo do desequilíbrio.*

Raduan Nassar, *Lavoura Arcaica*, 1989, p.54.

## RESUMO

O presente trabalho propõe investigar a ira na *Hecyra* (160 a.C.) de Terêncio (185-159 a.C.) por meio de uma leitura estoica. A delimitação desse *corpus* de análise decorre da significativa recorrência na peça de um campo lexical atrelado à noção de ira (*ira*, *iniuria*, *iniquitas*), em especial em episódios que envolvem os *senes* Laques e Fidipo. Julgando possível examinar a presença da ira na *Hecyra* por um prisma estoico, nosso objetivo é analisar a peça à luz da teoria das paixões. Para atingir esse objetivo, elaboramos uma pesquisa bibliográfica e então estudamos textos filosóficos que discutam a teoria das paixões, principalmente à luz do estoicismo, em seguida aplicamos os resultados obtidos às hipóteses de nossa pesquisa e realizamos uma análise mais fundamentada do texto de Terêncio. Para desenvolver esta pesquisa, utilizamos como fundamentação teórica em especial obras filosóficas que discutam a teoria das paixões, sobretudo a ira, como *Rhetorica* e *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles, *Tusculanae disputationes*, de Cícero, e *De ira*, de Sêneca. Além de textos antigos, também utilizamos estudos modernos a respeito da teoria das paixões, como os de Martha C. Nussbaum e Margareth Graver. Na Introdução, comentamos a relação do teatro com a filosofia e como essa relação se dava desde Menandro, contextualizamos Terêncio e sua obra e discutimos a relação de seu teatro com a filosofia e sua presença no *Círculo dos Cipiões*; no capítulo seguinte, apresentamos a teoria das paixões e a concepção de ira nas escolas peripatética e estoica; no terceiro capítulo, analisamos a presença de um léxico vinculado à noção de ira na *Hecyra* à luz do estoicismo. Esperamos, ao fim desta investigação, descortinar um pouco mais o diálogo da literatura com a filosofia e o teatro de Terêncio, em particular a *Hecyra*.

**Palavras-chave:** Comédia latina. Terêncio. *Hecyra*. Teoria das paixões. Ira.

## ABSTRACT

The present work proposes to investigate anger in *Hecyra* (160 BC), play by Terence (185-159 BC), through a Stoic reading. The delimitation of analysis *corpus* stems from a significant recurrence of a lexical field linked to the anger notion (*ira, iniuria, iniquitas*) in the play, especially in episodes that involve the *senes* Laques and Fidipo. Judging the possibility to examine the presence of anger in *Hecyra* by a Stoic prism, our aim is to analyze the play in light of Theory of the Passions. To reach this goal, we elaborate a bibliographical research and then study philosophical texts that discuss the Theory of the Passions, mainly in the light of stoicism, then apply the results obtained to our research hypothesis and make a more reasoned analysis of Terence's text. To develop this research, we use as theoretical foundation, especially philosophical works, that discuss the Theory of Passions, especially Anger, such as *Rhetorica* and *Ethica Nicomachea*, by Aristotle, *Tusculanae disputationes*, by Cicero, and *De ira* by Seneca. In addition to ancient texts, we also use modern studies concerning the theory of passions, such as Martha C. Nussbaum and Margareth Graver. In the Introduction section, we comment on the relationship between theater and philosophy and how this relationship was given since Menander, we contextualize Terence and his work, discuss his theater relationship with philosophy, and his presence in the Scipionic Circle; in the following chapter, we present the theory of passions, the conception of anger in both peripatetic and stoic schools; in the third chapter, we analyze the presence of a lexicon linked to the notion of anger in *Hecyra* in the light of Stoicism. We hope, at the end of this investigation, to discover a little more on the dialogue of literature with philosophy and theater by Terence, in particular *Hecyra*.

Key-words: Latin comedy. Terence. *Hecyra*. Theory of the Passions. Anger.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	11
2 TEORIA DAS PAIXÕES: A IRA.....	28
2.1 Teoria das paixões .....	28
2.2 A ira .....	37
2.2.1 Peripatéticos.....	37
2.2.2 Estoicos.....	40
3 A IRA NA <i>HECYRA</i> .....	43
3.1 A ira na obra de Terêncio .....	43
3.1.1 <i>Andria</i> .....	43
3.1.2 <i>Heautontimorumenos</i> .....	45
3.1.3 <i>Eunuchus</i> .....	47
3.1.4 <i>Phormio</i> .....	48
3.1.5 <i>Adelphoe</i> .....	49
3.1.6 A ira entre pais e filhos: <i>iratus senex</i> .....	56
3.2 <i>Hecyra</i> .....	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	78

## 1 INTRODUÇÃO

“O coração do que tem discernimento adquire conhecimento; os ouvidos dos sábios saem à sua procura.”

(*Provérbios* 18.15)

O início de uma investigação literária é, na maioria das vezes, difícil; escolher uma obra, uma abordagem... requer muitas e atentas leituras. A investigação desenvolvida aqui, todavia, foi “escolhida” pelo próprio texto sem tantas dificuldades: na leitura da *Hecyra*, uma fala nos chamou atenção, a qual *a priori* não esperávamos encontrar em um texto da comédia; o escravo Parmenão, em um pequeno monólogo, discorre a respeito da ira e de seus diferentes tipos (*Hecyra* 306-313):

**Par.** haud quidem hercle: parvom; si vis vero veram rationem exsequi, non maxumas quae maxumae sunt interdum **irae** iniurias faciunt; nam saepe est quibus in rebus alius ne **iratus** quidemest, quom de eadem causast **iracundus** factus inimicissimus. pueri inter sese quam pro levibus noxiis **iras** gerunt quapropter? quia enim qui eos gubernat animus eum infirmum gerunt. itidem illae mulieres sunt ferme ut pueri levi sententia: fortasse unum aliquod verbum inter eas **iram** hanc concivisse.<sup>1</sup>

**Par.** Nada disso, palavra! Alguma coisa de pouca monta. Se queres adotar um raciocínio sensato, sempre te digo que não são as **zangas** maiores que forjam, às vezes, as maiores ofensas. Muitas vezes, são coisas com que um deles nem sequer se **irritou**: mas o outro, que é **irritável**, pela mesma razão se tornou pior inimigo. As crianças, umas com as outras, quantas **zangas** não arranjam – por umas culpas insignificantes! E por quê? Porque o cérebro que as governa não tem solidez. Pois o mesmo se passa com aquelas mulheres: são mais ou menos como crianças de fraco juízo. Se calhar, bastou uma palavra apenas, entre elas, para fomentar esta **desavença**.<sup>2</sup>

Na leitura do texto original, notamos uma repetição do vocábulo ira e de seus derivados; esse fato, que acaba por se perder quando vemos a tradução, levou-nos a uma reflexão a respeito do teor pedagógico na voz de um escravo e nos trouxe à memória textos que discorrem sobre a ira, como o *De ira* de Sêneca. A partir dessa reflexão, percebemos que, além do cômico, esse teatro também apresenta um caráter pedagógico, com possíveis recursos à filosofia. Surgiu então a ideia de investigar a *Hecyra* por um ângulo filosófico.

Nas leituras dessa pesquisa, descobrimos estudos sobre a provável relação de Menandro (principal autor adaptado por Terêncio) com a escola peripatética<sup>3</sup>. Tal fato

<sup>1</sup> Editado por John Barsby, 2001 (TERENCE, 2001).

<sup>2</sup> Todas as traduções da *Hecyra* são de Walter de Medeiros (TERÊNCIO, 1993).

<sup>3</sup> Cf. LORD (1977), HUNTER (1985).

sugeriria uma abordagem peripatética da ira na *Hecyra*. Por que então decidimos realizar uma abordagem estoica? A escolha do estoicismo como instrumento de investigação deve-se a indícios encontrados na leitura da própria peça e à importância do estoicismo para o contexto social no qual Terêncio estava inserido, o do “*Círculo dos Cipiões*”.

No que tange aos indícios da presença da ira no texto em questão, quer se manifeste na fala de um velho, quer na fala de um escravo, leva as personagens a agirem erroneamente, prejudicando seus julgamentos, pois, sob influência dessa paixão, não compreendem as ações do outro, o que ocasiona muitas discussões.

Observemos esse fato em uma passagem da *Hecyra* (v. 288-292):

**Par.** at sic citius qui te expedias his aerumnis reperias:  
si non rediisses, haec **irae** factae essent multo ampliores.  
sed nunc adventum tuom ambas, Pamphile, sciō reverituras:  
rem cognosces, **iram** expedies, rursum in gratiam restitues.  
levia sunt quae tu pergravia esse in animum inducti tuom.

**Par.** Mas assim poderás encontrar mais depressa o meio de te libertares destes dissabores. Se não tivesses voltado, estas **zangas** tornar-se-iam muito maiores. Mas agora, com a tua chegada, Pânfilo, eu sei que uma e outra vão mostrar mais acatamento; vais conhecer as razões, vais resolver as **desavenças**, vais estabelecer a boa harmonia. São coisas de pouca monta: tu é que te meteste na cabeça que são do outro mundo.

Ao lermos o excerto acima, além da presença dos termos *irae/iram* no texto original, também percebemos na fala de Parmenão indícios de uma concepção estoica, por exemplo, quando o escravo diz ao jovem Pânfilo que ele irá se libertar de suas zangas, ou quando ele afirma que esses sentimentos foram implantados na cabeça do jovem por ele mesmo. Inferimos que Parmenão fala a respeito da extirpação das paixões e as trata como algo exterior ao homem. São em falas como as de Parmenão, carregadas de conselhos sobre como livrar-se da ira, que observamos a pertinência de uma leitura estoica do texto de Terêncio.

Não é por mero acaso que encontramos indícios filosóficos como esse em textos da comédia nova grega e da comédia latina, pois o desenvolvimento desse teatro se deu no mesmo período em que a filosofia helenística também se desenvolvia, coincidindo “com um intenso e produtivo trabalho no campo da ética pelos peripatéticos e também pelos estoicos e epicuristas” (HUNTER, 1985, p. 147)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *With very intense and productive work in the field of ethics by the Peripatetics and then by the Stoics and the Epicureans.*

O teatro grego, em suas origens, não estava alienado às questões morais e sociais, atuava como difusor de ideias<sup>5</sup> e seu caráter moralizante não pode ser desprezado. Esse elemento didático moral pode ser encontrado já nos textos homéricos e nos períodos que seguem o drama ateniense (HUNTER, 1985, p. 137): “A tragédia clássica, não menos que a comédia aristofânica, é um produto da *polis* e reflete continuamente sobre a vida da *polis*”.<sup>6</sup> Podemos relacionar essa ‘reflexão sobre a vida da *polis*’ com o caráter moralizante – “pelo termo ‘moralizante’ quero dizer a reflexão geral sobre o comportamento humano e as leis que governam as relações humanas<sup>7</sup>” (HUNTER, 1985, p. 139) – desses textos que punham diante de seus espectadores uma peça que os levaria a uma reflexão de seu comportamento e atitudes. Não podemos inferir que a função do texto teatral era de difundir a moral, porém também não podemos negar que encontramos, durante a leitura desses textos, preceitos morais, principalmente se levarmos em conta a dicotomia recompensa e punição, que podemos entender como uma das maneiras de apresentar essa moralização ao público (HUNTER, 1985, p. 145):

É amplamente verdade que na Comédia Nova "o bem" é recompensado e "o mal" punido, e por isso não nos surpreenderemos em encontrar passagens de reflexão geral exaltando a virtude ou lamentando o declínio dos padrões morais. No entanto, a comédia também destaca o fosso entre palavras e ações ou entre intenções virtuosas e seus resultados, e isso nos obriga novamente a prestar atenção especial ao contexto que circunda passagens de moralização.<sup>8</sup>

Encontramos um exemplo dessa exaltação da virtude e lamento pelo declínio da moral na peça *Adelphoe* de Terêncio, na qual a personagem Dêmea lamenta frequentemente o fato de o irmão ser tão permissivo com o filho, denunciando a falta de moral do irmão, e exalta por outro lado a personagem Hegião, que representa um conceito de virtude tradicional.

Essas discussões morais em textos literários possivelmente refletem concepções filosóficas, provavelmente nelas se apoiam. Esse diálogo entre teatro e filosofia partiria às vezes de um texto filosófico, como os de Platão (438-348 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.) ou Crisipo de Solis (280-208 a.C.), às vezes de um texto literário, como os de Menandro (342-291 a.C.).

---

<sup>5</sup> Cf. HUNTER, 1985.

<sup>6</sup> *Classical tragedy, no less than Aristophanic comedy, is a product of the polis and reflects continually upon the life of the polis.*

<sup>7</sup> *By the term ‘moralising’, I mean general reflection upon human behaviour and the laws which govern humans relationships.*

<sup>8</sup> *It is broadly true that in New Comedy ‘the good’ are rewarded and ‘the bad’ punished, and so we will not be surprised to find passages of general reflection extolling virtue or lamenting the decline of moral standards. Nevertheless, comedy also highlights the gap between words and deeds or between virtuous intentions and their results, and this forces us again to pay particular attention to the context surrounding passages of moralising.*

E Crisipo de Solis – considerando em particular um tema que nos interessa – já usava trechos de textos literários para discutir as paixões. Por exemplo, em *De placitis Hippocratis et Platonis* de Galeno (4.7.25-27) encontramos indícios de que Crisipo usaria episódios da literatura para discutir as paixões:

προσγρῆται δ' εἰς τοῦτο μάρτυρι καὶ αὐτῷ τῷ Χρυσίππῳ κατὰ τὸ δεύτερον περὶ τῶν παθῶν ὧδέ πως γράφοντι·

“ἐπὶ δὲ τῆς λύπης καὶ ὡς ἂν ἐμπλησθέντες τινὲς ὁμοίως φαίνονται ἀφίστασθαι, καθάπερ καὶ ἐπὶ Ἀχιλλέως ταῦτα λέγει ὁ ποιητὴς πενθοῦντος τὸν Πάτροκλον·

ἀλλ' ὅτε δὴ κλαίων τε κυλινδόμενός τ' ἐκορέσθη  
καὶ οἱ ἀπὸ πραπίδων ἦλθ' ἴμερος ἡδ' ἀπὸ γυίων,

ἐπὶ τὸ παρακαλεῖν ὥρμησε τὸν Πρίαμον τὴν τῆς λύπης ἀλογίαν αὐτῷ παριστάς.”

εἶτ' ἐφεξῆς ἐπιφέρει καὶ ταῦτα: “καθ' ὃν λόγον οὐκ ἂν ἀπελπίσαι τις οὕτως τῶν πραγμάτων ἐγγρονηζομένων καὶ τῆς παθητικῆς φλεγμονῆς ἀνιεμένης τὸν λόγον παρεισδύμενον καὶ οἶονεὶ χώραν λαμβάνοντα παριστάναι τὴν τοῦ πάθους ἀλογίαν.”

Vale-se (sc. Posidônio) do testemunho do mesmo Crisipo, que no segundo livro de *Sobre as paixões* escreve:

“Quanto à dor, também alguns de modo semelhante parecem afastar-se dela em virtude de uma espécie de saciedade, como diz o poeta a respeito de Aquiles em luta por Pátroclo:

*Mas quando ele estava satisfeito com o choro e de rolar pelo chão,  
E o desejo de seu coração e seus membros foram embora,*

Seguidamente se põe a consolar Príamo, mostrando-lhe o absurdo da dor.”

E acrescenta mais tarde também o seguinte: “Por essa razão, não devemos perder a esperança de que, com o passar do tempo e com a remissão da inflamação passional, a razão se vá insinuando e, por assim dizer, ganhando terreno, apresentando-nos a irracionalidade da paixão”<sup>9</sup>.

De acordo com esse fragmento, Crisipo defenderia a tese de que o tempo pode curar a paixão e de que, com o passar do tempo, recuperamos a racionalidade.

Galeno argumenta em seguida (4.7.28):

ἐναργῶς γὰρ ἐν τούτοις Χρυσίππος ὁμολογεῖ τὴν τε παθητικὴν φλεγμονὴν ἀνίσσθαι κατὰ τὸν χρόνον, ἔτι τῆς ὑπολήψεώς τε καὶ δόξης μενούσης, ἐμπίλασθαι τε τῶν παθητικῶν κινήσεων τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τοῦτο παῦλάν τινα λαμβάνοντος τοῦ πάθους καὶ ἡσυχάσαντος τὸν λόγον ἐπικρατέστερον γίνεσθαι.

<sup>9</sup> Cf. CRISIPO DI SOLOS, 2006, p. 333. Introdução, seleção de textos, tradução e notas de F.Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras, em cuja tradução nos fundamentamos para a que apresentamos.

A partir dessas passagens, é evidente que Crisipo admite que a inflamação apaixonada diminua com o passar do tempo, mesmo quando a opinião e a representação permanecem e o homem está cheio de movimentos de paixão; portanto, tomando certa pausa, a paixão se acalma, e a razão fica mais forte.<sup>10</sup>

Percebemos então que Crisipo usa de um texto literário para desenvolver seu raciocínio filosófico, exemplificando essa reflexão filosófica a partir das atitudes das personagens.

No decorrer de seu texto, ao desenvolver o pensamento de Crisipo a respeito do que causa dor, Galeno apresenta outro fragmento em que Crisipo recorre à literatura (4.7.30):

τοῖς δὲ δυστυχουσί πως  
τερπνὸν τὸ κλαῦσαι κάποδύρασθαι τύχας·

De alguma forma, para aqueles que sofrem  
doce é afligir-se e lamentar a sorte.

Podemos inferir aqui que Crisipo, sendo filósofo, lia filosoficamente esses textos literários e discutia concepções estoicas a partir deles.

Procedimentos como esse de Crisipo amparam nossa hipótese de ler estoicamente um texto de Terêncio.

Antes mesmo de Crisipo, essa relação entre filosofia e teatro já acontecia. Platão e Aristóteles teriam desenvolvido um pensamento a respeito da relação entre o texto filosófico e o literário (MORENILLA, 2006, p. 56-57):

Aristóteles, definindo as virtudes pelos atos daqueles que são reconhecidos como os que a ostentam, mostra claramente a razão pela qual ele se interessou pelo teatro e por que é fácil encontrar a influência de suas reflexões sobre os personagens em comédias de caracteres. A influência de Aristóteles não se limita à avaliação do comportamento, também influenciaram a Menandro suas teorias sobre a comédia e, em geral, sobre o cômico, em que Aristóteles mergulha na abordagem de Platão, que manifestou seu descontentamento com a risada grosseira e aconselhou a não cair em excessos. Em *Filebo*, Platão insiste em um tipo de causa de comédia que é muito freqüente em Menandro, a que causa a própria ignorância e em que o filósofo vê utilidade na medida em que o conhecimento do ridículo permite conhecer o sério.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cf. CRISIPO DI SOLOS, 2006, p. 334.

<sup>11</sup> *Aristóteles, al definir las virtudes por los actos de quienes se reconoce que las ostentan, muestra con claridad la razón por la que le interesó el teatro y porqué es fácil encontrar influencia de sus reflexiones en los personajes de comedias de caracteres. La influencia de Aristóteles no se limita a la valoración de comportamientos, también influyeron en Menandro sus teorías sobre la comedia y en general sobre lo cómico, en las que Aristóteles ahonda en los planteamiento de Platón, quien había manifestado su disgusto por la risotada burda y grossera y aconsejaba no caer en excesos. En Filebo Platón insiste en un tipo de causa de la comicidad que es muy frecuente em Menandro, la que provoca la ignorancia de sí mesmo y en la que el filósofo ve utilidad en la medida en que el conocimiento del ridículo permite conocer lo serio.*

Entendemos, a partir do excerto acima, que Platão e Aristóteles conheciam a produção literária e que o trabalho de Menandro não estava alheio ao que se discutia filosoficamente em seu tempo. Aliás, algumas fontes antigas acreditavam existir uma correlação na produção de Menandro e Teofrasto: “A ligação externa ou histórica entre Aristóteles e Menandro é atestada por dois avisos em Diógenes Laércio: Menandro foi aluno de Teofrasto e amigo de Demétrio de Falero” (LORD, 1977, p. 183). Quanto a Terêncio, conhecemos por fontes como Suetônio e Cícero que ele estava relacionado a importantes membros do *Círculo dos Cipiões*.

Não podemos evitar o pensamento de que todo esse trabalho no campo da filosofia pode ter influenciado a realização artística da época: “Durante a vida de Menandro, Aristóteles e seus seguidores trabalharam intensivamente no campo da ética e do comportamento humano”<sup>12</sup> (HUNTER, 1985, p. 150).

Nos fragmentos de *Moralia* (10) de Plutarco, ao falar sobre os estoicos, especialmente sobre Crisipo, há uma relação entre trechos de Crisipo e trechos de Menandro, o que traz novamente à tona essa conexão entre o texto filosófico e o literário:

ὁ Χρύσιππος εἰπὼν, ὅτι τυφλὸν ἐστὶν ἡ ὀργὴ καὶ πολλάκις μὲν οὐκ ἔῃ ὄραν τὰ ἐκφανῆ πολλάκις δὲ τοῖς καταλαμβανομένοις ἐπιπροσθεῖ, μικρὸν προελθὼν ‘τὰ γὰρ ἐπιγιγνώμενα’ φησὶ ‘πάθη ἐκκρούει τοὺς λογισμοὺς, καὶ τὰ ὡς ἐτέρως φαινόμενα βιαίως προωθοῦντα ἐπὶ τὰς ἐναντίας πράξεις.’ εἶτα χρῆται μάρτυρι τῷ Μενάνδρῳ λέγοντι

οἴμοι τάλας ἔγωγε, ποῦ ποτε φρένες  
ἡμῶν ἐκεῖνον ἦσαν ἐν τῷ σώματι  
τὸν χρόνον, ὅτ’ οὐ ταῦτ’ ἀλλ’ ἐκεῖν’ ἠρούμεθα

καὶ πάλιν ὁ Χρύσιππος προελθὼν τοῦ λογικοῦ φησι ζῶου φύσιν ἔχοντος προσχρῆσθαι εἰς ἕκαστα τῷ λόγῳ καὶ ὑπὸ τούτου κυβερνᾶσθαι, πολλάκις ἀποστρέφεσθαι αὐτὸν ἡμᾶς ἄλλη βιαιότερα φορᾶ χρωμένους: ὁμολογῶν τὸ συμβαῖνον ἐκ τῆς πρὸς τὸν λόγον τοῦ πάθους διαφορᾶς.

Em seu livro *Sobre o desacordo* Crisipo diz<sup>13</sup>: “Coisa cega é a ira; umas vezes, não permite ver o óbvio, outras vezes obscurece o que entendemos”, e diz um pouco mais tarde: “Bem, as paixões que se seguem separam os raciocínios e tudo o que lhes parece diferente, empurrando violentamente para ações contrárias à razão”. Na continuação, serve-se do testemunho de Menandro<sup>14</sup>, quando ele diz:

*Ai de mim, infeliz! Onde estava minha mente, no meu corpo naquele dia, quando eu não preferia isso, mas aquilo?*<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *During Menander's lifetime, Aristotle and his followers worked intensively in the field of ethics and human behavior [...].*

<sup>13</sup> *SVF* 3.390.

<sup>14</sup> KOCK, *CAF*, MENANDRO, frag. 567.

<sup>15</sup> Cf. PLUTARCO, 1995, p. 64. Introdução, tradução e notas de Rosa Maria Aguilar, em cuja tradução nos fundamentamos para a que apresentamos.

E de novo Crisipo disse mais adiante: “Embora o animal racional sirva-se naturalmente da razão em cada caso e seja governado por ela, muitas vezes a rejeitamos levados pelo impulso mais violento”, reconhecendo o que resulta da diferença entre paixão e razão.

O diálogo entre os textos acima de Crisipo e Menandro discute a influência das paixões nas atitudes, como o indivíduo age quando não está dotado da razão, ou seja, quando está dominado por alguma paixão.

Ainda nessa trilha, Hunter (1985, p. 151) apresenta um exemplo dessa combinação entre filosofia e teatro através de um texto de Menandro que foi adaptado por Terêncio com o título de *Adelphoe*:

Aqui encontramos muitos temas em comum entre Aristóteles e Menandro: os respectivos papéis de vergonha e medo na educação, quando os jovens devem ter liberdade de escolha ou não, a rejeição do dogmatismo inflexível e a defesa de uma abordagem flexível e aberta às relações humanas. À luz da interpretação de Dêmea sobre os métodos educacionais de Micião como nada além de “satisfação, indulgência e desperdício” (v. 988), é fácil ver como a visão aristotélica da virtude como um meio entre dois extremos pode ser aplicada aos conflitos da peça.<sup>16</sup>

Nessa citação, salienta-se a provável influência da filosofia peripatética nos textos de Menandro.

A esse respeito, no artigo *Aristotle, Menander and the Adelphoe of Terence* (1977), Carnes Lord inicia seu texto a partir da hipótese de uma relação entre Menandro e os peripatéticos, o que nos leva ao argumento de que a influência filosófica presente nos textos terencianos já existia nos originais gregos. Segundo Lord, a filosofia educacional discutida em *Adelphoe* é aristotélica; isso liga diretamente Menandro à filosofia peripatética e, por conseguinte, sugere que a versão terenciana da peça possua o mesmo caráter filosófico.

Para melhor compreender essa provável conexão de Terêncio com a filosofia, precisamos contextualizar o período de vida e escrita do comediógrafo. A única biografia de *Publius Terentius Afer* (185-159 a.C.) que chegou a nós foi escrita pelo historiador romano C. Suetônio (69-141 d.C.), intitulada *Vita Terenti* (121 d.C.).

De sua obra chegaram a nós seis peças completas: *Andria* (166 a.C.), *Heauton Timorumenos* (163 a.C.), *Eunuchus* (161 a.C.), *Phormio* (161 a.C.), *Adelphoe* (160 a.C.) e *Hecyra* (160 a.C.).

---

<sup>16</sup> Here we find many themes in common between Aristotle and Menander: the respective roles of shame and fear in education, whether young men should be given their head or not, the rejection of unbending dogmatism and the advocacy of a flexible and open approach to human relationships. In the light of Demea's interpretation of Micio's educational methods as nothing but 'complaisance, indulgence and wastefulness' (v. 988), it is easy enough to see how the Aristotelian view of virtue as a mean between two extremes may be applied to the conflicts of the play.

De acordo com Bickel<sup>17</sup> (1982, p. 525), a “primeira aparição pública do poeta, no ano 166 a.C., ocorre em uma época em que a gramática e a filologia começavam a consolidar-se em Roma”<sup>18</sup>.

Estima-se que foi vendido como escravo ao senador Terêncio Lucano, que lhe deu educação e, tempos depois, o libertou. Sua linguagem rebuscada e a presença do jargão filosófico muitas vezes não agradavam o público: “A formação de Terêncio no Senado e seu trato aristocrático não o leva, como a Plauto, a extrair com pretensões artísticas a expressão poética da língua popular corrente” (BICKEL, 1982, p. 526).<sup>19</sup>

Alguns autores debatem a possível influência do *Círculo dos Cipiões* na obra de Terêncio. Vejamos uma definição do *Círculo do Cipiões* e seu papel em seu contexto social e histórico:

O termo “o Círculo dos Cipiões”, corrente desde meados do século XIX, reaparece constantemente em estudos sobre a civilização romana e, especialmente, sobre a literatura romana e a filosofia greco-romana. É usado para designar um grupo de filelenos *litterati* ao redor de Cipião Emiliano que foram responsáveis pela modificação das idéias romanas tradicionais através de uma certa síntese com o pensamento grego, produzindo uma espécie de intelectualismo greco-romano; um grupo que, em seus interesses e influência, era bastante distinto na sociedade romana.<sup>20</sup> (ASTIN, 1967, p. 294, grifo do autor)

A presença de nomes como Panécio de Rodes e Lélío dá ao suposto Círculo uma importante posição na sociedade romana em um período entre guerras – primeira e segunda Guerra Púnica –, em particular quanto à reflexão filosófica estoica.

Panécio de Rodes foi um importante expoente para o desenvolvimento e a consolidação da filosofia estoica, trazendo novas abordagens a essa filosofia através de aproximações com outras escolas filosóficas (SEDLEY, 2006, p. 22):

É também de vital importância para a história do estoicismo mencionar o impacto dessa nova abordagem na Academia. Pois o que Panécio e Posidônio tinham trazido era uma junção de recursos filosóficos entre o que poderia ser visto como três ramos da tradição platônica: o platonismo primitivo, o aristotelismo e o estoicismo.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Quando não houver indicação de tradutor, as traduções para o português são de nossa autoria.

<sup>18</sup> *La primera aparición pública del poeta en el año 166 a. C. ocurre en una época en que la gramática y la filología comenzaban a consolidarse en Roma.*

<sup>19</sup> *La formación de Terencio en la casa senatorial y su trato aristocrático no le llevó como a Plauto a extraer con pretensiones artísticas de la lengua corriente popular la expresión poética.*

<sup>20</sup> *The phrase ‘the Scipionic Circle’, current since the middle of the nineteenth century, recurs constantly in studies of Roman civilization and especially of Roman literature and Graeco-Roman philosophy. Customarily it is used to designate a group of philhellene litterati centred around Scipio Aemilianus who were mainly responsible for the modification of traditional Roman ideas through a certain synthesis with Greek thought, producing a kind of Graeco-Roman intellectualism; a group which in its interests and influence was quite distinctive in Roman society.*

<sup>21</sup> *It is also of vital relevance to the history of Stoicism to mention the impact of this new approach on the Academy. For what Panaetius and Posidonius had brought about was a pooling of philosophical resources*

Long (2016, p. 390) concorda com o pensamento acima citado e ainda acentua o papel e uma possível independência da ética estoica:

Concentrando-se na natureza humana e subestimando a antiga tese estoica de que "nossas naturezas são partes da natureza cósmica", um líder posterior da escola como Panécio poderia apresentar a ética estoica como uma teoria que poderia ser prontamente comparada com filosofias morais rivais. O debate poderia centrar-se em questões como a suficiência da virtude para a felicidade completa ou o papel das emoções no viver bem. O palco estava montado para tratar a ética estoica como um ramo autônomo da filosofia, separável da física e da lógica.<sup>22</sup>

Não há prejuízo para o estoicismo, na verdade a contribuição que Panécio traz à escola através dos diálogos enriquece os ensinamentos estoicos e o elevam, como filósofo, a um patamar de reconhecimento como um dos mais influentes dessa corrente (SEDLEY, 2006, p. 24):

Surpreendentemente, o quadro sinóptico surge como uma continuidade, em vez de uma mudança radical. Na grande maioria das questões filosóficas, o que sabemos de Panécio e Posidônio coloca-os firmemente dentro da corrente principal do debate estoico. Sua atitude inovadora e hospitaleira em relação a Platão e Aristóteles permite-lhes enriquecer e, até certo ponto, reorientar seu estoicismo herdado, mas, apesar de tudo, eles permanecem palpavelmente estoicos, trabalhando dentro da tradição estabelecida.<sup>23</sup>

A influência – e importância – de Panécio de Rodes em Roma pode ser percebida através dos escritos de Cícero, que reverberou ensinamentos de Panécio em seu texto *De Officiis* (GILL, 2006, p. 41):

Uma característica especial da abordagem de Panécio, refletida em Cícero, é o uso da teoria das quatro personalidades para diferenciar nossos papéis éticos e sociais, fornecendo, assim, a base para conselhos mais específicos sobre o que é “apropriado” para nós.<sup>24</sup>

---

*among what could be seen as three branches of the Platonist tradition: early Platonism, Aristotelianism, and Stoicism.*

<sup>22</sup> *By focusing on human nature and by understating the early Stoic thesis that ‘our natures are parts of cosmic nature’, a later leader of the school like Panaetius could present Stoic ethics as a theory that could readily be compared with rival moral philosophies. Debate could centre on questions such as the sufficiency of virtue for complete happiness or the role of the emotions in the good life. The stage was set for treating Stoic ethics as an autonomous branch of philosophy, separable from physics and logic.*

<sup>23</sup> *Overwhelmingly, the synoptic picture comes out as one of continuity rather than radical change. On the vast majority of philosophical issues, what we know of both Panaetius and Posidonius places them firmly within the main current of Stoic debate. Their innovatively hospitable attitude to Plato and Aristotle enables them to enrich and, to a limited extent, reorientate their inherited Stoicism, but, for all that, they remain palpably Stoics, working within the established tradition.*

<sup>24</sup> *A special feature of Panaetius’ approach, reflected in Cicero, is the use of the theory of the four personae to differentiate our ethical and social roles, thereby providing the basis for more closely specified advice about what is ‘appropriate’ for us.*

As contribuições de Panécio para o estabelecimento da filosofia em Roma estão em constante análise e dividem opiniões. Quanto ao Círculo, há indícios de que contribuiu para que o estoicismo, principalmente, ficasse em evidência:

Derrotado Aníbal e dissipado o pesadelo da Segunda Guerra Púnica, Roma volta seu olhar para o Oriente e ali, depois de trinta anos de dura luta, estabelece seu domínio absoluto. O mundo romano está assim em contato com a civilização oriental; e a Grécia, berço da beleza clássica, deixa de ser um mito para converter-se em realidade imediata. Homens ilustres contribuem com seus gostos e inclinações para favorecer novas tendências. Entre eles podemos citar, em primeiro lugar, o destruidor de Cartago (146 a.C.) e expugnador da Numância (134 a.C.), Públio Cornélio Cipião Emiliano, filho de sangue de Lúcio Emílio Paulo, conquistador da Macedônia, e por adoção de Cipião, irmão mais velho do grande Africano. Sua amizade com Lélcio foi immortalizada por Cícero no famoso diálogo *De amicitia*. Homem de ação e pensamento rodeou-se dos melhores cultivadores de poesia, eloquência, história, **filosofia** e direito, e entre os membros de seu Círculo figuravam, juntamente com **Terêncio**, Lúcio e Quinto Mucio Cévola, Decio Júnio Bruto, cônsul em 138, etc, dois Gregos: **Panécio** e Políbio.<sup>25</sup> (CARLO, 1976, p. 25-26)<sup>26</sup>

No que tange a essa presença de Terêncio no *Círculo dos Cipiões*, analisemos a afirmação de Pereira (2009, p. 60):

Ora, em 168 a.C., depois da batalha de Pidna, figurava entre os reféns aqueus deportados da Grécia para Roma uma pessoa notável, e que viria a ser um dos maiores historiadores da Antiguidade. Foi a essa pessoa que o jovem Cipião Emiliano solicitou que tomasse conta da sua educação [...]. O grego a quem o jovem se dirigia era Políbio, que havia de contar as glórias de Roma, incluindo as do seu ilustre discípulo. Junto deste romano, que já não achava suficiente o conhecimento da tradição (*o mos maiorum*), e queria enobrecê-la com a *sophia* grega, vemos também o filósofo grego que havia de difundir a filosofia estoica – Panécio –, os poetas Lucílio e **Terêncio**.

Em sua biografia de Terêncio, Suetônio afirma existir uma relação do comediógrafo com dois membros do *Círculo* (*Vita Terenti* 1): *Hic cum multis nobilibus familiariter vixit, sed maxime cum Scipione Africano et C. Laelio* (“Ele conviveu intimamente com muitos homens nobres, especialmente com Cipião Africano e G. Lélcio”).

---

<sup>25</sup> *Vencido Aníbal y disipada la pesadilla de la Segunda Guerra Púnica, Roma dirige su mirada a Oriente, y después de treinta años de duro batallar, establece allí su predominio absoluto. El mundo romano se pone de este modo en contacto con la civilización oriental, y Grecia, cuna de la belleza clásica, deja de ser un mito para convertir-se en realidad inmediata. Hombres ilustres contribuyen con sus gustos e inclinaciones a favorecer las nuevas tendencias. Entre ellos hay que mencionar, en primer término, al destructor de Cartago (146 a. C.) y expugnador de Numancia (134 a. C.) Publio Cornelio Escipión Emiliano, hijo de sangre de Lucio Emílio Paulo, conquistador da Macedonia, y por adopción, de Publio Cornelio Escipión, hermano mayor del gran Africano. Su amistad con Lelio fue immortalizada por Cicerón en el célebre diálogo De amicitia. Hombre de acción y de pensamiento, rodeóse Escipión de los más selectos cultivadores de la poesía, la elocuencia, la historia, la filosofía, e el derecho, y entre los miembros de su círculo figuraban, junto a Terencio, Lucio e Quinto Mucio Escévola, Decio Junio Bruto, cónsul em 138, etc, dos gregos: Panécio e Políbio.*

<sup>26</sup> Todos os grifos em citações são nossos, salvo indicação contrária.

Observemos que os autores citados acima ilustram a presença de Terêncio dentre esses importantes nomes da sociedade romana; todavia, a discussão que se segue até a contemporaneidade divide-se entre os que defendem que Terêncio conviveu efetivamente com membros do *Círculo dos Cipiões* e os que defendem o contrário.

No sexto capítulo de *A Companion do Terence*, intitulado “Terence and the Scipionic *Grex*”, Daniel P. Hanchey (2013) apresenta uma discussão elencando trechos de uma série de artigos que problematizam a possível participação – ou não – de Terêncio no *Círculo dos Cipiões*:

Embora diferentes estudiosos tenham incluído figuras diferentes em seus conceitos particulares do *Círculo de Cipião*, Terêncio foi anexado ao *Círculo* desde o início por Gottfried Bernhardt (1872) por causa de algumas referências dispersas em Cícero e na ‘*Vita Terenti*’ de Suetônio. Nenhuma dessas referências faz uma reivindicação de uma ideologia política ou cultural compartilhada, mas, uma vez que uma conexão tinha sido forjada entre Terêncio e Cipião, as características do *Círculo de Cipião* poderiam ser aplicadas a Terêncio. Esse método de análise histórica tinha ramificações de longo alcance. Encontrar sentimentos de humanismo e filenismo em Terêncio é uma coisa; agora identificá-lo como um porta-voz do amplo programa de helenização cultural de Cipião e seus amigos é outra. (HANCHEY, 2013, p. 113)<sup>27</sup>

Observemos que Hanchey não nega que possamos encontrar humanismo ou cultura grega nos textos terencianos; na verdade afirma, na introdução, que iria “prestar especial atenção a Terêncio, o assunto deste volume, considerando suas possíveis influências sociais e políticas, e como Cipião pode ou não ter afetado sua poesia”<sup>28</sup> (2013, p. 114). O grande questionamento que o autor apresenta nesse capítulo seria o fato de não existir a conexão entre Terêncio e Panécio de Rodes, em virtude de Panécio ter chegado a Roma já depois da morte de Terêncio:

As implicações mais sérias do *Círculo dos Cipiões* derivam das conexões que cria. Entre as mais provocativas está a conexão entre Panécio e Terêncio. Uma vez que Panécio chegou a Roma após a morte de Terêncio, os dois não podem ter se conhecido. Mas o círculo cipiônico, com sua ilusão de ser atemporal, sugere que as opiniões de um podem ter pertencido ao outro.<sup>29</sup> (2013, p. 114)

---

<sup>27</sup> *Though different scholars have included different figures in their own concepts of the Scipionic circle, Terence was attached to the circle from the beginning by Gottfried Bernhardt (1872) because of some scattered references in Cicero and Suetonius’ Vita Terenti. None of these references makes a claim about a shared political or cultural ideology, but once a connection had been, forged between Terence and Scipio, the characteristics of the Scipionic circle could be applied to Terence. This method of historical analysis had far-reaching ramifications. To find sentiments of humanism and philhellenism in Terence is one thing; to identify him as a mouthpiece for the broad Hellenizing cultural program of Scipio and his friends is another.*

<sup>28</sup> *I will pay particular attention to Terence, the subject of this volume, considering his possible social and political influences, and how Scipio may or may not have affected his poetry.*

<sup>29</sup> *The most serious implications of the Scipionic circle derive from the connections it creates. Among the most provocative of these is the connection between Panaetius and Terence. Since Panaetius arrived in Rome after Terence’s death, the two cannot have known each other.*

Hanchey usa os prólogos de *Heautontimorumenos* e *Adelphoe* para afirmar a falta da conexão entre Terêncio e os membros do Círculo, principalmente Cipião e Lélío, visto que Terêncio não dá nome aos amigos em questão nos prólogos:

As referências de Terêncio aos *amici* e *homines nobiles* que o ajudaram em sua escrita são intencionalmente sutis e vagas. Em nenhuma comédia, Terêncio nega explicitamente as acusações contra ele e, mesmo assim, em nenhuma peça as confirma. Ele, sem dúvida, precisava de cautela: uma admissão de ajuda poderia ser autodestrutiva para sua própria reputação, enquanto uma negação explícita dos rumores poderia implicar em um desrespeito para qualquer amizade que ele poderia ter com um *homo nobilis*. A sutileza com que Terêncio lida com a acusação sugere que ele é, no mínimo, não insensível às vantagens de estar associado à companhia de elite. Mas os prólogos são silenciosos sobre os nomes e a natureza desta companhia. Nem Cipião nem Lélío aparecem pelo nome, mas na época de Cícero a associação entre os *homines nobiles* e Cipião e Lélío tinha se tornado lugar comum.<sup>30</sup> (2013, p. 124-125)

Embora existam posicionamentos como o de Hanchey, que colocam em dúvida a participação de Terêncio no *Círculo dos Cipiões*, o mais frequente é encontrarmos autores que ligam Terêncio ao *Círculo*, seja como membro ou como receptor de influências dessa cultura helênica. Ao desenvolver seu argumento a respeito da reflexão que acontecia no período do *Círculo*, Pierre Grimal afirma na introdução de *Le Siècle des Scipions* (1953, p. 12):

Queremos mostrar que havia um pensamento romano que apresenta características definidas e que de tempos em tempos se encarna, sem dúvida, em alguns homens, mas sempre do modo imperfeito. Cipião, o primeiro Africano, Catão, Ênio, **Terêncio** marcam etapas, mas nenhum deles esgota a realidade espiritual de Roma.<sup>31</sup>

Ao examinarmos referências a respeito da relação entre Terêncio e membros do *Círculo dos Cipiões* em textos da Antiguidade, em Cícero, por exemplo, encontramos uma passagem em *De amicitia* (89) na qual temos a seguinte fala de Lélío: *Sed nescio quo modo uerum est quod in Andria familiaris meus dicit [...]* (“Mas de alguma forma é verdade o que meu amigo disse em *Andria* [...]”). Cícero então coloca Lélío referindo-se a Terêncio como um amigo íntimo, o que corroboraria a afirmação de Suetônio de que o comediógrafo “*cum multi nobilibus familiariter vixit*” (*Vita Terenti* 1).

<sup>30</sup> Terence's references to the amici and homines nobiles who assisted him in his writing are intentionally subtle and vague. In neither comedy does Terence explicitly deny the charges against him, and yet in neither play does he confirm them. He no doubt had need of caution: an admission of assistance could be self-defeating to his own reputation, while an explicit denial of the rumors could imply a disregard for any friendship he might have with a homo nobilis. The subtlety with which Terence deals with the accusation suggests that he is, at the very least, not insensitive to the advantages of being associated with elite company. But the prologues are ultimately silent on the names and nature of this company. Neither Scipio nor Laelius appears by name, but by the time of Cicero the association between the homines nobiles and Scipio and Laelius had become commonplace.

<sup>31</sup> Nous voudrions montrer qu'il existe une pensée romaine qui présente des caractères définis, et qui, de loin en loin, s'incarne, sans doute, en certains hommes, mais toujours de façon imparfaite. Scipion, le premier Africain, Caton, Ennius, Térénce marquent des étapes, mais aucun d'eux n'épuise la réalité spirituelle de Rome.

A discussão existe e não poderíamos deixar de abordá-la. Após analisarmos os argumentos apresentados por Hanchey (2013), no que concerne às amizades que Terêncio mantinha com homens nobres da sociedade romana ou a sua participação no *Círculo dos Cipiões*, não se pode negar a contribuição literária e histórica do comediógrafo, principalmente no que diz respeito à discussão da filosofia, que ganhava força no cenário romano naquele período.

Em última instância, o fato de Terêncio ter participado ou não do *Círculo dos Cipiões* não compromete o desenvolvimento de nosso trabalho, pois as noções filosóficas que podemos encontrar em seus textos não dependem de sua relação com o *Círculo*, podem provir dos textos gregos que ele adapta e serem moldadas por ele com base em uma reflexão de seu contexto cultural. Ademais nosso objetivo se compromete essencialmente com o texto: realizar uma leitura estoica da *Hecyra* do ponto de vista da ira como paixão.

Por fim, devemos esclarecer que, a despeito da polêmica a respeito da participação de Terêncio no *Círculo dos Cipiões*, os autores estudados não questionam o teor filosófico das peças de Terêncio, as características mais humanas de suas personagens. A esse respeito, assim se manifesta Grimal (2011, p. 87):

Mas, em meados do século seguinte, começaram a aparecer aspirações mais altas na literatura. Terêncio substituiu Plauto. Os personagens que ele põe em cena já não eram marionetes sem grande consistência; eles amam de verdade, sofrem, ficam completamente desolados, e os velhotes não se limitam a repreender, refletem e se perguntam se a melhor maneira de impedir os filhos de fazer asneiras não é, ainda, compreendê-los e ajudá-los a conhecer-se melhor a si próprios. **A influência dos filósofos gregos aparece nesse teatro**, que é sem dúvida menos animado, menos burlesco que o de Plauto, mas é mais humano e, muitos séculos mais tarde, após o Renascimento, contribuirá para formar o teatro clássico na França e em toda a Europa culta.<sup>32</sup>

A presença da filosofia nos textos de Terêncio vem sendo discutida desde a Antiguidade. Nas *Tusculanae disputationes* 3.31, por exemplo, Cícero argumenta sobre o desgosto (*aegritudo*) e, dentre alguns textos literários que apresenta para ilustrar seu pensamento, cita um trecho da peça *Phormio* (v. 241-246) de Terêncio e argumenta que: *Terentius a philosophia sumptum cum tam commode dixerit* (“Terêncio soube sintetizar tão habilmente estes preceitos filosóficos<sup>33</sup>”).

E Cícero cita ainda Terêncio em outro passo significativo (*Tusculanae disputationes* 3.65):

<sup>32</sup> Tradução de Maria Leonor Loureiro (GRIMAL, 2011).

<sup>33</sup> As traduções das *Tusculanae* apresentadas nesta dissertação são de J. A. Segurado e Campos (CÍCERO, 2014).

Quid ille **Terentianus** “ipse se poeniens” (id est enim heauton timoroumenos)?

“Decreui tantisper me minus iniuriae, Chremes, meo gnato facere, dum fiam miser”.

Hic decernit ut miser sit: num quis igitur quicquam decernit inuitus?

“Malo quidem me quouis dignum deputem”.

Malo se dignum deputat, nisi miser sit: uides ergo opinionis esse, non naturae malum. Quid quos res ipsa lugere prohibet?

O que faz o famoso “carrasco de si mesmo” **terenciano**, isto é, o Ἐαυτὸν τιμωρούμενος?

*Decidi, Chremes, que será tanto menor a ofensa feita ao meu filho se continuar eu a ser infeliz.*

Ele decide ser infeliz. Ninguém decide o que quer que seja involuntariamente, pois não?

*Considero-me merecedor de todo o mal...*

O homem considera-se merecedor de algum mal se não for um infeliz. Estás a ver como o mal está na opinião, e não na natureza. E que dizer daqueles a quem as próprias circunstâncias impedem as manifestações de dor?

Podemos inferir que, pelo menos para Cícero, não havia dúvida quanto ao uso da filosofia nos textos de Terêncio. Aliás, em seu artigo “Leituras de Terêncio nos autores clássicos”, Pimentel (2006, p. 394) afirma que, dentre os autores que ela elencou para a realização de seu trabalho, “ninguém deu vida às personagens de Terêncio como o fez Cícero, ninguém, como ele, as estudou e entendeu [...]”. Segundo levantamento feito pela autora, Cícero cita Terêncio mais de sessenta vezes, seja em seus discursos no tribunal ou no senado, seja em cartas pessoais ou em seus textos filosóficos. Temos então aqui mais uma razão para trazer Cícero para dentro de um debate que tem como objeto uma peça de Terêncio.

Esse traço filosófico da obra do comediógrafo também é ressaltado por Duckworth (1952, p. 298): “A falha de Terêncio em trazer os deuses aos discursos de seus personagens, sem dúvida, reflete seu desejo de preservar a natureza mais filosófica de seus originais gregos”<sup>34</sup>.

Terêncio não foi o único autor latino a adaptar os textos de Menandro, mas foi o que mais deixou vestígios do comediógrafo grego em suas adaptações. As adaptações de Terêncio eram culturais, a peça precisaria fazer sentido ao público romano, logo, mesmo a filosofia já estando presente nos textos de Menandro, cabia a Terêncio “direcionar” essa filosofia para um contexto romano e para as intenções de sua reflexão. Com efeito,

<sup>34</sup> Terence’s failure to bring the gods into the speeches of his characters undoubtedly reflects his desire to preserve the more philosophical nature of his Greek originals.

especialistas em Comédia Nova afirmam que os estudos sobre Menandro clareiam os estudos sobre Terêncio, mostrando-nos caminhos para compreender a obra do comediógrafo latino (MORENILLA, 2006, p. 47):

Hoje em dia, quando já é possível obter uma idéia relativamente confiável da dramaturgia menandriana a partir dos textos originais, acreditamos que o conhecimento dela possa esclarecer os estudos de Terêncio, permitindo uma melhor compreensão dos mecanismos literários que o latino utilizara na criação de obras que, sem dúvida, não são nem traduções nem meras adaptações.<sup>35</sup>

“Nem traduções nem meras adaptações”, a obra que Terêncio realizou em apenas seis peças foi de enorme contribuição para a compreensão do período referente à Comédia Nova e influenciou a dramaturgia ocidental. A pesquisa em torno de sua obra, na maioria das vezes, nos leva a uma discussão que já acontecia na Antiguidade, discussão especialmente movida pela linguagem rebuscada e pela possível origem do comediógrafo. Contudo, tal elemento passivo de crítica em Terêncio revelaria ainda mais sua conexão com o estilo de Menandro (MORENILLA, 2006, p. 51):

É neste ponto que os interesses de Menandro e Terêncio coincidem parcialmente, o que, sem dúvida, foi o motivo pelo qual Menandro e Apolodoro de Caristos eram os modelos do romano, embora o ponto de partida desses interesses fosse diferente. No que diz respeito a Terêncio, os especialistas relacionaram seu espírito crítico e polêmico e seu interesse pela educação, entendido em sentido amplo e pelas relações gerais e familiares em um quadro que é ao mesmo tempo institucional e afetivo ao ambiente político-cultural em que se movia, o círculo helenizado dos Cipiões, que defendia a modificação das velhas tradições por causa da influência da cultura grega, considerada superior.<sup>36</sup>

E, na introdução de *A Companion to Terence*, ao comentar o capítulo de Alison Sharrock, “Terence and Non-Comic Intertexts”, os organizadores Antony Augoustakis e Ariana Traill (2013, p. 9) também ressaltam a filosofia e à reflexão ética que podemos encontrar nas peças:

A poética de Terêncio, como A.R. Sharrock demonstra, o coloca em uma linha direta entre Calímaco e Catulo. O conteúdo polêmico e programático de seus

<sup>35</sup> Hoy en día, cuando ya es posible hacerse una idea relativamente fiable de la dramaturgia menandrea a partir de los textos originales, creemos que el conocimiento de ésta puede aportar luz a los estudios de Terencio, permitiendo una mejor comprensión de los mecanismos literarios que el latino utilizara en la creación de unas obras que, sin duda, no son ni traducciones ni meras adaptaciones.

<sup>36</sup> Es en este punto en el que coinciden parcialmente los intereses de Menandro y Terencio, lo que sin duda fue la causa de que Menandro y Apolodoro de Caristos fueran los modelos del romano, aunque el punto de arranque de esos intereses fuera distinto. Con respecto a Terencio los especialistas han puesto en relación su espíritu crítico y polemizador y su interés por la educación, entendida en un sentido amplio y por las relaciones generacionales y familiares en un marco a la vez institucional y de afectos con el ambiente político-cultural en el que se movía, el círculo helenizado de los Escipiones, que propagaba la modificación de las viejas tradiciones por efecto de la influencia de la cultura griega, considerada superior.

prólogos é marcadamente calimaquiano, mas ele se envolve com outros gêneros também – a tragédia, a poesia amorosa, a **filosofia**, a didática e até a retórica, que fornecem mais do que apenas ocasiões de paródia. Modelos trágicos fornecem tom sério, relações estruturais complexas, e os itens peculiares que oferecem as resoluções. O discurso de Terêncio sobre o amor romântico remonta à lírica grega, oferecendo um elo perdido com paródias lucrecianas de uma tradição aparentemente mais antiga que Catulo. Filosoficamente, argumenta Sharrock, as peças oferecem mais do que apenas aforismos em contextos ridículos: constroem o espaço para o **debate ético sério**.<sup>37</sup>

Outros autores corroboram essa afirmação de um “debate ético”, de uma reflexão moral, como Cícero. Segundo Agostinho da Silva, “Todo o temperamento de Terêncio o inclinava à **reflexão moralista, quase à meditação filosófica**”<sup>38</sup>.

Após essa discussão inicial, nossa inferência parece acertada na medida em que vários textos, não só da Antiguidade, argumentam a favor da presença de um caráter moral e filosófico nos textos terencianos. Diante disso, consideramos pertinente fazer uma leitura dessa natureza na *Hecyra*.

Não é uma novidade estudar essas peças por um prisma filosófico. Esperamos através de nosso trabalho discutir esses estudos e desenvolvê-los com maior clareza dentro dos textos de Terêncio, que, segundo Cícero (*Tusculanae disputationes* 3.31), sabia usar bem noções filosóficas.

Esperamos, ao fim desta investigação, descortinar um pouco o processo de criação de peças da comédia nova romana, ampliar seu horizonte de significação (analisando o psicológico de algumas de suas personagens) e tecer uma reflexão profícua sobre filosofia moral na sociedade romana.

As noções filosóficas reconhecidas no texto de Menandro e provavelmente trabalhadas nas adaptações de Terêncio mostram que a expansão das escolas peripatética e estoica, tanto na Grécia como em Roma, serviu de instrumento de reflexão para a elaboração das peças da Comédia Nova.

Nesta *Introdução*, demonstramos como nasceu nossa pesquisa, apresentamos sua pertinência no que tange aos estudos da comédia latina e principalmente da obra de Terêncio e justificamos a escolha do estoicismo como instrumento de leitura da *Hecyra*. Desenvolvendo

---

<sup>37</sup> *Terence's poetics, as A.R. Sharrock demonstrates, place him in a direct line between Callimachus and Catullus. The polemical and programmatic content of his prologues is markedly Callimachean, but he engages with other genres too—tragedy, love poetry, philosophy, didactic, and even rhetoric – which furnish more than just occasions for parody. Tragic models provide serious tone, complex structural relationships, and the talismanic items that effect resolutions. Terence's discourse of romantic love traces back to Greek lyric, offering a missing link to Lucretian parodies of a tradition seemingly older than Catullus. Philosophically, Sharrock argues, the plays offer more than just aphorisms in ludicrous contexts: they make space for serious ethical debate.*

<sup>38</sup> SILVA, 1969.

nosso trabalho, no segundo capítulo desta dissertação, discorreremos acerca da teoria das paixões desde Platão até o estoicismo romano; em seguida abordamos especificamente a ira, confrontando as filosofias peripatética e estoica. No terceiro capítulo, evidenciamos a presença da ira na obra de Terêncio e analisamos em particular a ira na *Hecyra*, destacando o campo lexical dessa paixão: *ira* e termos derivados; *iniuria*; *iniquitas*. Nas *Considerações finais*, comentamos a funcionalidade da ira na peça e a pertinência dessa leitura estoica.

## 2 TEORIA DAS PAIXÕES: A IRA

“De onde vêm as guerras e contendas que há entre vocês? Não vêm das paixões que guerreiam dentro de vocês?”

(Tiago 4.1)

Neste capítulo apresentamos um panorama da teoria das paixões desde Platão, passando por Aristóteles e chegando à filosofia helenística, dando maior ênfase à ira pelo prisma peripatético e estoico, sobretudo em Roma. Abordamos a concepção de filosofia como medicina para doenças da alma e como algumas escolas filosóficas propõem uma terapêutica para a ira.

### 2.1 Teoria das paixões

Consideramos “teoria das paixões” as discussões filosóficas voltadas para os πάθη (“afecções”) no universo greco-romano antigo; em particular interessa-nos o tratamento concedido os πάθη pelas correntes filosóficas helenísticas que prescrevem uma terapêutica para mentes adoecidas por paixões.

Segundo Nussbaum (1994, p. 14), “A filosofia cura as doenças humanas, doenças produzidas por falsas opiniões. Seus argumentos são para a alma o que os remédios do médico são para o corpo”. Comentamos que o tratamento do corpo e da alma seria semelhante e que a filosofia agiria como um remédio, sendo o filósofo uma espécie de médico. O que mais dificulta a realização do tratamento pela filosofia é a própria doença, conforme Nussbaum (1994, p. 14):

Quando um médico trata um paciente, o corpo do paciente está doente; mas é a partir da crença do paciente, dos julgamentos e dos desejos que a relação dos sintomas é suscitada: e esses não são o assento da doença. A filosofia moral médica, por outro lado, lida com pessoas cujas crenças, desejos e preferências são eles mesmos o problema.<sup>39</sup>

Sendo a doença fruto da mente e das crenças do indivíduo, o tratamento torna-se deveras peculiar para cada caso: “O médico busca o fim dos males que atingem o corpo. O filósofo estoico busca o fim dos males que atormentam o homem como um todo e determina as paixões como fonte dos males” (GAZOLLA, 1999, p. 158).

<sup>39</sup> *When a doctor treats a patient, the patient's body is ill; but it is from the patient's belief, judgments, and desires that the account of the symptoms is elicited: and these are not the seat of the disease. Medical moral philosophy, by contrast, deals with people whose beliefs, desires, and preferences are themselves the problem.*

Após essa breve apresentação, inferimos que a filosofia não era apenas pensada, mas vivida, praticada diariamente, principalmente por aqueles que almejavam uma vida tranquila e equilibrada. Assim como a medicina deve ser preventiva, para que não sejamos surpreendidos com alguma doença do corpo, assim também a filosofia deve ser praticada para que não sejamos acometidos de nenhuma doença da alma.

Pensar a filosofia como cura para as afecções passionais não foi problematizado apenas a partir das principais correntes da filosofia helenística, essa discussão já permeava o pensamento de filósofos gregos ao menos desde Platão:

Foi Platão quem primeiro enunciou as doenças próprias da alma. Em um livro da juventude, o *Cármides*, que é um dos primeiros textos do Ocidente em que a filosofia é qualificada como terapia da alma – a interlocução filosófica sendo o meio para engendrar a temperança, *sophrosýne* –, o filósofo introduz uma questão que será desenvolvida em diversos diálogos posteriores: a relação corpo-alma. Na *República*, ele estabelece uma analogia entre as três principais atividades desenvolvidas na pólis ideal e a tripartição da alma humana, segundos atributos de cada uma delas. Mas é no *Timeu*, diálogo da última fase de sua obra, que se encontra uma espécie de propedêutica médica, incluindo descrições anatômicas, teorias fisiológicas e uma classificação das doenças do corpo e as da alma. Se no *Cármides* a doença da alma, caracterizada como intemperança, era a causa de um sintoma orgânico – a cefaleia –, no *Timeu* há, segundo o filósofo, uma interdependência entre a alma e o corpo, o processo de adoecimento decorre de mecanismos recíprocos: tanto as doenças da alma afetam o corpo quanto as doenças do corpo atingem, em alguma medida, a alma. (FRIAS, 2009, p. 20)

Para esses casos a filosofia apresenta-se como terapêutica para tratar mentes doentes, consumidas por paixões: a mente receberia tratamento da mesma maneira que o corpo o recebe quando apresenta qualquer enfermidade. Então, o trabalho do filósofo não era muito diferente do trabalho de um médico, ambos deveriam diagnosticar a doença e prescrever o tratamento específico para determinado problema. Em *Fedro* (270b), Platão afirma:

Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἐτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἐτέρᾳ, εἰ μέλλεις, μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία ἀλλὰ τέχνη, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσῃ, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἢν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσῃ.

Em ambas (medicina e retórica) terá de analisar a natureza: na primeira, a do corpo; na outra, a da alma, se quiseres vencer a rotina e a experiência, para alcançar a arte. No caso do corpo a fim de deixá-lo forte e saudável, graças à alimentação e aos remédios; no da alma. Por meio do ensino e de instituições legais, comunicar-lhe convicções e a virtude com que pretendes adorná-la.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Edição bilíngue, tradução de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2011).

O mesmo cuidado que devemos dedicar ao corpo devemos dedicar à alma; segundo o texto platônico devemos adorná-la com virtude.

Após reflexões como essas de Platão, Aristóteles e, sobretudo seus herdeiros peripatéticos desenvolveram bem a teoria das paixões.

Aristóteles não vê *a priori* a paixão como algo prejudicial ao homem, mas como uma contingência natural, que pode inclusive ser uma ferramenta que o impulsiona para a ação. Para ele havia uma função essencial para as emoções na vida do homem (GRAVER, 2002, p. xviii):

Pois medo, desejo, raiva e outras paixões muitas vezes nos motivam a agir de maneira diferente da que deveríamos escolher em um cálculo racional do que é melhor para nós. Elas pertencem um pouco às funções que temos em comum com os animais. Na verdade, elas são essenciais para o nosso funcionamento em um certo nível, pois é o medo que nos faz evitar alguns objetos, e o desejo que nos leva a persegui-los.<sup>41</sup>

Para Aristóteles as paixões fazem parte do homem, sendo, pois, naturais. Na *Ethica Nicomachea* (1105b), ao definir virtude, as paixões aparecem como integrantes da alma humana:

Μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, **πάθη** δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετὴ.<sup>42</sup>

Veamos agora o que é a excelência moral. Já que as manifestações da alma são de três espécies – emoções, faculdades e disposições –, a excelência moral deve ser uma destas.<sup>43</sup>

E na sequência imediata Aristóteles (*Ethica Nicomachea* 1105b) exemplifica o que concebe como paixões:

λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη·

Por emoções quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade e de modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> *For fear, desire, anger, and other emotions often motivate us to act in ways other than what we should choose on a reasoned calculation of what is best for us. They belong rather with the functions which we have in common with animals. In fact, they are essential to our functioning at that level, since it is fear which causes us to avoid some objects, and desire which causes us to pursue them.*

<sup>42</sup> Texto grego editado por J. Bywater (ARISTOTLE, 1894).

<sup>43</sup> Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. (ARISTÓTELES, 1985).

<sup>44</sup> Tradução de Mário da Gama Kury (ARISTÓTELES, 1985). O tradutor prefere o termo “cólera”; ao longo de nosso trabalho manteremos o termo “ira”.

Na *Rhetorica*<sup>45</sup>, a lista é mais extensa; Aristóteles cita quatorze paixões: a ira, a calma, o temor, a segurança, a inveja, a prudência, o amor, o ódio, a vergonha, a emulação, a compaixão, o favor, a indignação e o desprezo. Percebemos que as paixões estão aqui listadas em pares de opostos, por exemplo, ira e calma. Na perspectiva peripatética, todas as paixões têm seu grau de utilidade se usadas na medida correta, todas podem contribuir para que o homem alcance uma vida equilibrada.

Ainda na *Rhetorica* (1378a) encontramos uma informação sobre a relação entre paixão e mudança de julgamento, algo relevante para nossa análise do comportamento de personagens:

Ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias.<sup>46</sup>

Quanto a essa influência das paixões, Aristóteles julga que podem afetar o ser humano em qualquer idade, pois a condição não está ligada ao tempo (*Ethica Nicomachea* 1095a):

Διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα.

E é indiferente que seja jovem em idade ou tenha caráter juvenil, pois o defeito não depende do tempo, mas do viver e perseguir cada coisa, segundo a paixão.

A paixão, portanto, também pode levar a um defeito.

Assim, para Aristóteles e para seus herdeiros peripatéticos, o ideal seria manter o controle das paixões, usá-las conforme a utilidade e viver equilibradamente, moderadamente, trilhar o caminho da virtude e seguir as leis de sua comunidade.

A filosofia helenística, por sua vez, discutiu preferencialmente as possíveis desventuras que acompanham as paixões e dedicou especial atenção à vida prática (NUSSBAUM, 1994, p. 3):

As escolas filosóficas helenísticas na Grécia e em Roma – epicuristas, cétricos e estoicos – todas concebiam a filosofia como forma de abordar os problemas mais dolorosos da vida humana. Eles viam o filósofo como um médico compassivo cujas

<sup>45</sup> Conferir o “Prefácio” de Michel Meyer (ARISTÓTELES, 2000).

<sup>46</sup> Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (ARISTÓTELES, 2005).

artes poderiam curar muitos tipos generalizados de sofrimento humano. Eles praticavam a filosofia não como uma técnica intelectual destacada dedicada à exibição da astúcia, mas como uma arte imersa e terrena de lidar com a miséria humana.<sup>47</sup>

No contexto helenístico, os ensinamentos de Epicuro acerca das paixões da alma aproximavam-se em certa medida daqueles propagados pelos peripatéticos. Os epicuristas também falavam em moderação para se alcançar o estado de felicidade e equilíbrio (TSOUNA, 2009, p. 249): “Como outros filósofos helenistas, os epicuristas assumem que o principal objetivo da filosofia é garantir a felicidade de alguém”<sup>48</sup>.

Ainda que se aproximem do pensamento peripatético quanto à moderação, os epicuristas diferem da escola de Aristóteles em especial quanto à tese aristotélica segundo a qual as paixões são contingências da natureza humana<sup>49</sup>. Na verdade, quanto à natureza das paixões, os epicuristas ora concordam ora discordam da tese peripatética, como esclarece Tsouna (2009, p. 251):

Os epicuristas sugerem fortemente que as emoções consistem em elementos cognitivos e não cognitivos. Isso se aplica a todos os tipos de emoções saudáveis ou destrutivas, apaixonadas e suaves. Todas as emoções compreendem desejos, e os desejos são classificados como naturais e vazios dependendo dos tipos de crenças em que se baseiam; portanto, as emoções também são classificadas de maneira semelhante. Mais tarde, os epicuristas sugerem que as paixões (incluindo a ira e o medo da morte) pertencem à categoria de emoções não naturais ou vazias, precisamente porque estão relacionadas a crenças vazias ou presunções sobre seus objetos.<sup>50</sup>

Da mesma forma, sobre as paixões serem naturais ou não, os epicuristas ora se aproximam ora se distanciam dos estoicos, que entendem que essas afecções da alma não são da natureza humana.

---

<sup>47</sup> *The Hellenistic philosophical schools in Greece and Rome - Epicureans, Skeptics, and Stoics - all conceived of philosophy as a way of addressing the most painful problems of human life. They saw the philosopher as a compassionate physician whose arts could heal many pervasive types of human suffering. They practiced philosophy not as a detached intellectual technique dedicated to the display of cleverness but as an immersed and worldly art of grappling with human misery.*

<sup>48</sup> *Like other Hellenistic philosophers, the Epicureans assume that the principal goal of philosophy is to secure one's happiness.*

<sup>49</sup> Cf. LEBRUN, 2009.

<sup>50</sup> *The Epicureans strongly suggest that the emotions consist of cognitive and non-cognitive elements. This applies to all kinds of emotions healthy or destructive, passionate as well as mild. All emotions comprise desires, and desires are classified into natural and empty depending on the kinds of beliefs on which they are based; therefore, emotions too are probably classified in a similar manner. Later Epicureans suggest that the passions (including anger and the fear of death) belong to the category of unnatural or empty emotions, precisely because they are related to empty beliefs or presumptions about their objects.*

Para os estoicos era necessário viver de acordo com a natureza é não ceder às paixões, pois para eles as paixões não são naturais. Observemos o que Cícero comenta a respeito de Zenão (*Tusculanae disputationes* 4.11):

est igitur Zenonis haec definitio ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam breuius, perturbationem esse appetitum uehementiorem.

Zenão define a perturbação, o que ele chama de πάθος, como sendo “*uma movimentação da mente oposta à recta razão, e contrária à natureza*”. Alguns, de forma mais concisa, definem perturbação como “*um desejo muito intenso*”.

As paixões estoicas, tomando aqui como base o texto de Cícero, estavam divididas em quatro grupos, analisados sob a perspectiva da opinião do bem e do mal (*Tusculanae disputationes* 3.24):

Nam cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis expers uel rationem aspernans uel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera uoluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia opinione praesentis magni alicuius boni, altera [cupiditas, quae recte uel libido dici potest], quae est inmoderata adpetitio opinati magni boni rationi non optemperans, uel cupiditas recte uel libido dici potest. Ergo haec duo genera, uoluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur; at duo reliqua, metus et aegritudo, malorum.

Ora, como toda perturbação consiste num movimento da mente, ou sem participação da razão, e como esse movimento, é provocado pela opinião acerca do bem e acerca do mal em duas direcções opostas, obtém-se assim um esquema equilibrado das quatro perturbações. Efectivamente, duas derivam da opinião acerca do bem; uma destas, o “*prazer delirante*” (*uoluptas gestiens*), isto é, uma forma desmesurada de “*alegria*” (*laetitia*), decorre da opinião que considera presente um determinado bem; a outra, a “*avidez*” (*cupiditas*), que também pode expressar-se correctamente pelo termo “*desejo*” (*libido*), consiste num apetite exagerado, e rebelde à razão, de algo que se considera um grande bem. Temos aqui, portanto, dois gêneros de perturbações mentais – “*prazer delirante*” e “*desejo*” – gerados pela opinião acerca do bem. Os dois restantes, o “*medo*” e o “*desgosto*”, são gerados pela opinião acerca do mal.

A partir desses quatro grupos, derivam todas as perturbações mentais; a ira, por exemplo, deriva do desejo, que, por sua vez, provém de uma opinião acerca do bem. A ira também está subdividida em níveis de acordo com a intensidade (*Tusculanae disputationes* 4.21):

Quae autem libidini subiecta sunt, ea sic definiunt, ut ira sit libido poeniendi eius qui uideatur laesisse iniuria, excandescencia autem sit ira nascens et modo existens, quae thymosis Graece dicitur, odium ira inueterata, inimicitia ira ulciscendi tempus obseruans, discordia ira acerbior intimo animo et corde concepta, indigentia libido inexplibilis, desiderium libido eius qui nondum adsit uidendi.

Seguem-se as definições das espécies de “desejo”: ‘ira’ é o desejo de punir qualquer um que nos pareça ter-nos lesado injustamente; a ‘fúria’ é a ira no momento em que se origina acabada de surgir, corresponde ao que em grego se diz *thymosis*; o ‘ódio’ é uma ira permanente; a ‘inimizade’ é aquela ira que está à espreita da hora da vingança, o ‘rancor’ é uma ira muito violenta, que se forma no ponto mais íntimo do sujeito; a ‘insaciabilidade’ é um desejo nunca satisfeito; a ‘obsessão’ é o desejo de encontrar alguém que ainda não está presente.

Analisando as definições de uma única paixão, a ira, percebemos o quão farto é o assunto, pois assumindo que essas paixões são frutos da mente, podemos interpretar que as recorrências dessas afecções na mente humana são incontáveis. De acordo com Gazolla (1999, p. 136), temos: “Ora, uma das espécies de paixão que, sabemos, não só é física, mas psíquica é a cólera. [...] Por vezes, a paixão é um estado emocional, ou a explicação de uma deficiência do movimento do intelecto, e, como tal, um julgamento errôneo”.

As paixões, para os estoicos, são produzidas em nossa mente e, por serem produzidas dentro de nós, devemos participar diretamente da cura. E não estamos à mercê desses sentimentos sem possibilidade de combatê-los, há tratamento (*Tusculanae disputationes* 4.58):

Est enim quaedam medicina certe, nec tam fuit hominum generi infensa atque inimica natura, ut corporibus tot res salutaris, animis nullam inuenerit. De quibus hoc etiam est merita melius, quod corporum adiumenta adhibentur extrinsecus, animorum salus, inclusa in is ipsis est.

Existe efetivamente uma terapêutica adequada, a natureza não foi tão adversa, tão inimiga do gênero humano a ponto de ter tantos bons tratamentos para o corpo e não ter descoberto nenhum para a mente. Ora quanto a esta, a natureza ainda foi mais generosa, na medida em que os medicamentos para o corpo provêm do exterior, ao passo que a cura da mente depende apenas de si mesma.

Partimos de *Tusculanae disputationes* para ilustrar noções estoicas. A escolha de uma obra de Cícero para este estudo, principalmente da teoria das paixões, deve-se ao fato de o próprio Cícero justificar o uso do estoicismo como ferramenta de análise para a teoria das paixões: “Embora Cícero tenda filosoficamente para a nova Academia (ou Academia cética), nos livros III e IV das *Tusculanae disputationes* defende uma teoria estoica a respeito das paixões (as quais Cícero prefere denominar *perturbationes animi*)” (SOUSA, 2014, p. 52). Nas *Tusculanae disputationes* (4.10), Cícero explana quais métodos utiliza para sua investigação a respeito das perturbações da alma e a razão pela qual escolheu cada um:

Quoniam, quae Graeci πάθη uocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt.: alteram rationis participem faciunt, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae tum

cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Sit igitur hic fons; utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime.

Uma vez que decidimos traduzir o termo grego πάθη por “perturbações da mente” em vez de por “doenças”, a fim de as analisar vou recorrer à concepção proposta inicialmente por Pitágoras e depois aceite por Platão, que distingue duas partes da alma, uma que participa, outra que não participa da razão; na que participa da razão colocam eles a tranquilidade, isto é, um estado anímico equilibrado, calmo e sereno; à outra parte atribuem os movimentos confusos ora da ira, ora do desejo, movimentos estes que são contrários e hostis à razão. Esta ideia será o nosso ponto de partida. No entanto, para descrever as várias perturbações recorrerei as divisões e definições dos Estoicos, que, nesta questão, me parecem de grande subtileza.

Segundo Gill (2006, p. 41), ao desenvolver seu discurso acerca das paixões, “Cícero, novamente, é a melhor fonte pré-imperial para essa área do pensamento estóico”<sup>51</sup>. De acordo com a afirmação supracitada, não é imponderada a nossa decisão de usar a obra *Tusculanae disputationes*, principalmente os livros 3 e 4, para uma possível leitura filosófica da *Hecyra* de Terêncio.

Ao escolher a filosofia estoica para argumentar sobre as afecções mentais, Cícero também contesta a escola peripatética, demonstrando as diferenças principais entre as duas correntes (*Tusculanae disputationes* 3.74):

Hic mihi adferunt mediocritates. Quae si naturales sunt, quid opus est consolatione? Natura enim ipsa terminabit modum. Sin opinabiles, opinio tota tollatur.

Vêm agora [os Peripatéticos] com a sua teoria das paixões médias. Se estas são naturais, que necessidade há de consolação? A própria natureza determinará justa medida, se, pelo contrário, são fruto da opinião, então há que eliminar radicalmente a opinião. (Grifo do tradutor)

No excerto acima, Cícero usa o vocábulo *naturales* para se referir ao comportamento humano no que concerne às paixões. Sabemos que – para os estoicos – as paixões não são naturais e aqueles que as praticam são considerados insanos. Ao usar tal termo, Cícero confronta diretamente o pensamento peripatético. Apesar de não considerar a si mesmo um estoico, é pelo prisma do estoicismo que Cícero desenvolve seu discurso a respeito das paixões, como Graver comenta (2002, p. xii):

Ele [Cícero] está bem ciente de que alguns de seus leitores serão mais atraídos por uma das visões concorrentes, possivelmente para a Peripatética, que insiste que as emoções são naturais e servem para um propósito útil, ou mesmo para aquela de Epicuro, que enquadra todas as questões de valor em termos de prazer e dor. No entanto, é a posição estoica que ele recomenda aos seus leitores nestes livros [3 e 4 de *Tusculanae disputationes*] como a melhor visão fundamentada, a mais adequada

<sup>51</sup> Cicero, again, is the best pre-Imperial source for this area of Stoic thought.

para os estadistas e a única que é capaz de conferir felicidade real aos seus seguidores.<sup>52</sup>

Analisemos agora como Cícero apresenta a definição estoica da doença da mente, um julgamento que pensa ser verdadeiro (*Tusculanae disputationes* 4.26):

Definiunt autem animi aegrotationem opinionem uehementem de re non expetenda tamquam ualde expetenda sit, inhaerentem et penitus insitam. Quod autem nascitur ex offensione ita definiunt: opinionem uehementem de re non fugienda inhaerentem et penitus insitam tamquam fugienda. (Grifo do tradutor)

A definição estoica de uma ‘enfermidade crônica da mente’ é como segue: *uma convicção errônea muito forte, gravada e como que enraizada na mente, que nos apresenta como altamente desejável uma coisa na realidade indesejável.*

Logo, entendemos a polêmica contra os peripatéticos quanto à moderação, algo que segundo os estoicos é fruto da mente resulta em algo difícil de controlar, pois lemos nas *Tusculanae disputationes* (3.6): [...] *nisi sanatus animus sit, quod sine philosophia fieri non potest, finem miseriarum nullum fore* (“enquanto a nossa mente não estiver sanada, o que é impossível sem a filosofia, as nossas tristezas nunca terão fim”).

De acordo com o estoicismo, não há essa possibilidade de moderação quando o assunto são as paixões; há a necessidade de mantê-las afastadas, erradicá-las por completo se possível (GAZOLLA, 1999, p. 135):

Ao teorizar a Cosmópolis isenta dos males, cujos cidadãos-sábios são idênticos entre si como um rebanho que se nutre na mesma pastagem, Zenão construiu para o Pórtico essa cidade perfeita, afastada da insensatez; extirpou a imperfeição e seu signo: as paixões (*pathé*). A Cidade do Mundo, em conformidade com a *physis*, não comporta o movimento contrário a si próprio, a seu próprio *lógos*. Ela não pode ser *álogos*. É essa, exatamente, a definição de paixão dada pelos estoicos: um movimento *álogos*. Como a felicidade só pode advir de uma vida em conformidade com o *lógos* pressupõe-se que ela deva ser sem paixões, sem agitação da alma, devendo decorrer segundo o curso dos acontecimentos, sob a égide do Destino.

Dentre as paixões, nossa investigação concentra-se na ira (em uma perspectiva estoica), paixão de força devastadora segundo Sêneca (*De ira* 2.36.6): *Nullus adfectus est in quem non ira dominetur* (“Não há paixão sobre a qual a ira não exerça domínio”). Dediquemos, pois, maior atenção à ira.

---

<sup>52</sup> *He is well aware that some of his readers will be more attracted to one of the competing views, possibly to that of the Peripatetics, who insist that emotions are natural and serve a useful purpose, or even to that Epicurus, who frames all questions of value in terms of pleasure and pain. Nonetheless, it is the Stoic position which he recommends to his readers in these books as the best-reasoned view, the one most suitable for statesmen, and the only one which is able to confer real happiness on its adherents.*

## 2.2 A ira

Nesta seção trataremos especificamente da ira, exploraremos sua concepção na perspectiva de peripatéticos e estoicos.

A distinção entre essas duas escolas quanto à teoria das paixões é bem explicitada por Graver (2002, p. xxii):

Os peripatéticos afirmam que não podemos [viver sem as paixões]: sem desejo e medo; não poderíamos perseguir nem evitar nada, e a existência que nos restaria dificilmente poderia ser chamada de vida humana. Mas a psicologia estoica não faz das paixões os únicos motivadores de busca e evasão.<sup>53</sup>

A natureza das paixões e de um lado a possibilidade de conviver com elas, até mesmo de usá-las e de outro a necessidade de evitá-las, de extirpá-las constituem o principal ponto de divergência entre peripatéticos e estoicos.

### 2.2.1 Peripatéticos

Para apresentarmos aqui o que pensavam os peripatéticos a respeito da ira e como a classificaram, recorreremos principalmente à *Rhetorica* e à *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, tanto pela importância histórica e filosófica de seu texto, como pela razão de Sêneca (no *De ira*) discordar diretamente de Aristóteles. Demonstraremos também os pontos nos quais Cícero e Sêneca discordam da abordagem peripatética no tocante à ira.

Em seu argumento a respeito da ira, no segundo livro da *Rhetorica* (1378b), Aristóteles afirma:

Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγορίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγορεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἕκαστόν τι, οἷον Κλέωνι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τί πεποίηκεν ἢ ἡμελλεν, καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι.

Vamos admitir que a ira é um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer a vingança explícita devido a algum **desprezo** manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, **sem haver razão para isso**. Se a ira é isto, forçoso é que o iracundo se volte sempre contra um determinado indivíduo, por exemplo, contra Cléon, mas não contra o homem em geral; e que seja por algum agravo que lhe fizeram ou pretendiam fazer, a ele ou a alguns dos seus; além disso, toda a ira é acompanhada de certo prazer, resultante da esperança que se tem de uma futura vingança.

<sup>53</sup> *The Peripatetics have asserted that we cannot: without desire and fear; we could neither pursue nor avoid anything, and the existence that would be left to us could hardly be called a human life. But Stoic psychology does not make emotions the sole motivators of pursuit and avoidance.*

Além de definir a ira (ὀργή), Aristóteles expõe sua causa: um desprezo infundado (ὀλιγορεῖν μὴ προσήκοντος) contra alguém ou contra pessoas caras a esse alguém. Ademais, propõe que a ira seja pessoal, tenha um alvo específico e seja acompanhada de um determinado prazer proveniente da esperança de vingança.

Aristóteles desenvolve esse argumento fundamentando-se na noção de medida, cara aos peripatéticos; logo, temos a falta, o meio-termo – que seria a justa medida – e o excesso (*Ethica Nicomachea* 1108a):

ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης, σχεδὸν δὲ ἀνωδύμων ὄντων αὐτῶν τὸν μέσον πρᾶον λέγοντες τὴν μεσότητα πραότητα καλέσωμεν· τῶν δ' ἄκρων ὁ μὲν ὑπερβάλλον ὀργίλος ἔστω, ἡ δὲ κακία ὀργιλότης, ὁ δ' ἔλλείπων ἀόργητός τις, ἡ δ' ἔλλειψις ἀόργησία.

Em relação à cólera também há excesso, falta e meio termo. Embora essas situações não tenham praticamente nomes, umavez que qualificamos a pessoa que está numa situação intermediária de amável chamemos o meio termo de amabilidade; quanto às pessoas que estão nas situações extremas, chamemos as que se excedem de irascíveis e esta espécie de deficiência moral de irascibilidade, e chamemos as que pecam pela falta de apáticas, e esta espécie de deficiência moral de apatia.

Ao analisarmos o texto aristotélico, inferimos que seria possível moderarmos a ira, que o homem teria a capacidade de controlar tal paixão, mesmo reconhecendo sua força (1149a-1149b):

Ὅτι δὲ καὶ ἤττον αἰσχροῦ ἀκρασία ἢ τοῦ θυμοῦ ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν, θεωρήσωμεν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἴτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον νοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν· οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτητα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὀρμᾶ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγοψία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς· ἢ δ' ἐπιθυμία, ἂν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὀρμᾶ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἢ δ' ἐπιθυμία οὔ.

Vejamos agora considerar se a incontinência em relação à cólera é menos desabonadora que a incontinência em relação aos desejos. Parece que até certo ponto a cólera ouve a razão, mas a ouve incompletamente, como fazem certos serviços que correm antes de ouvir tudo o que o patrão lhe diz, e então embaralha as ordens que lhes são dadas, ou como os cães que latem apenas porque alguém bate à porta, antes de olhar para verem se se trata de pessoa amiga da casa; de maneira idêntica a cólera, por causa do calor e da impetuosidade de sua natureza, embora ouça, não ouve a ordem como foi dada e se precipita para vingar-se. Quando a razão ou a imaginação nos mostra que fomos **insultados ou desconsiderados**, a cólera se infama imediatamente, depois de raciocinar – digamos assim – que qualquer coisa desse tipo é revidada. O desejo, por outro lado, se a imaginação ou a percepção apenas lhe diz que um objeto é agradável, precipita-se para fruí-lo. Mas a cólera em certo sentido obedece à razão, enquanto o desejo não obedece. Este, então, é mais desabonador, pois as pessoas incontinentes em relação à cólera são de certo modo levadas pela, enquanto as outras são levadas pelo desejo e não pela razão.

Antes de considerar o teor dessa citação, convém destacar que nela surge uma segunda causa para a ira: uma ação excessiva (ὑβρις) contra alguém, um ultraje.

O que entendemos através desses excertos do texto de Aristóteles é que seria possível controlar a ira, que ela estaria sujeita à razão.

Nesses dois trechos citados, percebemos que há a possibilidade de o homem poder conviver com a ira desde que ela esteja sob seu controle, com o intermédio da razão, da moderação.

A respeito dessa convivência com as paixões, Graver (2002, p. xviii) ressalta:

Por essas razões, dificilmente seria conveniente tentar eliminar as paixões de nós mesmos, ainda que fosse possível. E não é claro que é possível, pois o nível de funcionamento a que pertencem é independente da nossa escolha, assim como não é uma questão de escolha para nós, se vamos digerir alimentos que comemos ou ver objetos que estão diante de nossos olhos.<sup>54</sup>

Em uma citação anterior, do segundo livro da *Rhetorica* (1378b), vimos que Aristóteles argumenta que “um certo prazer acompanha a cólera” (ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονή τις δία). Ao analisarmos esse excerto, podemos considerar a dificuldade em manter o controle diante de um sentimento que proporciona alguma espécie de prazer.

Na perspectiva estoica, como veremos, a moderação não deve ser considerada e as paixões não são humanas, como afirma Graver (2002, p. xix):

Eles [estoicos] também afirmam que os seres humanos funcionam em um nível mais elevado do que plantas ou animais; e eles também atribuem o nível extra de funcionamento à nossa posse de razão, o que nos dá a capacidade de entender o que é bom para nós mesmos e planejar e agir em conformidade. No entanto, nesta ampla estrutura, eles procedem a conclusões muito diferentes sobre a natureza da paixão e seu lugar na vida humana. Eles não toleram as paixões moderadas defendidas pelos peripatéticos. Para eles, as paixões são de fato racionais em certo sentido dessa palavra, mas não são naturais para nós e não têm lugar em uma melhor vida possível.<sup>55</sup>

Na próxima seção, discutiremos a ira por um prisma estoico, destacando principalmente aspectos que distinguem sua análise da análise dos peripatéticos.

---

<sup>54</sup> *For these reasons, it would hardly be expedient to try to eliminate emotions from ourselves, even if it were possible. And it is by no means clear that it is possible, for the level of functioning to which they belong is independent of our choosing, just as it is not a matter of choice for us whether we will digest food we have eaten or see objects that are before our eyes.*

<sup>55</sup> *They, too, hold that humans function at a higher level than either plants or animals; and they, too, attribute the extra level of functioning to our possession of reason, which endows us with the ability to understand what is good for ourselves and to plan and act accordingly. Within this broad framework, however, they proceed to very different conclusions about the nature of emotion and its place in human life. They will not condone even the moderate emotions advocated by the Peripatetics. For them, emotions are indeed rational in one sense of that word, but they are not natural to us and have no place in the best possible life.*

### 2.2.2 Estoicos

Nos textos abordados para o desenvolvimento desse trabalho, principalmente *Tusculanae disputationes* e *De ira*, os autores concordam que a paixão que se apresenta com maior intensidade seja a ira. Cícero dedica um significativo espaço nos livros 3 e 4 das *Tusculanae* para uma explanação a respeito dessa doença. Quanto a Sêneca, optamos pelo *De ira* por se tratar de um texto essencial para o tema proposto em nossa investigação e também por Sêneca ser um filósofo que desenvolveu estudos de filosofia estoica. Nesse tratado, Sêneca não só discute o tema, mas também desenvolve argumentos de uma terapêutica, de um tratamento através da filosofia.

Quando Sêneca (*De ira* 1.1.5) aborda os aspectos físicos que acometem aquele que está irado, afirma que as demais doenças até se podem esconder, mas “a ira põe-se à mostra e sai à face e, quanto maior, com tanto mais evidência efervesce” (*ira se profert et in faciem exit, quantoque maior, hoc effervescit manifestius*). Para os estoicos, a ira não está em conformidade com a natureza, logo o homem que é acometido e se deixa dominar por essa paixão assemelha-se a um animal que não tem consciência dos atos que comete. A ira seria o que mais se parece com a loucura, argumenta Cícero (*Tusculanae disputationes* 4.52):

Quam bene Ennius initium dixit insaniae. Color, uox, oculi, spiritus, inpotentia dictorum ac factorum quam partem habent sanitatis? Quid Achille Homeric foedius, quid Agamemnone in iurgio? Nam Aiace quidem ira ad furorem mortemque perduxit. Non igitur desiderat fortitudo aduocatam iracundiam: satis est instructa parata armata per sese. Nam isto modo quidem licet dicere utilem uinulentiam ad fortitudinem, utilem etiam dementiam, quod et insani et ebrii multa faciunt saepe uehementius.

[A esta] muito bem chamou Ênio “o princípio da loucura”. A cor, a voz, os olhos, a respiração, as incoerências das palavras e dos gestos, até que ponto conservam [num homem irado] a sanidade [mental]? O que há de mais vergonhoso do que os insultos que lançam um ao outro Aquiles e Agamémnon [na *Ilíada*] homérica? Foi também a ira que levou Ájax à demência e ao suicídio. Não, a coragem não precisa para nada do patrocínio da cólera, por si só já possui todos os recursos toda a preparação, todas as armas de que necessita. Por esta ordem de ideias também poderíamos considerar a embriaguez útil para [despertar] a coragem, e útil também a loucura, atendendo a que os dementes e os ébrios muitas vezes cometem actos de grande bravura. (Grifo do tradutor)

Ainda sobre estar “em conformidade com a natureza”, Sêneca retoma um argumento platônico para discutir esse tema. A ira não é inerente ao homem, não é natural, o homem virtuoso – o sábio – não se deixa acometer pelas paixões (*De ira* 1.6.4-5):

Non est ergo natura hominis poenae adpetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae adpetens est. Et Platonis argumentum adferam - quid enim

nocet alienis uti ea parte qua nostra sunt? "Vir bonus" inquit "non laedit." Poena laedit; bono ergo poena non conuenit, ob hoc nec ira, quia poena irae conuenit. Si uir bonus poena non gaudet, non gaudebit ne eo quidem adfectu cui poena uoluptati est; ergo non est naturalis ira.

Portanto, à natureza humana não apetece o castigo; por isso, de modo algum a ira está em conformidade com a natureza do homem, uma vez que a ela o castigo apetece. E eu referirei um argumento de Platão – de fato, em que prejudica servirmo-nos de bens alheios, daquela parte em que são nossos? –, “ O homem virtuoso”, diz ele, “ não causa dano”. O castigo causa dano; portanto, o castigo não se ajusta ao homem virtuoso, e por isso, nem a ira, porque o castigo se ajusta à ira. Se o homem virtuoso não se alegra com o castigo, não se alegrará sequer com essa paixão à qual o castigo serve de prazer; portanto, a ira não é natural.

Não há – para os estoicos – a necessidade de tentar controlar a ira, o melhor é evitar. Não se pode ceder, deve-se evitá-la em seus primeiros indícios (*De ira* 2.12.6):

Quantum est effugere maximum malum, iram, et cum illa rabiem saeuitiam crudelitatem furorem, alios comites eius adfectus!

Quão valioso é escapar do maior dos males, a ira, e junto com ela, da raiva, da violência, da crueldade, do furor e de outras paixões que são suas companheiras!

Assim como os peripatéticos (exemplificados aqui na figura de Aristóteles) apresentam duas causas para a ira, também os estoicos (aqui na figura de Sêneca) atribuem duas causas para o surgimento da ira: a *iniuria* e a *iniquitas*<sup>56</sup>.

Mas, diferentemente dos peripatéticos (para Aristóteles, as causas apresentadas simbolizariam excesso e falta), os estoicos não desenvolvem a noção de justa medida; logo, essas duas causas são excessos e devem ser evitados. Entendemos então que o ultraje (causa da ira para os peripatéticos) estaria em conformidade com a *iniuria* e a *iniquitas* (duas causas da ira para os estoicos), pois todas essas estão ligadas ao excesso e são prejudiciais. Já a indiferença (outra causa da ira para os peripatéticos) não teria um equivalente no estoicismo.

Uma das principais diferenças entre os estoicos e as demais escolas filosóficas helenísticas que abordaram a teoria das paixões é a proposta de rigorosa e supostamente mais eficiente terapêutica para a cura das enfermidades da alma. Observemos a seguir uma das orientações senequianas a fim de que a ira possa ser sanada (*De ira* 2.29.1):

Maximum remedium irae mora est. Hoc ab illa pete initio, non ut ignoscat sed ut iudicet: graues habet impetus primos; desinet, si exspectat. Nec uniuersam illam temptaueris tollere: tota uincetur, dum partibus carpitur.

O maior remédio para a ira é o adiamento. Pede a ela em seu início não que perdoe, mas que pondere. Ela tem fortes impulsos iniciais, irá deixá-los, caso espere. E não

<sup>56</sup> Cf. *De ira* 2.31.1.

tentes eliminá-la no todo, será inteiramente vencida ao ser consumida em suas partes.

No capítulo seguinte, aplicamos esses conceitos filosóficos à análise da *Hecyra* de Terêncio. Pretendemos compreender como a ira move as ações das personagens e contribui para o desenvolvimento do enredo da peça.

### 3 A IRA NA *HECYRA*

“O tolo dá vazão à sua ira, mas o sábio domina-se.”  
(*Provérbios* 29.11)

Como discutimos anteriormente em nossa Introdução, a presença da filosofia nas peças de Terêncio é bem comentada e pesquisada. Desde autores da Antiguidade Clássica, como Cícero, a pesquisadores contemporâneos de literatura clássica, como Pierre Grimal, desenvolveu-se uma leitura dos textos terencianos pelo prisma da filosofia.

Ao decidirmos lançar nosso foco sobre a teoria das paixões, investigamos as paixões mais salientes nos textos do autor e como contribuíam para o desenvolvimento do enredo das peças; observamos então que o vocábulo *ira* é recorrente nas seis peças de Terêncio, especialmente no texto da *Hecyra* (160 a.C.). Essa recorrência não seria casual; segundo Lord (1977, p. 198), revelaria ainda uma importância dada a esse tema pelo principal autor adaptado por Terêncio, Menandro: “A questão do papel da “ira” em toda a comédia de Menandro vai além de um interesse eventual. “Ira” (*Ὀργή*) era o título da primeira peça de Menandro”<sup>57</sup>.

Então, antes de analisarmos a ira na *Hecyra*, comentemos a presença dessa paixão nas seis peças de Terêncio: *Andria* (166 a.C.), *Heautontimorumenos* (163 a.C.), *Eunuchus* (161 a.C.), *Phormio* (161 a.C.), *Adelphoe* (160 a.C.) e *Hecyra*<sup>58</sup> (160 a.C.).

#### 3.1 A ira na obra de Terêncio

##### 3.1.1 *Andria*

Esta é considerada a primeira peça da autoria de Terêncio a ser encenada, o texto é uma adaptação de duas comédias de Menandro: *Andria* e *Períntia*. Terêncio manteve o título original da primeira peça, da qual também extraiu a maior parte do enredo. Esse assunto é tratado no próprio prólogo da peça (*Andria* 8-12):

<sup>57</sup> *The question of the role of “anger” in Menandrian comedy altogether is of more than passing interest. “Anger” (Ὀργή) was the title of Menander’s first play.*

<sup>58</sup> A peça *Hecyra* foi encenada três vezes, sendo a primeira vez em 165 a.C. A terceira vez, na qual ela foi encenada por completo e teria agradado ao público, foi em 160 a.C. Por isso, consideramos usar aqui essa última data.

Menander fecit Andriam et Perinthiam.  
 qui utramuis recte norit ambas noverit:  
 non ita dissimili sunt argumento, et tamen  
 dissimili oratione sunt factae ac stilo.  
 Quae convenere in Andriam ex Perinthia  
 fatetur transtulisse atque usum pro suis.

Menandro fez as comédias *Andria* e *Períntia*,  
 quem conhecer bem uma delas, terá conhecido ambas:  
 não são tão diferentes quanto ao enredo, entretanto,  
 são diferentes quanto à elaboração da elocução e do estilo.  
 O que conveio, o poeta admite ter transferido  
 da *Períntia* para sua *Andria* e ter usado como algo seu.<sup>59</sup>

O enredo da peça não difere do que era comum na Comédia Nova: uma moça é desonrada por um rapaz que estava prometido por seu pai em casamento a outra moça; com o desenrolar da peça, percebe-se que a moça desonrada é a mesma que estava prometida em casamento.

Quanto à ira, percebemos que essa paixão em *Andria* manifesta-se entre pai e filho: Pânfilo não quer obedecer a seu velho pai, Simão, não quer aceitar o casamento arranjado; e seu pai é tomado de ira com o fato de o filho já estar vivendo um romance com uma moça estrangeira. Já no primeiro ato da peça, Simão deixa clara a razão pela qual está irado com seu filho (*Andria* 137-141):

**Si.** Redeo inde iratus atque aegre ferens;  
 nec satis ad obiurgandum causae. Diceret  
 "quid feci? Quid commerui aut peccavi, pater?  
 quae sese in ignem inicere volvit, prohibui  
 servavi." Honesta oratiost.

**Si.** Volto irado trazendo comigo essa amargura,  
 nem há motivos suficientes para repreendê-lo. Ele diria:  
 "o que fiz? Que falha cometi ou em que errei, pai?  
 Ela quis se atirar nas chamas, eu a impedi  
 e a protegi". Um argumento razoável.

Simão já imagina quais as justificativas de seu filho, e a ira o domina ainda mais ao perceber que Pânfilo teria razão. Como ele poderia repreender o filho por uma atitude tão nobre?

*Andria* é a segunda peça na qual ocorrem menos episódios de ira (a primeira é *Eunuchus*, com apenas três ocorrências: versos 64, 450 e 618). A ira nessa comédia é relativamente rasa, não acarreta grandes consequências; tal sentimento ocorre entre familiares, e a resolução acontece no próprio contexto doméstico, sem grandes intervenções externas –

<sup>59</sup> Tradução de Gabriel Rossi. (ROSSI, 2017).

no máximo um escravo (que também faz parte da família) se posiciona em defesa do jovem apaixonado.

### 3.1.2 *Heautontimorumenos*

A peça que traz como título “O que castiga a si mesmo” tem seu início em uma situação pós ira. O velho Menedemo já aparece no primeiro ato da peça trabalhando incessantemente para castigar-se pela atitude que levou o filho Clínias a sair de casa. Por causa da ira pai e filho estão separados, e o pai decide viver como escravo porque julga que o filho está sofrendo e ele entende que deve sofrer também por ser agente causador dos problemas do jovem.

Na verdade, o jovem não foi embora para longe, como pensa Menedemo, mas está na casa de seu vizinho Cremes – sem que este saiba – acobertado pelo filho deste, Clitifão. Ao saber que o filho do amigo estava em sua casa, Cremes interpela o filho, e esse lhe responde que Clínias está escondido por medo da ira de Menedemo (*Heautontimorumenos* 188-191):

**CL.** Quia enim incertumst etiam quid se faciat. Modo venit; timet omnia, patris iram et animum amicae se erga ut sit suae. eam misere amat; propter eam haec turba atque abitio evenit.

**CL.** Porque ainda está em dúvida do que vai fazer. Ele acaba de chegar, tem medo de tudo, da raiva de seu pai e de como está o sentimento de sua amiga em relação a ele. Ele a ama desesperadamente; por causa dela, esta confusão e a partida acontecem.<sup>60</sup>

Ao julgar que o pai ainda está irado, Clínias não tem coragem de retornar à companhia de seu pai; e o velho Menedemo, que se martiriza por ter descarregado sua ira sobre seu filho, resolve punir-se a si mesmo, como se não tivesse direito de viver em paz por ter causado mal a Clínias.

As afecções da alma (doenças) que podemos atribuir a Menedemo são o medo e a ira: medo de ter perdido seu filho por razão de sua implacabilidade; e a ira, que o faz castigar-se dia após dia sem descanso.

A autoflagelação a qual Menedemo se impõe é dada como exemplo nas *Tusculanae disputationes* de Cícero que, ao desenvolver em seu texto o conceito de *aegritudo*, faz uso de trechos dessa peça de Terêncio para ilustrar sua discussão filosófica. Segundo Cícero (*TD* 4.79), com base na doutrina estoica, “toda perturbação da alma é fruto de

---

<sup>60</sup> As traduções dessa peça são nossas.

uma opinião” (*perturbationem quoque omnem esse in opinione*); a partir dessa máxima, compreendemos as atitudes da personagem Menedemo, que, ao julgar-se culpado de todo o mal causado ao filho, e acometido de um profundo desgosto (*aegritudo*) que o leva ao extremo da autoflagelação. Menedemo acredita que a única maneira de se remir é provocando em si mesmo um mal na mesma proporção que causou ao filho.

O movimento da ira em *Heautontimorumenos* é decrescente. Menedemo já está sarado de sua ira no início da peça, é através dos diálogos de outras personagens que temos notícias dessa tal ira que fez com que Clíncias fugisse de casa. A cura para a ira de Menedemo, como creem os estoicos, está nele mesmo, no reconhecimento de seu ato como errôneo e no desejo de reparar o mal que fez ao filho. Entre os personagens criados por Terêncio, Menedemo é explorado no mais íntimo: sua mente. Sabemos o que ele pensa, sente, teme, planeja e espera. Segundo Elboj (TERÊNCIO, 2009, p. 229), “a singularidade com que Terêncio acertou o retrato de Menedemo faz dele a mais humana de suas criações.”<sup>61</sup>

O já curado *senex* até aconselha o vizinho Cremes a não se deixar levar pela ira, quando o amigo diz (*Heautontimorumenos* 921): *Prae iracundia, Menedeme, non sum apud me* (“Por causa da raiva, Menedemo, eu não estou em mim”). Cremes passa da condição de aconselhador para aquele que necessita de ajuda, e seu amigo não o desaponta (*Heautontimorumenos* 921-923):

**Me.** Tene istuc loqui? Nonne id flagitiumst te aliis consilium dare, foris sapere, tibi non posse te auxiliarier?

**Me.** E dizes isso? Não é uma vergonha tu dares conselho a outros, seres prudente fora de casa e tão incapaz de ajudar a ti mesmo?

Entendemos aqui que, se Cremes conseguia aconselhar o amigo para que ele parasse de tentar castigar-se, então ele seria capaz de curar a si mesmo evitando ser tomado pela ira, pois a capacidade de avaliar e curar estão dentro da própria mente.

As paixões são fruto dos julgamentos que fazemos em nossa mente, logo a capacidade de curar-se está também dentro de cada um. Menedemo e Cremes conseguem se livrar da ira com a ajuda um do outro, mas isso só é possível se cada um aceitar em sua mente que há algo que precisa ser tratado.

---

<sup>61</sup> *La singularidad com que Terencio acertó a trazar el retrato de Menedemo hace de él la más humana de sus creaciones.*

### 3.1.3 *Eunuchus*

Essa peça originou-se a partir de dois textos de Menandro: *Eunuchus* – da qual Terêncio manteve o título e a intriga central – e *Colax* – da qual o comediógrafo latino retirou as personagens do parasita e do soldado.

Em *Eunuchus* a ira acontece através do jovem apaixonado que acredita ter sido desprezado por sua amada cortesã, percebemos aqui uma diferença entre os demais textos terencianos, nos quais observamos que a ira estava sempre ligada ao personagem do velho. Por outro lado, se assumimos que a ira acontece na mente pela razão de um falso julgamento, nos parece propício que jovens apaixonados sejam acometidos por ela (*Eunuchus* 61-69):

**Pa.** In amore haec omnia insunt vitia: iniuriae, suspiciones, inimicitiae, indutiae, bellum, pax rursus: incerta haec si tu postules ratione certa facere, nihilo plus agas quam si des operam ut cum ratione insanias. Et quod nunc tute tecum **iratus** cogitas egon illam, quae illum, quae me, quae non ...! Sine modo, mori me malim: sentiet qui vir siem": haec verba una mehercle falsa lacrimula quam oculos terendo misere vix vi expresserit, restinguet, et te ultro accusabit, et dabis ultro supplicium.

**Pa.** No amor encontram-se todos esses vícios: as afrontas, as suspeitas, as inimizades, as tréguas, a guerra, e de novo a paz. Se pretendes regularizar através da razão todas estas irregularidades, nada mais farás do que se te esforçares por disparatar... com sensatez. E aquilo que tu, **indignado**, estás agora para aí a resmungar contigo mesmo: “Eu vou-a..., ela que o..., que me..., que não..., deixa-te disso... mais me valia morrer! Ela vai ver que espécie de homem eu sou! ” Todas essas palavras, podes crer, ela conseguirá aniquilá-las apenas com uma lagrimazinha fingida que, com custo, ela se terá arrancado, à força de miseramente esfregar os olhos; e depois será a vez de ela te acusar, e tu vais-te oferecer de livre vontade para o castigo.<sup>62</sup>

A despeito do tom jocoso da fala de Parmenão, podemos inferir uma crítica sobre as atitudes imaturas do jovem apaixonado, que, deixando-se levar por seus sentimentos, se torna um brinquedo nas mãos da mulher amada. Parmenão afirma que toda a ira que Fédria sente naquele momento será dissipada por algumas lágrimas de Taís.

*Eunuchus* é a peça de Terêncio em que menos ocorrem episódios relacionados à ira ou em que menos encontramos traços de uma reflexão filosófica. Em comparação com suas demais peças, essa traz mais elementos cômicos; e talvez tenha sido por essa razão que essa história seja “sem dúvida a mais feliz e afortunada comédia de Terêncio, que se tornou, de fato, num verdadeiro ‘êxito comercial’ rendendo ao poeta oito mil sestércios, valor até então nunca obtido”.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Tradução e notas de Aires Pereira do Couto (TERÊNCIO, 1996).

<sup>63</sup> Notas de Aires Pereira do Couto (TERÊNCIO, 1996, p. 13)

### 3.1.4 *Phormio*

Se na *Hecyra* a ira perpassa diferentes personagens, em *Phormio* ela está concentrada no velho Demifão.

Nessa peça, dois velhos irmãos, Demifão e Cremes, saem em viagem deixando seus dois jovens filhos, Antifão e Fédria, aos cuidados de um escravo. Ao retornarem, encontram seus filhos em situação questionável: o jovem Antifão está casado com uma moça desconhecida e sem dote; Fédria está apaixonado por uma tocadora de cítara e, para obtê-la, precisa de dinheiro. Ambos os jovens contaram com a ajuda do parasita Formião para realizar tais feitos.

A fama de Demifão ser irado precede sua entrada na peça; antes mesmo de entrar em cena, o velho é descrito por seu escravo como um verdadeiro *iratus senex* (*Phormio* 185-190):

**Ge.** Quod quom audierit, quod eiu' remedium inueniam **iracundiae**?  
Loquarne? **Incendam**; taceam? Instigem; purgem me? Laterem lavem.  
Heu me miserum! Quom mihi paveo, tum Antipho me excruciat animi:  
eius me miseret, ei nunc timeo, is nunc me retinet: nam absque eo esset,  
recte ego mihi vidissem et **senis** essem ultus **iracundiam**:  
aliquid convasassem atque hinc me conicerem protinam in pedes.

**Ge.** Quando ele souber, como é que vou conseguir acalmar a sua **fúria**? Devo falar-lhe? É **irritá-lo**. Ficar calado? É aticá-lo. Justificar-me? É como pôr-se a desencardir uma pedra. Ai, desgraçado de mim! Por um lado receio, por mim, por outro lado atormenta-me o pensamento de Antifão; tenho pena dele, agora receio por ele, é ele agora que me preocupa; de facto, se não fosse por ele, eu teria tomado as devidas providências e ter-me-ia vingado da **fúria do velho**, teria empacotado alguma coisa e ter-me-ia imediatamente raspado daqui.<sup>64</sup>

A partir da citação acima, podemos inferir que a personagem Demifão – o velho a quem Geta se refere no excerto – é um homem propenso à ira. O escravo teme enfrentá-lo, pois já conhece a reação e o gênio de seu senhor. Porém não foge, pois teme mais ainda pelo jovem Antifão.

A ira de Demifão é fator determinante para as ações das personagens à sua volta, seja seu filho ou seu escravo, seus comportamentos dependem da reação do velho.

Geta tem bastante carinho pelo jovem Antifão e decide prepará-lo para o confronto com seu pai, Demifão, que está a voltar de viagem e não tem ideia das atitudes do filho enquanto estava fora. O escravo, já acostumado com o temperamento de seu senhor, ensaia

<sup>64</sup> Introdução, tradução e notas de Aires Pereira do Couto (TERÊNCIO, 1999).

com o jovem como ele deve falar com seu pai para que o velho não desconfie do que está acontecendo (*Phormio* 212-213):

**Ge.** Sat est: em istuc serva, et verbum verbo par pari ut respondeas, ne te **iratus** suis saevidicis dictis protelet. [...]

**Ge.** Está bem. Agora, manténs-te assim e trata de responder palavra por palavra e na mesma moeda, para que ele, irado, não dê cabo de ti com as suas palavras violentas. [...]

O fato de Demifão ser um velho irado não diminui a gravidade da ação de Antifão, a fala do velho ao descobrir o casamento secreto do filho nos faz analisar que sua ira não é de maneira alguma gratuita. O que também percebemos é que o velho tem consciência de sua ira, entendendo que essa paixão o impede de pensar ou tomar qualquer decisão (*Phormio* 240-246):

**De.** Incertumst quid agam, quia praeter spem atque incredibile hoc mi optigit. ita sum irritatus animum ut nequeam ad cogitandum instituere. quam ob rem omnis, quom secundae res sunt maxume, tum maxume. meditari secum oportet quo pacto advorsam serumnam ferant, pericla, damna, exsilia. peregre rediens semper cogitet aut fili peccatum aut uxoris mortem aut morbum filiae communia esse haec, fieri posse, ut ne quid animo sit novom; quidquid praeter spem eveniat, omne id deputare esse in lucro.

**De.** Não sei o que fazer, porque o que me aconteceu está para lá de tudo o que era esperado e é inacreditável. Estou de tal modo irritado que não sou capaz de me concentrar para pensar. Por isso é que convém que todos, quando as coisas correm muito bem, reflitam mais do que nunca, consigo mesmos, sobre o modo de suportar a adversidade: os perigos, os prejuízos, os exílios. Aquele que regressa do estrangeiro deve pensar sempre numa má ação do filho ou na morte da esposa ou numa doença da filha; que estas coisas são comuns, que podem acontecer; de modo que nada seja inesperado. Tudo aquilo que acontecer para além do que era esperado, deve ser considerado como um ganho.

### 3.1.5 *Adelphoe*

Adaptada de uma peça de Menandro, *Adelphoe* versa sobre dois irmãos, Dêmea e Micião, que educam seus filhos de maneiras diferentes, se enfrentando em diversos momentos por causa de suas diferentes personalidades. Os jovens Ésquino e Ctesifão são ambos filhos de Dêmea, mas foi Micião quem criou o jovem Ésquino. Após Ésquino invadir a casa de um *leno* e roubar uma meretriz do local, Dêmea critica fortemente Micião a respeito da criação que ele deu ao jovem. Mas com o desenrolar da peça, descobrimos que Ésquino namorava uma jovem cidadã livre e que a meretriz, na verdade, era namorada de seu irmão Ctesifão. Apesar da criação conservadora de Dêmea, Ctesifão se apaixonou por uma cortesã, Báquis; e

por outro lado, mesmo com a criação permissiva de Micião, Ésquino era um rapaz de atitudes virtuosas.

Logo na primeira aparição de Micião, que também marca o início da peça, temos uma síntese dos conflitos de personalidade entre ele e Dêmea e a relação deles com o jovem Ésquino. Examinemos o solilóquio a seguir (*Adelphoe* 41-49):

**Mi.** Is adeo dissimili studiost iam inde ab adulescentia:  
ego hanc clementem vitam urbanam atque otium  
secutu' sum et, quod fortunatum isti putant,  
uxorem, numquam habui. Ille contra haec omnia:  
ruri agere vitam; semper parce ac duriter  
se habere; uxorem duxit; nati filii  
duo; inde ego hunc maiorem adoptavi mihi;  
eduxi a parvulo; habui amavi pro meo;  
in eo me oblecto, solum id est carum mihi.

**Mi.** De índole tão diferente desde a infância:  
A vida urbana, calma e o ócio preferi –  
e o que julgam muito afortunado por aí:  
esposa, nunca tive. Ao contrário ele, tudo:  
no campo leva a vida, sempre parco e duro,  
casou-se, teve seus dois filhos, e o mais velho  
dos dois eu adotei pra mim; levei-o embora  
de menininho; o tive e amei tal como meu;  
só nele me deleito, só ele a mim é caro.<sup>65</sup>

O que consideramos neste texto de Terêncio é uma oposição de duas fortes personalidades, dois irmãos que rivalizam a respeito da educação dos filhos e que durante toda a peça impoem suas opiniões e caráter um sobre o outro. Diversas vezes na peça Micião age de uma maneira na presença do irmão e demonstra outra atitude e senso de julgamento em seus monólogos.

Interessa-nos mais especificamente versar aqui acerca das paixões – no conceito aristotélico *a priori* – nesses *senes*, isto é, os vícios que encontramos em seus comportamentos no decorrer da peça e como tais vícios influenciam nas relações das personagens.

Carnes Lord (1977), no artigo já citado na introdução, “Aristotle, Menander and the *Adelphoe* of Terence”, apresenta um importante estudo a respeito da influência da filosofia peripatética no texto de Terêncio e também no original de Menandro. Em seu artigo, Lord analisa e dialoga com o estudo de Otto Rieth<sup>66</sup> – estudo este que apresenta uma leitura peripatética da peça *Adelphoe* de Terêncio e do texto original de Menandro a partir do comportamentos dos irmãos Micião e Dêmea quanto a educação de seus filhos – a respeito de

<sup>65</sup> Tradução de Rodrigo T. Gonçalves (TERÊNCIO, 2012)

<sup>66</sup> *Die Kunst Menanders in den Adelphen des Terenz*, ed. K. Gaiser (Hildesheim 1964).

*Adelphoe* (LORD, 1977, p. 183): “Rieth pressiona a doutrina aristotélica a serviço de uma interpretação detalhada de uma peça única e completa - e uma que é provavelmente a mais interessante das comédias de Menandro existentes do ponto de vista do pensamento moral ou político antigo”<sup>67</sup>. Porém, segundo Lord, Rieth não analisa qual seria a motivação dessa reflexão filosófica fazer parte do texto literário (p.184):

A interpretação de Rieth de *Adelphoe* e sua relação com seu original grego não passou sem ser desafiada. De fato, poucos argumentariam agora que sua análise das duas peças é totalmente ou mesmo fundamentalmente aceitável. O uso de Aristóteles por Rieth não foi, no entanto, similarmente examinado, e deixou-se uma impressão de que as idéias peripatéticas são finalmente irrelevantes, senão enganosas, na tentativa de compreender o significado da peça de Terêncio (ou de Menandro).<sup>68</sup>

Neste estudo ele também apresenta uma profícua análise dos escritos aristotélicos, sobretudo da *Ethica Nicomachea*, sobre as relações paternas, sobre a amizade e a virtude. Lord critica também o fato de Rieth analisar as personagens Dêmea e Micião por um prisma unilateral, sem levar em conta as nuances do pensamento peripatético que se pode encontrar no texto terenciano. Segundo Lord (1977, p. 184-185):

O argumento de Rieth é resumidamente o seguinte. Na peça de Terêncio, não pode haver dúvida de que nem Micião nem Dêmea pretendem representar o homem virtuoso ou o pai perfeito. A versão de Terêncio poderia ser aceita como uma reprodução fiel de seu original menandriano, onde Micião e Dêmea foram consistentemente apresentados como personagens defeituosos ou extremos. No entanto, enquanto Dêmea, rude e rústico, é geralmente tornado objeto do ridículo e o urbano Micião apresentado sob uma luz altamente favorável, ocasionalmente - e particularmente no final da peça - esses papéis parecem estar invertidos. De fato, no entanto, o caráter de Micião corresponde de perto ao do homem virtuoso de Aristóteles, e as visões de Micião sobre a educação dos jovens parecem coincidir com as do próprio Aristóteles. Rieth avança a hipótese de que tais inconsistências, como aparecem em Terêncio, refletem sua adaptação do original de Menandro. Em Menandro, Micião havia sido apresentado como o paradigma da virtude moral como entendido por Aristóteles, enquanto Dêmea incorporara - graças a sua incapaz conversão ao modo de vida de Micião - os extremos defeituosos ou viciosos correspondentes às virtudes individuais deste. Quanto às visões educacionais dos dois pais rivais, Rieth argumenta que os pontos de vista de Micião são os do próprio Menandro e que eles são essencialmente idênticos aos pontos de vista de Aristóteles. A relação entre Micião e seu filho (ou mais precisamente seu filho adotivo) Ésquino é de amor ou amizade (*amicitia*), que Micião afirma ser o caminho mais seguro para impor respeito e exercer autoridade (*imperium*) sobre os jovens; Em aparente contraste com Dêmea, Micião pensa que aquele que é um verdadeiro pai, em vez de um "mestre", deve "habituar seu filho a fazer o que é certo por sua própria

<sup>67</sup> *Rieth presses Aristotelian doctrine into the service of a detailed interpretation of a single and complete play - and one which is probably the most interesting of the extant Menandrian comedies from the point of view of ancient moral or political thought.*

<sup>68</sup> *Rieth's interpretation of the Adelphoe and its relation to its Greek original has not gone unchallenged. Indeed, few would now argue that his analysis of the two plays is wholly or even fundamentally acceptable. Rieth's use of Aristotle has not, however, been similarly scrutinized, and an impression has accordingly been left that Peripatetic ideas are finally irrelevant if not misleading in attempting to understand the meaning of Terence's (or Menander's) play.*

inclinação, e não pelo medo de outro" (74-76), um resultado melhor é obtido por se comportar de maneira generosa e apelando para "vergonha" (*pudor*) ao invés de "medo" (*metus*) (57-58).<sup>69</sup>

Confirmamos alguns pontos da citação acima durante a leitura da peça. Por amor, Micião decidiu criar Ésquino com confiança e amizade, dando liberdade ao filho para agir sem que precisasse esconder dele coisa alguma (*Adelphoe* 74-76):

**Mi.** Hoc patriumst, potius consuefacere filium  
sua sponte recte facere quam alieno metu:  
hoc pater ac dominus interest.

**Mi.** Assim, dever do pai é acostumar o filho  
a agir corretamente por vontade, e não por medo:  
é isso que distingue o pai e o senhor.

Essa oposição entre ser pai e ser senhor, não é desenvolvida no estudo de Reith e Lord o critica por deixar passar algo que ele considera importante para a compreensão da peça, visto que o enredo gira em torno das divergências entre os irmãos no que tange o estilo de educação de seus filhos (LORD, 1977, p. 186):

Para começar, Rieth não faz uma pausa para considerar se ou em que medida uma analogia entre pai e rei pode ser relevante – mesmo do ponto de vista de Aristóteles – para a ação de *Adelphoe*. Com efeito, Rieth argumenta que a diferença entre Micião e Dêmea equivale à diferença entre rei e tirano (ou mestre de escravos), quando essa diferença é entendida por Aristóteles, ou que a regra de Micião é simplesmente beneficente, enquanto o governo de Dêmea é simplesmente egoísta e até criminoso. Isso desorienta a situação real da peça. Não pode haver dúvida de que Dêmea está tão preocupado em beneficiar seus dois filhos quanto Micião: a tentativa de Micião de se distinguir de Dêmea como *pater* de *dominus* é tão exagerada quanto egoísta. O desentendimento entre Micião e Dêmea é mais meio do que fim: não se, mas como educar ou beneficiar os jovens.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> *Rieth's argument is briefly as follows. In Terence's play, there can be no question but that neither Micio nor Demea is intended to represent the virtuous man or the perfect father. Terence's version could be accepted as a faithful reproduction of its Menandrian original were Micio and Demea consistently presented as defective or extreme characters. Yet while the harsh and rustic Demea is generally made the object of ridicule and the urbane Micio presented in a highly favorable light, on occasion and particularly at the end of the play these roles appear to be reversed. In fact, however, the character of Micio corresponds closely to that of Aristotle's virtuous man, and Micio's views on the education of the young appear to coincide with those of Aristotle himself. Rieth advances the hypothesis that such inconsistencies as do appear in Terence reflect his adaptation of the Menandrian original. In Menander, Micio had been presented as the paradigm of moral virtue as understood by Aristotle, while Demea had embodied thanks to his inept conversion to the way of life of Micio - both of the faulty or vicious extremes corresponding to Micio's individual virtues. As for the educational views of the two rival fathers, Rieth argues that Micio's views are those of Menander himself and that they are essentially identical to the views of Aristotle. The relation between Micio and his son (or more precisely his adopted son) Aeschinus is one of love or friendship (*amicitia*), which Micio claims to be the surest way to inculcate respect and to exercise authority (*imperium*) over the young; in apparent contrast to Demea, Micio thinks that one who is a true father rather than a thaster "ought to habituate his son to do what is right by his own inclination rather than by fear of another" (74-76), a result best obtained by behaving in a generous manner and appealing to "shame" (*pudor*) rather than fear (*metus*) (57-58).*

<sup>70</sup> *To begin with, Rieth does not pause to consider whether or to what extent an analogy between father and king can be relevant – even from Aristotle's point of view – to the action of the *Adelphoe*. Rieth in effect argues that*

Ambos os irmãos desejam o melhor para seus filhos, nenhum deles age por mal, pelo contrário, os dois sentem que estão corretos quanto à criação dos jovens. O que percebemos depois de uma leitura mais atenta da peça é que não há um irmão que esteja completamente correto ou errado.

Enquanto Reith apresenta Micião como aquele que mais se aproxima do pensamento aristotélico a respeito da educação dos jovens, Lord discorda desse entendimento, e argumenta que na verdade é Dêmea que mais se aproxima do pensamento de Aristóteles (1977, p. 189):

Ao contrário do que Rieth parece sugerir, não é apenas Micião quem confia na vergonha como instrumento de educação. Mas, enquanto Micião confia apenas na vergonha, Dêmea sugere que os jovens são governados ou educados por três coisas: vergonha, medo e lei (84-86). Não só a visão de Dêmea está mais próxima da visão aristotélica do que a de Micião; mas está em notável harmonia com a visão aristotélica. Para Aristóteles, a vergonha é ineficaz na grande maioria dos casos em induzir os jovens a se comportarem de maneira decente e, portanto, os "discursos" elogiosos ou culpados são, em si, ineficazes como uma ferramenta de educação moral. A vergonha (ou persuasão) deve ser suplementada pelo medo; e o medo deve ser complementado pela lei (ou compulsão).<sup>71</sup>

Mesmo apresentando, como percebemos no excerto acima, que Dêmea está notavelmente harmonizado com o raciocínio aristotélico, Lord não desenvolve uma argumentação sectária, efetivamente alega que os dois irmãos apresentam sinais de vícios e de virtude (1977, p. 189):

Isso não quer dizer que Micião esteja simplesmente errado enquanto Dêmea está simplesmente certo. Certamente Terêncio, e muito provavelmente Menandro, não queriam dar essa impressão; além disso, Micião não está simplesmente errado, mesmo de acordo com Aristóteles. Pois Aristóteles não nega que uma educação baseada apenas na fala e na vergonha será eficaz em alguns casos.<sup>72</sup>

---

*the difference between Micio and Demea amounts to the difference between king and tyrant (or master of slaves) as that difference is understood by Aristotle, or that Micio's rule is simply beneficent while Demea's rule is simply selfish and even criminal. This wildly misrepresents the real situation of the play. There can be no doubt that Demea is as much concerned to benefit his two sons as is Micio: Micio's attempt to distinguish himself from Demea as pater from dominus is as exaggerated as it is self-serving. The disagreement between Micio and Demea is over means rather than ends: not whether but how to educate or to benefit the young.*

<sup>71</sup> *Contrary to what Rieth seems to suggest, it is not only Micio who relies on shame as an instrument of education. But whereas Micio relies only on shame, Demea suggests that the young are ruled or educated by three things: shame, fear and law (84-86). Not only is Demea's view closer to the Aristotelian view than that of Micio; it is in remarkable harmony with the Aristotelian view. For Aristotle, shame is ineffective in the great majority of cases in inducing the young to behave decently, and hence "speeches" persuasive praise or blame are by themselves largely ineffective as a tool of moral education. Shame (or persuasion) must be supplemented by fear; and fear must be supplemented by law (or compulsion).*

<sup>72</sup> *This is not to say that Micio is simply wrong while Demea is simply right. Certainly Terence, and most probably Menander, did not mean to give that impression; moreover, Micio is not simply wrong even according to Aristotle. For Aristotle does not deny that an education which relies only on speech and shame will be*

A principal divergência dos irmãos incide, como afirmamos anteriormente, na educação de seus filhos, e podemos entender que um dos fatores que contribuem para tal diferença é o fato de um irmão viver na cidade e outro no campo. Terêncio, então, apresenta através dessas personagens os valores e virtudes do homem urbano e do homem rural, mas essas características não são fixas nessas duas personagens.

O próprio Micião ilustra, no texto, os indícios de seu caráter permissivo em relação à educação de seu filho adotivo, e como seu irmão Dêmea corresponde a essa personalidade. Vejamos o monólogo de Micião (*Adelphoe* 50-59):

**Mi.** Ille ut item contra me habeat facio sedulo:  
do praetermitto, non necesse habeo omnia  
pro meo iure agere; postremo, alii clanculum  
patres quae faciunt, quae fert adulescentia,  
ea ne me celet consuefecit filium.  
Nam qui mentiri aut fallere institerit patrem aut  
audebit, tanto magis audebit ceteros.  
Pudore et liberalitate liberos  
retinere satius esse credo quam metu.  
Haec fratri mecum non conveniunt neque placent.

**Mi.** De tudo faço pra que ele faça o mesmo,  
Permito tudo e gasto, e nem obrigo que ele  
segundo meu juízo aja; enfim, o que outros  
escondem de seus pais – o natural dos jovens –  
acostumei que ele nunca omita nada.  
Aqueles que ousarem enganar os pais  
ou mintam, ousarão bem mais aos outros.  
Com liberalidade e pudicícia aos filhos  
eu creio que é melhor reter do que com medo.  
Tais coisas não agradam nem convêm ao meu irmão.

Segundo a análise de Lord, essa divergência entre Micião e Dêmea no que tange à educação de seus filhos se dá também pelo fato de um ser pai natural e o outro ser pai adotivo. Sendo Micião pai adotivo de Ésquino, a relação deles é baseada em amizade e confiança (1977, p. 195):

A referência mais impressionante a esse estado de coisas ocorre em uma troca entre Micião e Dêmea sobre o status de Ésquino. *Pater esse disce ab illis, qui vere sciunt*, diz Demea; *natura tu illi pater es*, Micião responde, *consiliis ego* (125-26). O contraste entre Dêmea como pai natural e Micião como pai adotivo é mais do que uma hipótese cômica requerida para criar o choque de caráter e de princípios representados na peça; é um tema por si só.<sup>73</sup>

---

*effective in some cases.*

<sup>73</sup> *The most striking reference to this state of things occurs in an exchange between Micio and Demea on the status of Aeschinus. Pater esse disce ab illis, qui vere sciunt, says Demea; natura tu illi pater es, Micio replies, consiliis ego (125-26). The contrast between Demea as natural and Micio as adoptive father is more than a comic hypothesis required to create the clash of character and principle represented in the play; it is a theme in its own right.*

Com respeito a Dêmea, o que podemos inferir pelo fato de ele ser o pai natural e essa figura do *pater* na comédia ser também o que conhecemos por *iratus senex*, é que ele seja o instrumento da ira nessa peça, e isso se confirma quando percebemos que a ira se repete em quase todo seu discurso; em sua primeira aparição, Dêmea discute com o irmão sobre os feitos de Ésquino; e, pela fala de Micião, percebemos que era algo corriqueiro (*Adelphoe* 128): *An ego totiens de eadem re audiam?* (“Quantas vezes ouvirei a mesma coisa?”). E continua no verso 135: *Rursum, Demea, irascere?* (“**De novo**”, Dêmea, revolta-te?”).

Considerando o pensamento abordado por Aristóteles em sua *Eticha Nicomachea* (1106a), não somos chamados bons ou maus pelos vícios, mas por nossas virtudes, sendo os momentos de cóleras tomados por impulso e as virtudes por escolhas. A partir desse raciocínio, podemos compreender a razão de Dêmea, apesar de não controlar sua cólera<sup>75</sup>, seguir em muitas análises como um homem correto e um pai exemplar<sup>76</sup>, enquanto Micião permanece como um pai permissivo e “mão-aberta”<sup>77</sup> (verso 390).

Contudo, Micião não age de uma única forma, quando Hegião pede que ele vá até a casa da jovem que está grávida de Ésquino, Micião não se nega a judar e demonstra honra em sua atitude. Observemos o diálogo entre Micião e Hegião (*Adelphoe* 592-604):

**Mi.** Ego in hac re nil reperio quam ob rem lauder tanto opere, Hegio: meum officium facio, quod peccatum a nobis ortumst corrigo.  
Nisi si me in illo credidisti esse hominum numero qui ita putant, sibi fieri iniuriam ultro si quam fecere ipsi expostules, et ultro accusant. Id quia non est a me factum agi' gratias?  
**He.** Ah minime: numquam te aliter atque es in animum induxi meum. Sed quaeso ut una mecum ad matrem virginis eas, Micio, atque istaec eadem quae mihi dixti tute dicas mulieri suspicionem hanc propter fratrem eius esse et illam psaltriam.  
**Mi.** Si ita aequom censes aut si ita opus est facto, eamu'.  
**He.** Bene facis: nam et illic animum iam relevabi, quae dolore ac miseria tabescit, et tuo officio fueri' functu'. Sed si aliter putas, egomet narrabo quae mihi dixti.  
**Mi.** Immo ego ibo.

**Mi.** Eu quanto a isso nada encontro de motivo a que me louves tanto: o meu ofício faço, pois corrijo um erro que surgiu de nós. Espero que não creias que sou desses homens que assim pensam: a si se faz injúria mesmo se fizeram aquilo que demandes, e ainda acusam. Por não ter agido assim é que agradeces?  
**He.** Que nada! Nunca imaginei que fosses diferente do que és. Mas peço que junto comigo até a mãe da virgem venhas, e essas mesmas coisas que disseste a mim a ela digas: que a suspeita é por conta do irmão, que a citarista é dele.  
**Mi.** Se assim discerne justo ou se é necessário, vamos.

<sup>74</sup> Grifo nosso.

<sup>75</sup> Cf. *Retórica* 1378a.

<sup>76</sup> Cf. Bustos (2009).

<sup>77</sup> *Facilitas prava*.

**He.** Ages bem, pois lá aliviarás a alma dela que se acaba de miséria e dor, e teu ofício terás feito. Mas, se pensas de outra forma, eu mesmo narrarei o que disseste.  
**Mi.** Eu mesmo vou.

Tanto nos monólogos quanto no diálogo supracitado, Micião é um pai preocupado com as atitudes do filho e sempre pronto a resolver os inconvenientes causados por Ésquino. Já seu irmão, Dêmea, mantém-se consistente durante todo o desenrolar da peça, sempre alterado, irado, repreendendo os filhos e o irmão; mas ao final, os irmãos parecem inverter seus papéis o que não nos permite decifrá-los por completo.

A partir dessa análise de *Adelphoe*, ilustramos como o pensamento filosófico estava inserido no texto literário; e que essa reflexão já aparecia nos originais gregos, sendo apresentado ao mundo romano através das adaptações de Terêncio. Logo, encontramos a possibilidade de, a partir da confirmação de uma leitura peripatética – realizada por Lord (1977) – realizar uma leitura estoica de uma peça terenciana.

### 3.1.6 A ira entre pais e filhos: *iratus senex*

Ao concluirmos essa concisa análise das peças de Terêncio, percebemos que a ira se dá principalmente entre pais e filhos. As relações entre o *senex* e o *adolescens* são permeadas de conflitos e discussões, contudo esses desentendimentos não causam grandes catástrofes, mas são sempre resolvidos ao final de cada peça.

De acordo com Lord (1977) o *iratus senex* é o principal agente da ira nos textos da comédia (p. 197):

Os mais terríveis crimes de raiva são um assunto adequado da tragédia, e não da comédia. Na *Poética*, Aristóteles recomenda que o ato trágico seja cometido dentro das "amizades" da família. No entanto, se por definição não há crimes terríveis na comédia, existe um equivalente cômico para, digamos, Medeia; é o *iratus senex*. A base psicológica da convenção cômica do pai irado parece ser a seguinte. Há uma desproporção necessária entre o amor que os pais sentem pelos filhos e o amor que os filhos sentem pelos pais, já que os pais amam os filhos como algo que realmente pertence ou parte deles. Ao mesmo tempo, a dívida dos filhos para com os pais está intrinsecamente além do pagamento.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> *The most terrible crimes of anger are a proper subject of tragedy rather than comedy. In the Poetics, Aristotle recommends that the tragic deed be committed within the friendships of the family. Yet if there are by definition no terrible crimes in comedy, there exists a comic equivalent for, say, Medea; it is the iratus senex. The psychological basis for the comic convention of the angry father would appear to be as follows. There is a necessary disproportion between the love felt by parents toward their children and the love felt by children toward their parents, since parents love their children as something truly belonging to or part of themselves. At the same time, the debt owed by children to their parents is intrinsically beyond repayment.*

Nas peças aqui analisadas a afirmação de Lord é acertada. Pais e filhos e sua relação complicada são o enxerto de todas essas peças, através dessas relações surgem os problemas e, muitas das vezes, por elas também se dissolvem.

Porém há uma peça de Terêncio em que há o *iratus senex*, mas a ira desse velho não está direcionada ao seu filho, e sim a sua esposa. Essa peça é a *Hecyra*, que será analisada mais profundamente na seção a seguir.

### 3.2 *Hecyra*

A problemática da *Hecyra* parece inicialmente ser a mesma que encontramos em textos de Plauto, por exemplo, *Mercator* (195 a.C.) ou *Bacchides* (189 a.C.): jovens apaixonados por meretrizes sendo obrigado por seus pais a casarem-se contra a vontade. Na *Hecyra*, o *senex* Laques resolve casar seu filho, Pânfilo; entretanto o jovem já estava envolvido com a cortesã Báquis. Indo além desse aspecto geral do enredo, as semelhanças desse texto terenciano com o que se produzia anteriormente na comédia latina diminuem, e *Hecyra* apresenta uma diferença de enredo: Pânfilo aceita o casamento, logo não vemos uma querela entre pai e filho.

Comentamos anteriormente que a ira na comédia acontece, principalmente, na relação entre pai e filho, porém em nossa análise da *Hecyra*, o que encontramos é uma ira, na maior parte do texto, dos maridos para com as esposas.

Percebemos que as personagens são atravessadas pela ira, como agentes dessa paixão ou sofrendo acusações de alguém domado por ela. Laques, por exemplo, se deixa levar pela ira algumas vezes com Sóstrata, sua esposa, sendo injusto com ela, incompreensivo. Aliás, as personagens que mais conservam essa característica da ira na *Hecyra* são os *senes*, em geral voltando tal sentimento contra seus familiares.

Quando analisamos textos de Terêncio, como *Adelphoe* ou a própria *Hecyra*, observamos que o comportamento dos *senes* apesar de estarem sempre em contexto familiar, não são personagens com características fixas, esses *pater* não são unilaterais, no que tange suas personalidades e comportamentos (JAMES, 2013, p. 177):

Costuma-se dizer que o *senex* é o personagem mais importante para Terêncio. Mas isso não significa que Terêncio está preso aos seus *senes* ou que ele os torna heróis, como Plauto faz com o *servus callidus*. Terêncio realiza uma autópsia cética da família romana, começando com seu poder central, o *paterfamilias*, que é repetidamente injusto, até cruel, com sua esposa, autoritário com sua filha, e muitas

vezes insensível com seus filhos, particularmente com seu filho.<sup>79</sup> (JAMES, 2013, p. 177)

Ao analisarmos tais características atribuídas ao *senex*, como um ser injusto, autoritário e insensível, não nos surpreendemos ao reconhecer através deles a presença da ira em um texto de Terêncio. Afinal, nos textos da comédia nova há, como já comentamos anteriormente, o personagem-tipo *iratus senex*, logo a ira desse velho é inerente a ele. Porém o que procuramos em nossa análise é a maneira como essa ira surge e se manifesta, como pode ser controlada ou extirpada e mostrando como essa paixão atua nas personagens, desenvolvendo determinadas ações.

Sobre a ira do velho, Sêneca argumenta (*De ira* 1.13.5): *Atqui iracundissimi infantes senesque et aegri sunt, et inualidum omne natura querulum est* (“Ora, os mais iracundos são as crianças, **os velhos** e os doentes, e tudo o que é fraco é por natureza irritadiço”).

Logo, o velho está propício à ira por causa da fraqueza.

A ira, mesmo que demonstrada na comédia como algo comum à personalidade dos *senes*, ela não é inerente ao homem, não é natural, o homem virtuoso – o sábio – não se deixa acometer pelas paixões; sabemos que a sabedoria era uma “exigência” social, principalmente quando se tratava do homem velho. Observemos o texto a seguir (*De ira* 1.6.4-5):

Non est ergo natura hominis poenae adpetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae adpetens est. Et Platonis argumentum adferam - quid enim nocet alienis uti ea parte qua nostra sunt? "Vir bonus" inquit "non laedit." Poena laedit; bono ergo poena non conuenit, ob hoc nec ira, quia poena irae conuenit. Si uir bonus poena non gaudet, non gaudebit ne eo quidem adfectu cui poena uoluptati est; **ergo non est naturalis ira.**

Portanto, à natureza humana não apetece o castigo; por isso, de modo algum a ira está em conformidade com a natureza do homem, uma vez que a ela o castigo apetece. E eu referirei um argumento de Platão – de fato, em que prejudica servirmo-nos de bens alheios, daquela parte em que são nossos? –, “ O homem virtuoso”, diz ele, “ não causa dano”. O castigo causa dano; portanto, o castigo não se ajusta ao homem virtuoso, e por isso, nem a ira, porque o castigo se ajusta à ira. Se o homem virtuoso não se alegra com o castigo, não se alegrará sequer com essa paixão à qual o castigo serve de prazer; **portanto, a ira não é natural.**

---

<sup>79</sup> *It is often said that the senex is the most important character to Terence. But such does not mean that Terence is attached to his senes or that he heroizes them, as Plautus does the servus callidus. Terence performs a skeptical autopsy of the Roman citizen family, beginning with its power center, the paterfamilias, who is repeatedly unjust, even cruel, to his wife, peremptory with his daughter, and often callous toward his children, particularly his son.*

A partir da afirmação de Sêneca de que a “ira não é natural”, temos aqui um dos principais pressupostos do estoicismo em relação às paixões, elas não são próprias do ser humano, são externas. Observemos a passagem a da peça a seguir, na qual Laques – em diálogo com Fidipo e Báquis – reconhece ter julgado injustamente sua esposa Sóstrata (*Hecyra* 777-782):

**La.** Phidippe, nostras mulieres suspectas fuisse falso nobis in re ipsa invenimus: porro hanc nunc experiamur. nam si compererit crimini tua se uxor credidisse, missam **iram** faciet; sin autem est ob eam rem **iratus** gnatus quod peperit uxor clam, id levest: cito ab eo haec **ira abscedet**. profecto in hac re nil malist quod sit discidio dignum.

**La.** Fidipo, andamos suspeitando das nossas mulheres – injustamente: é o que descobrimos diante da realidade. Pois bem: vamos agora fazer a experiência com esta. Se a tua mulher verificar que deu ouvidos a uma calúnia, deixará de andar **irritada**. E se o meu filho está **zangado** porque a mulher deu à luz às escondidas... isso é falha de pouca monta: depressa lhe passará a **zanga**. Em boa verdade, por uma coisa dessas... não há o mal algum que justifique uma separação.

Quando analisamos a fala de Laques no texto original, uma passagem requer uma maior dedicação: “*cito ab eo haec ira abscedet*”, tal ocorrência sugere um ponto de vista estoico da concepção de ira. A tradução de Walter de Medeiros dessa passagem: “depressa lhe passará a zanga”, não dá conta totalmente da reflexão apresentada no texto original. Uma tradução mais direta dessa passagem seria: “esta ira vai retirar-se dele rapidamente”, logo temos aqui a concepção de ira como algo externo ao ser, e esse é o pensamento dos estoicos, como vimos mais acima no excerto do *De ira*.

Reconhecemos então a possibilidade de examinar a ira na *Hecyra* por um prisma estoico. A seguir analisaremos todas as ocorrências da ira no texto terenciano, priorizando a relevância desses acontecimentos para o desenvolvimento da peça.

A ira aparece em ato através principalmente das personagens Laques e Fidipo, os *senes*. Quanto a Laques, não o reconhecemos como um homem irado; a partir de seus posicionamentos, o identificamos como um sujeito propenso à ira, alguém que facilmente se inflama, perdendo o controle sobre suas ações.

Nossa análise considera as atitudes dessas personagens e as investiga à luz de *Tusculanae disputationes*, de Cícero e *De ira*, de Sêneca, dado o teor estoico desses textos.

No prefácio de *Cicero on the emotions* (2002), Margaret Graver argumenta que “O terceiro e quarto livros de *Tusculanae disputationes* apresentam ao leitor um tratado

autônomo sobre a natureza e a gestão da paixão humana”<sup>80</sup>. O discurso de Cícero nas *Tusculanae disputationes* reflete o aspecto negativo das paixões e de suas influências na sociedade. Logo, há uma necessidade de tratamento para que essas paixões sejam extraídas por completo. A esse respeito, examinemos um excerto de *Tusculanae disputationes* (4.54):

Sic iracundus non semper iratus est; lacesse: iam uidebis furentem. Quid? ista bellatrix iracundia, cum domum rediit, qualis est cum uxore, cum liberis, cum familia? An tum quoque est utilis? Est igitur aliquid quod perturbata mens melius possit iacere quam constans? An quisquam potest sine perturbatione mentis irasci? Bene igitur nostri, cum omnia essent in moribus uitia, quod nullum erat iracundia foedius, iracundos solos morosos nominauerunt.

Um homem colérico não está sempre encolerizado. Mas provoca-o, e vê-lo-ás enfurecer-se num ápice. Mais: quando essa belicosa predisposição para a cólera regressa a casa, como se comporta com a mulher, com os filhos, com o pessoal doméstico? Também aí ela se mostra útil? Existe alguma coisa, por acaso, que uma mente perturbada possa realizar melhor do que uma mente equilibrada? É possível alguém encolerizar-se sem que a sua mente fique alterada? Tinham toda a razão os nossos maiores quando, ao verificarem que toda a nossa vida depende do carácter de cada um, e que nenhum carácter é mais nocivo do que o propenso à cólera, reservaram o epíteto de *morosi* para os homens propensos à cólera.

Cícero desenvolve aqui um argumento que também é considerado por Sêneca (*De ira* 1.4.1): *Iratus potest non esse iracundus; iracundus potest aliquando iratus non esse* (“O irado pode não ser iracundo; o iracundo pode por vezes não estar irado”).

Observemos a fala de Laques a respeito de Sóstrata, em sua primeira aparição na peça, ao julgar que por causa dela sua nora, Filúmena, voltou para a casa dos pais, abandonou o marido que estava fora da cidade (*Hecyra* 198-204).

**La.** Pro deum atque hominum fidem, quod hoc genus est, quae haec est coniuratio!  
Utin omnes mulieres eadem aequae studeant nolintque omnia  
neque declinatam quicquam ab aliarum ingenio ullam reperias!  
Itaque adeo uno animo omnes socrus oderunt nurus.  
Viris esse advorsas aequae studiumst, simili’ pertinaciamst,  
in eodemque omnes mihi videntur ludo doctae ad malitiam; et  
ei ludo, si ullus est, magistram hanc esse satis certo scio.

**La.** Em nome dos deuses e dos homens! Mas que súcia é esta? Que conchavo é este? Será possível que todas as mulheres tenham os mesmos caprichos e as mesmas embriagações – todas! E não se encontre uma sequer que se afaste um pouco das outras em matéria de feitio? Por isso é que, de perfeito acordo, todas as sogras têm um asco danado às noras. Para fazerem pirraça aos maridos, é a mesma teimosia, igual casmurrice. Foi na mesma escola, parece-me a mim, que todas se doutrinarão para a malvadez. E, nessa escola, se ela existe, esta fulana é a mestra – tenho a certeza.

<sup>80</sup> *The third and fourth books of Cicero Tusculanae disputationes present the reader with a self-contained treatise on the nature and management of human emotion.*

Laques julga sua esposa erroneamente. Tomado pela ira, ao pensar que, por causa das atitudes da matrona, sua nora saiu de casa, ele ofende e acusa Sóstrata sem dar-lhe a oportunidade de se defender das acusações (v. 205): *Me miseram, quae nunc quam ob rem accuser nescio* (“Triste de mim! Mas por que serei **agora** acusada? Não sei!”). O uso do vocábulo “agora” (*nunc*) sugere que as acusações contra Sóstrata eram recorrentes. E, contrastando com outras matronas terencianas, Sóstrata responde Laques de modo respeitoso e mantém-se firme em seu discurso em defesa própria (v. 208): *Meque abs te immerito esse accusatam postmodo rescisces* (“Tu estás me acusando injustamente... Hás de chegar depois a essa conclusão... tenho certeza”).

Sóstrata não enfrenta o marido com igualdade, porém não aceita de maneira passiva as acusações que ele profere sem razão.

A respeito da discussão acima, analisemos o excerto de Sêneca (*De ira* 1.1.2):

Quidam itaque e sapientibus uiris iram dixerunt breuem insaniam; aequae enim inpotens sui est, decoris oblita, **necessitudinum immemor**, in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praeclusa, uanis agitata causis, ad dispectum aequi uerique inhabilis, ruinis simillima quae super id quod oppressere franguntur.

Assim, alguns sábios disseram que a ira é uma breve insânia. Ela é igualmente desenfreada, alheia ao decoro, **esquecida de laços afetivos**, persistente e aferrada ao que começou, fechada à razão e aos conselhos, incitada por motivos vãos, inábil em discernir o justo e o verdadeiro, muito similar a algo que desaba e se espedaça por cima daquilo que esmagou.

Comparamos aqui o trecho de Sêneca com o texto terenciano na perspectiva de que a ira não reconhece as relações afetivas, considerando aqui esses laços como sendo familiares. Laques não respeita Sóstrata, sempre julga seus atos com suas próprias interpretações, não dando a ela uma chance de se explicar, e, na leitura do diálogo, percebemos que era algo que acontecia corriqueiramente.

Ao elencar os tipos de ira e, por conseguinte os tipos de homens irados, Sêneca descreve alguns tipos que nos remetem às atitudes de Laques (*De ira* 1.4.3):

Quaedam enim sunt irae quae intra clamorem considant, quaedam non minus pertinaces quam frequentes, quaedam saeuae manu uerbis parciore, quaedam in uerborum maledictorumque amaritudinem effusae; quaedam ultra querellas et auersationes non exeunt, quaedam altae grauesque sunt et introrsus uersae: mille aliae species sunt mali multiplicis.

Existem de fato certas iras que se atém ao grito; há outras não menos pertinazes do que frequentes; outras, de mão cruel, são mais parcas nas palavras e maldições; umas não vão além de queixas e abominações; outras são graves, profundas e concentradas; mil outras espécies existem desse múltiplo mal.

Laques atribui o comportamento de Pânfilo à ira, pensando que o filho estava sendo guiado por esse sentimento ao insistir na decisão de não ver a esposa. Mas Pânfilo responde que não existiam motivos para agir movido de ira em relação à Filúmena, que, segundo ele, sempre se comportou acertadamente com ele. Diferentemente do pai, Pânfilo não se apressa em julgar as atitudes de sua esposa (*Hecyra* 482-492):

**La.** Pamphile, haud invito ad auris sermo mi accessit tuos,  
quom te postputasse omnis res prae parente intellego;  
verum vide ne impulsus ira prave insistas, Pamphile.

**Pa.** Quibus iris pulsu' nunc in illam iniquo' sim  
quae numquam quicquam erga me commeritast, pater,  
quod novem, et saepe quod vellem meritam scio?  
Amoque et laudo et vehementer desidero;  
nam fuisse erga me miro ingenio expertu' sum;  
illique exopto ut relicuam vitam exigat  
cum eo viro me qui sit fortunatior,  
quandoquidem illam a me distrahit necessitas.

**La.** Pânfilo, foi sem desprazer que os meus escutaram as tuas palavras. Puseste tudo em segundo plano diante da tua mãe... compreendo. Mas vê lá.... Levado pela ira, não estarás a pecar por teimosia, Pânfilo?

**Pa.** Pela ira?! Mas que repentes de ira me poderiam agora levar a ser injusto com ela? Se ela nunca se comportou comigo de forma que eu não desejasse, meu pai, antes muitas vezes se comportou como eu desejaria... Isso seu eu! Eu quero-lhe bem... e tenho apreço por ela... e lamento de coração a sua perda... A própria experiência me ensina que ela me tratou com um gênio admirável... e sinceramente lhe deseje que passe o resto da vida com um homem que seja mais ditoso do que eu... já que a fatalidade me aparta dela.

Laques não compreende a atitude de Pânfilo porque ele não conhece o real motivo pelo qual Filúmena saiu de sua casa e retornou à casa de seus pais, o consenso entre eles é de que, controladas pela ira, sogra e nora passaram a se desentender de maneira que a convivência se tornou insustentável (*Hecyra* 288-292):

**Par.** at sic citius qui te expedias his aerumnis reperias:  
si non rediisses, haec **irae** factae essent multo ampliores.  
sed nunc adventum tuom ambas, Pamphile, scio reverituras:  
rem cognosces, **iram** expedies, rur0sum in gratiam restitues.  
levia sunt quae tu pergravia esse in animum induxti tuom.

**Par.** Mas assim poderás encontrar mais depressa o meio de te libertares destes dissabores. Se não tivesses voltado, estas **zangas** tornar-se-iam muito maiores. Mas agora, com a tua chegada, Pânfilo, eu sei que uma e outra vão mostrar mais acatamento; vais conhecer as razões, vais resolver as **desavenças**, vais estabelecer a boa harmonia. São coisas de pouca monta: tu é que te meteste na cabeça que são do outro mundo.

Encontramos aqui mais um trecho em que o texto original traz uma reflexão que pode ser analisada estoicamente, o verso “*rem cognoces, iram expedies, rursum in gratiam restitues*” pode ser traduzido diretamente por: “conhecer o problema, retirar a ira do caminho, restituir a graça”; ao isolar os termos percebemos o seguinte, “*rem cognoces*” e “*rursum in gratiam restitues*” abrem possibilidade tanto para uma leitura estoica, quanto para uma leitura peripatética, pois reconhecer que algo está errado e restituir a graça ou a harmonia, é algo caro as duas escolas filosóficas. Mas quando avaliamos a sentença “*iram expedies*”, a perspectiva de uma leitura estoica é mais realizável, porque “retirar a ira” é diferente de controlar e o controle faz parte da terminologia peripatética, enquanto retirar/extirpar constitui um pensamento estoico.

Mais uma vez a tradução não nos permite uma compreensão mais profunda da ponderação apresentada no texto original, ao traduzir “*iram expedies*” por “resolver as desavenças”, o tradutor praticamente extrai do texto o teor filosófico que ele traz.

Na sequência deste diálogo entre Pânfilo e Parmenão, o jovem corrobora a ideia de que o problema entre Sóstrata e Filúmena deve ter sido grave para causar tal ira<sup>81</sup> entre as duas; mas, durante a leitura da peça, entendemos que o julgamento deles a respeito do relacionamento entre sogra e nora os leva a acreditar que houve um desentendimento entre elas; na verdade o problema era apenas de Filúmena, porém o senso comum que eles tinham a respeito da figura da sogra fazia com que tirassem conclusões precipitadas a respeito de Sóstrata.

Em seguida Parmenão explica ao jovem patrão que o próprio indivíduo, quando passível de ira, faz de uma pequena coisa uma grande ofensa (*Hecyra* 306-313):

**Par.** haud quidem hercle: parvom; si vis vero veram rationem exsequi,  
non maxumas quae maxumae sunt interdum **irae** iniurias  
faciunt; nam saepe est quibus in rebus alius ne **iratus** quidemest,  
quom de eadem causast **iracundus** factus inimicissimus.  
pueri inter sese quam pro levibus noxiis **iras** gerunt  
quapropter? quia enim qui eos gubernat animus eum infirmum gerunt.  
itidem illae mulieres sunt ferme ut pueri levi sententia:  
fortasse unum aliquod verbum inter eas **iram** hanc concivisse.

**Par.** Nada disso, palavra! Alguma coisa de pouca monta. Se queres adotar um raciocínio sensato, sempre te digo que não são as **zangas** maiores que forjam, às vezes, as maiores ofensas. Muitas vezes, são coisas com que um deles nem sequer se **irritou**: mas o outro, que é **irritável**, pela mesma razão se tornou pior inimigo. As crianças, umas com as outras, quantas **zangas** não arranjam – por umas culpas insignificantes! E por quê? Porque o cérebro que as governa não tem solidez. Pois o mesmo se passa com aquelas mulheres: são mais ou menos como crianças de fraco juízo. Se calhar, bastou uma palavra apenas, entre elas, para fomentar esta **desavença**.

<sup>81</sup> Cf. *Hecyra* 305.

A fala de Parmenão ganha um tom pedagógico ao desenvolver seu argumento a respeito do motivo que teria levado Filúmena a sair de casa – fugindo do tom jocoso e irônico que era comum aos servos. A repetição do vocábulo *ira* e de derivados no excerto acima insinua que essa paixão é responsável pelas atitudes das personagens, o escravo chega a compará-las com crianças que, por não terem o cérebro completamente formado, se deixam levar pela ira com maior facilidade. A ira funciona como desencadeadora de ações na peça, cada episódio de ira acarreta em consequências que vão afetando as relações entre as personagens causando conflitos. Constatamos também a importância do termo ira no texto, através da fala de Parmenão, pois seu tom didático dá mais relevância ao discurso, ressaltando a repetição do termo ira em, praticamente, cada verso.

Se analisarmos somente a tradução, não perceberemos a intensidade do discurso de Parmenão, pois nos deparamos com vocábulos como “zangas” e “desavença”, que maquiam a recorrência temática e lexical da ira. No texto latino a recorrência lexical (*irae, iratus, iracundu, iras e iram*) no discurso do servo traz à tona o tom pedagógico ao qual nos referíamos no parágrafo anterior. Diante disso, entendemos que, ao repetir o termo e desenvolver um argumento a respeito de como surge a ira e de como ela se desenvolve e se esvai, Parmenão quer que Pânfilo compreenda que aquela situação não era tão grave como ele julgava.

Para compreendermos melhor o que significa comparar a ira das mulheres à ira das crianças, vejamos o pensamento estoico abordado por Sêneca ao explicar como a ira das crianças se apresenta (*De ira* 1.2.5):

Quidquid est tale, non est ira, sed quasi ira, sicut puerorum qui, si ceciderunt, terram uerberari uolunt et saepe ne sciunt quidem cur irascantur, sed tantum irascuntur, sine causa et sine iniuria, non tamen sine aliqua iniuriae specie nec sine aliqua poenae cupiditate. Deluduntur itaque imitatione plagarum et simulatis deprecantium lacrimis placantur et falsa ultione falsus dolor tollitur.

Seja isso o que for, não é ira, mas quase ira, assim como a das crianças que, se caírem, querem surrar o chão e, amiúde, nem sequer sabem por que se irritaram, mas tão somente se irritaram, sem causa e sem ofensa, não, porém, sem alguma ideia de ofensa, nem sem desejo de algum castigo. São iludidos com a simulação de pancadas, são aplacados por lágrimas fingidas de quem lhes pede perdão e, com uma falsa vingança, sua falsa raiva é eliminada.

Segundo a personagem Parmenão, as mulheres são como crianças que se iram facilmente.

O que podemos dizer de Laques e Fidipo, que protagonizam diversas discussões durante a peça, tanto entre si como com outras personagens?

A personagem que funciona como contraponto para Laques é Fidipo, pai de Filúmena, pai devotado e amoroso que não consegue dizer não à filha (*Hecyra* 243-245):

**Fi.** Etsi scio ego, Philumena, meum ius esse ut te cogam  
quae ego imperem facere, ego tamen patrio animo victus faciam  
ut tibi concedam neque tuae lubidini advorsabor

**Fi.** Eu sei, Filúmena, que tinha o direito de te obrigar a cumprir as ordens que te der, mas vencido pelo amor de pai, vou acabar por transigir contigo e não me opor aos teus caprichos.

Já com a esposa ele também protagoniza momentos de ira e acusações, mas – diferentemente de Laques – Fidipo tem provas das atitudes de Mírrina e, mesmo munido de provas, permite que a esposa se explique. Observemos a discussão das personagens a respeito do parto às escondidas de Filúmena (v. 522-535):

**Ph.** Uxor ubi me ad filiam ire sensit, se duxit foras:  
atque eccam video. Quid ais, Myrrina? Heus tibi dico. **Mí.** Mihine, vir?

**Ph.** Vir ego tuos sim? Tu virum me aut hominem deputas adeo esse?  
Nam si utrumuis horum, mulier, umquam tibi visus forem,  
non sic ludibrio tuis factis habitus essem. **Mí.** Quibus? **Ph.** At rogitas?  
Peperit filia: hem! taces? Ex qui? **Mí.** Istuc patrem rogare est aequom.  
Perii! Ex quo censes nisi ex illo quoi datast nuptum obsecro?

**Ph.** Credo: neque adeo arbitrari patris est aliter. Sed demiror  
quid sit quam ob rem hunc tanto opere omnis nos celare volueris  
partum, praesertim quom et recte et tempore suo pepererit.  
Adeon pervicaci esse animo ut puerum praeoptares perire,  
ex quo firmiorem inter nos fore amicitiam posthac scires,  
potius quam advorsum animi tui lubidinem esset cum illo nupta!  
Ego etiam illorum esse hanc culpam credidi, quae test penes.

**Fi.** Minha mulher mal percebeu que eu ia ao encontro da filha, tratou de sair de casa. Mas aqui está lá. Bem a vejo.... Então, que me contas, Mírrina? Ei, tu! É contigo que estou falando.

**Mí.** É comigo, hem, marido?

**Fi.** Ah, eu sou teu marido? É assim que tu achas que eu sou teu marido... ou um homem sequer? Se alguma vez te parecesse que eu era uma das coisas, nunca as tuas proezas me fariam de palhaço!

**Mí.** Mas que proezas?

**Fi.** Ainda perguntas? A minha filha deu à luz! Então? Moita! E de quem é a criança?

**Mí.** Então isso são perguntas que um pai deva fazer? Estou perdida! De quem pensas tu que seja, se não do homem a quem foi dada em casamento? Por quem és!

**Fi.** Acredito.... Nem fica bem a um pai julgar de outro modo. Mas o que me deixa pasmado é que tenhas querido, com tanto empenho, encobrir esse parto. E por que, se a moça deu à luz com toda a legitimidade e no tempo certo? Tão casmurro é o teu espírito que preferias que o menino morresse a ver a tua filha casada com tal homem! Só porque isso não se enquadrava aos caprichos do teu coração! E, no entanto, sabias que, doravante, o menino iria tornar mais sólida a amizade entre as nossas famílias! Ainda acreditei que a culpa fosse também deles, quando, afinal é exclusivamente tua!

Analisemos essa querela entre Fídipo e Mírrina a partir do seguinte excerto de Sêneca (*De ira* 2.31.1):

Duo sunt, ut dixi, quae iracundiam concitant: primum, si **iniuriam** uidemur accepisse – de hoc satis dictum est; deinde, si **inique** accepisse – de hoc dicendum est. **Iniqua** quaedam iudicant homines quia pati non debuerint, quaedam quia non sperauerint.

São dois, como disse, os fatores que incitam a iracúndia: primeiro, que nos pareça ter recebido uma **injúria** – sobre isso falou-se o bastante; depois, que nos pareça tê-la recebido **injustamente** – sobre isso há que se falar. Os homens julgam certas coisas como **injustas** porque não deveriam sofrê-las, outras, porque não as teriam esperado.

Nesse trecho do *De ira*, alguns vocábulos usados por Sêneca, vocábulos esses que compõem o jargão filosófico, detiveram nossa atenção: *iniuriam*, *inique* e *iniqua*. Pois a partir das leituras de textos a respeito da teoria das paixões, sobretudo da ira, essa paixão parece derivar na maioria das vezes desses sentimentos de injúria e injustiça.

Ao fazermos uma varredura desses termos nos textos de Terêncio, constatamos que, quanto a *iniuria*, há 44 ocorrências desse léxico em Terêncio, sendo que a maior quantidade se encontra na *Hecyra*, são quatorze ocorrências localizadas nos versos: 22, 71, 72, 165, 168, 256, 301, 303, 307 (nesses três últimos versos acompanhados do termo *ira*), 401, 690, 692, 740 ao lado do termo *iniquo*) e 720. Demonstraremos agora algumas dessas passagens para ilustrar mais profundamente como esses léxicos estão relacionados dentro da peça.

Primeiramente analisemos a passagem em que Pânfilo conversa com seu servo Parmenão a respeito do desentendimento entre sua mãe e Filúmena (*Hecyra* 301-305):

**Pa.** Nam matri' ferre **iniurias** me, Parmeno, pietas iubet;  
tum uxori obnoxius sum: ita olim suo me ingenio pertulit,  
Tot meas **iniurias** quae numquam in ullo patefecit loco.  
Sed magnum nescioquid necessest evenisse, Parmeno,  
unde **ira** inter eas intercessit quae tam permansit diu.

**Pa.** Suportar os **agravos** de minha mãe, a isso me obriga, Parmenão, a piedade filial; mas, por outro lado, estou em dívida com minha mulher; em um passado recente, o seu gênio amargou muitas **ofensas** da minha parte – sem nunca revelá-las em circunstância alguma. Mas grave coisa terá acontecido – sei lá o que, Parmenão –, para provocar entre elas esta **zanga**, que tanto tempo durou.

Encontramos na fala de Pânfilo duas vezes o vocábulo *iniuria*, na primeira vez ele atribui à sua mãe, acreditando que ela deva ter cometido alguma injúria contra sua esposa;

e na segunda vez ele reconhece ter cometido injúrias contra Filúmena no início da vida conjugal. Da parte da sua mãe ele não está certo, mas acredita que alguma coisa deve ter acontecido para que a *ira* se instalasse entre elas. Inferimos aqui, através do texto, que Pânfilo afirma que para a ira acontecer alguma injúria deve ter sido cometida. Esse pensamento corrobora com o excerto de Sêneca (*De ira* 2.31.1) que apresentamos anteriormente.

Agora iremos averiguar a ocorrência na qual o termo *iniuria* aparece ao lado do termo *iniquo*. Neste trecho da peça, Laques tenta fazer Báquis desistir do caso com Pânfilo para que Filúmena possa então voltar para casa (*Hecyra* v. 736-740):

**La.** Si vera dici' nil tibist a me pericli, mulier;  
nam iam aetate ea sum ut non siet peccato mi ignosci aequom:  
quo magis omnis res cautius ne temere faciam adcuro.  
Nam si id facis facturave es bonas quod par est facere,  
inscitum offerre **iniuriam tibi inmerenti iniquom** est.

**La.** Se dizes a verdade, nada tens que termer da minha parte, mulher. Já estou em uma idade tal que não seria justo perdoar-me um erro. Razão de sobra para que em tudo me esforce e acautele para não agir às cegas. Se agora procedes ou está disposta a proceder como devem proceder as mulheres honestas... seria **injusto** e impensado **ofender-te sem tu o mereceres**.

O que primeiro nos salta aos olhos na fala de Laques é a hipocrisia. Quando ele afirma que toma cuidado para não agir às cegas, sabemos que ele está faltando com a verdade, pois ele acusou Sóstrata de algo que ela não tinha feito e ele não teve o cuidado de deixar a esposa se explicar. De acordo com o excerto da *Hecyra* (v. 777-782), segundo o julgamento do próprio Laques, quando Báquis falar a verdade, tudo se resolverá e a ira será esquecida tanto por Mírrina quanto por Pânfilo. Sempre que a personagem irada está em diálogo ou confronto com Laques, parece que sua ira é algo que pode ser facilmente sanado.

Posteriormente, ao final de sua fala, surgem os vocábulos *iniuria* e *inquo*, ambos apontados por Sêneca como os agentes causadores da iracundia. Laques diz a Báquis que, se ela agir como uma mulher honesta, será injusto dizer qualquer injúria contra ela, sem que ela mereça (*tibi immerenti*). Temos então a teoria completa apresentada por Sêneca, pois, segundo ele, o homem considera ter sofrido uma injustiça por não a merecer ou por não a esperar. Nesse caso, Báquis realmente não merece receber tais acusações, pois não continuou se encontrado com Pânfilo após o casamento. O discurso de Laques é permeado de demagogia, visto que tudo que ele quer é que a cortesão realize seu desejo de recuperar o casamento de seu filho Pânfilo.

Assim como *iniuria*, o termo *inique*, também é recorrente nos textos de Terêncio, são 21 ocorrências e a maior parte também se encontra na *Hecyra*. Nessa peça, o léxico ocorre sete vezes nos seguintes versos: 54 (duas vezes), 274, 278, 475, 485 e 740 (que já analisamos anteriormente por surgir ao lado do termo *iniuria*).

Analisaremos aqui uma destas passagens para ilustrar como esse léxico é desenvolvido no texto e como podemos aproximá-lo da definição estoica apresentada por Sêneca. Averiguemos a seguir uma fala de Pânfilo ao explicar a Fidipo que não pode aceitar de volta a esposa, pois para isso deveria se indispor com a própria mãe (*Hecyra* v. 470-481):

**Pa.** Ego me scio cavisse ne ulla merito contumelia fieri a vobis posset; idque si nunc memorare hic velim quam fideli animo et benigno in illam et clementi fui, vere possum, ni te ex ipsa haec mage velim resciscere; namque eo pacto maxime apud te meo erit ingenio fides, quom illa, quae nunc in me **iniquast**, aequa de me dixerit neque mea culpa hoc discidium evenisse, id testor deos. Sed quando sese esse indignam deputat matri meae quae concedat cuiusque mores toleret sua modestia, neque alio pacto componi potest inter eas gratia, segreganda aut mater a me est, Phidippe, aut Philumena. Nunc me pietas matri' potiu' commodum suadet sequi.

**Pa.** Por mim, sei que procurei sempre evitar que vós me pudésseis fazer, com razão, alguma censura... E se quisesse lembrar, aqui e agora, a sinceridade... a afeição... até a brandura com que a tratei... em boa verdade o poderia fazer. Mas prefiro que tu fiques a sabê-lo da boca dela própria. É que assim poderás ter maior confiança no meu caráter... quando ela própria, que agora se mostra **injusta** comigo, disser a meu respeito palavras de justiça. E não foi por minha culpa que esta ruptura se verificou: aos deuses tomo por testemunhas. Mas uma vez que ela considera indigno da sua pessoa ceder o passo à minha mãe e suportar o seu feitio com o devido acatamento... nem é possível, de outra sorte, restabelecer entre elas a harmonia... tenho de afastar minha mãe de mim, Fidipo, ou então Filúmena. Ora, a piedade filial aconselha-me a tomar, de preferência, o partido de minha mãe.

Pânfilo, nessa altura da narrativa, já sabe que Filúmena saiu de casa porque estava grávida e, segundo os cálculos dele, o filho não poderia ser dele. Daí a injustiça que ele diz sofrer da parte da esposa. Seu pai e seu sogro nada sabem a esse respeito e por isso julgam que Pânfilo tem outras razões para não querer reatar o casamento. Neste momento também Pânfilo não sabe que Filúmena é a moça que ele violou na rua pouco tempo antes de seu casamento, logo, ele não sabe que o filho – de fato – é dele. Mesmo assim, ele tem razões para crer estar sofrendo essa injustiça, pois Filúmena e sua mãe mentiram não so para ele, mas para os demais membros da família.

A combinação desses vocábulos, *ira*, *iniuria* e *inique*, constroem um alicerce para que a problemática do texto aconteça, afinal é o falso pensamento que algumas personagens

têm de Sóstrata que servem de base para toda a questão familiar dentro do texto. Filúmena não confia na sogra e volta para a casa dos pais, Laques acredita de pronto que sua esposa foi a responsável pela saúde de Filúmena da casa, o escravo Parmenão não duvida que alguma desavença existiu entre sogra e nora e Pânfilo, mesmo não querendo se indispor com sua mãe, acredita que deve mesmo ter acontecido algo entre as duas para que sua esposa tenha saído de sua casa.

Analisemos a seguir uma discussão entre os *senes* a respeito da atitude de Pânfilo que analisamos anteriormente (*Hecyra* 499-505):

**Fi.** non credidi edepol adeo inhumanum fore.  
ita nunc is sibi me supplicaturum putat?  
si est ut velit reducere uxorem, licet;  
sin aliost animo, renumeret dotem huc, eat.  
**La.** ecce autem tu quoque proterve **iracundus** es!  
**Fi.** percontumax redisti huc nobis, Pamphile!  
**La.** decedet iam **ira** haec, etsi merito **iratus** est.

**Fi.** É que nunca julguei – caramba! – que ele fosse tão intratável. Pensa, se calhar, que eu lhe vou pedir de joelhos? Se quer de novo a esposa, pois o faça; se está em outra disposição, que me reembolse aqui mesmo o dote – e que vá passear.  
**La.** Agora és tu também que te pões com **zangas** e destemperos!  
**Fi.** Muito cabeçudo voltaste tu a esta terra, Pânfilo!  
**La.** Vai-lhe passar depressa esta **zanga**... embora tenha razão para estar **zangado**.

Nessa passagem a personagem que, tomada pela ira, descontrola-se e profere desaforos, Fidipo, aparece anteriormente na peça como um homem calmo, um pai amoroso e, por assim dizer, condescendente com a atitude de Filúmena de sair da casa do marido. E, ao perceber que Pânfilo não quer a esposa de volta, Fidipo perde o controle e se deixa levar por essa paixão. Podemos inferir aqui que uma injúria causa a ira de Fidipo, pois ao conceber que Pânfilo não quer mais reaver seu casamento com Filúmena, o velho Fidipo se sente ofendido por seu genro, ele não quer aceitar a rejeição de sua filha. Ele não esperava tal atitude de Pânfilo, pois ele não conhecia ainda o real motivo que fez sua filha retornar à sua casa.

A mudança no comportamento de Fidipo mostra a força da ira, que, se não for aplacada ao primeiro sinal, ganha força e domina aquele que se permite senti-la.

O trecho em destaque na citação acima ilustra o fato de uma personagem tão centrada como Fidipo que, ao ser “tocado” pela ira, muda completamente de atitude: um homem tranquilo passa a esbravejar impacientemente, gritando com Pânfilo (v. 504) mesmo quando esse já se retira de cena.

A ira de Fidipo não se esgota na discussão com Laques e Pânfilo, logo na cena seguinte se estende à sua esposa Mírrina. Durante uma discussão com ela, ao descobrir que

Filúmena está grávida e que a esposa a ajudou a esconder tal fato de todos, ele afirma estar irado, e esta é a primeira vez na peça em que a ira não é apontada em outra personagem, mas assumida pelo próprio indivíduo (v. 562): *quam ob rem incendor ira esse ausam facere haec te iniussu meo* (“É por isso que fico a **arder em cólera** – por teres te atrevido a fazer coisas destas sem minha ordem”). Tal afirmação acontece uma segunda vez, quando Fidipo conversa com a filha (v. 623-624):

**Fi.** Tibi quoque edepol sum **iratus**, Philumena,  
graviter quidem; nam hercle factumst abs te turpiter [...]

**Fi.** Contigo também – sinceramente! – eu estou **zangado**, Filúmena: e zangado de grande. O teu procedimento – palavra de honra – foi muito feio.

Observemos o uso do vocábulo *incendor* (arder) quando Fidipo declara estar irado com sua esposa Mírrina, demonstrando a intensidade do sentimento; assim também, quando Fidipo interpela a filha para esclarecer a problemática, encontramos a expressão ‘de grande’ (*graviter*), que tem a mesma função discutida anteriormente: demonstrar a veemência da paixão que Fidipo sente naquele momento por ter sido enganado dentro de sua própria casa. E podemos perceber que há uma gradação nos sentimentos de Fidipo, *incendor ira* nos parece mais forte do que *graviter*, não apenas pelas palavras, mas também pelas próprias atitudes da personagem como pai e como marido no decorrer na peça, as quais nos levam a crer que Fidipo não seguraria por muito tempo sua ira contra Filúmena.

Se antes a injúria que Fidipo acreditava ter sofrido da parte de Pânfilo não era verdadeira, agora suas suspeitas são confirmadas. Sua esposa e filha mentiram para ele, escondendo o importante fato, a gravidez de Filúmena. A ira de Fidipo, agora, é causada pela injúria de ser enganado e pela injustiça, pois ele acredita não merecer tal atitude. Fidipo sempre foi paciente e amoroso com ambas, esposa e filha, principalmente com a filha; que ele mesmo assume ser dominado pelos caprichos dela. A ira, mais uma vez, se mostra recorrente dentro do ambiente familiar. Mas aqui, a mãe, Mírrina, não sofre acusações infundadas, como é o caso de Sóstrata.

Mírrina, por sua vez, é o contraponto de Sóstrata, sempre tem uma resposta para o marido e age com astúcia para resolver os problemas de sua casa, não se comportando passivamente. Essas mulheres são apresentadas de duas formas na peça, pelo julgamento de seus maridos e em seguida por suas próprias ações<sup>82</sup>; e, no caso de Sóstrata, o marido não a julga com justiça, mas contaminado de todo um preconceito a respeito da relação sogra-nora,

---

<sup>82</sup> Cf. James, 1998, p. 181.

tomado de ira, ofende sua esposa, que é inocente. Examinemos o monólogo da personagem Sóstrata (v. 274-280):

**Só.** Edepol ne nos sumus **inique** aequae omnes invisae viris  
propter paucas, quae omnes faciunt dignae ut videamur malo.  
Nam ita me di ament, quod me accusat nunc vir, sum extra noxiam.  
Sed non facile est expurgatu: ita animum induxerunt socrus  
omnis esse iniquas: haud pol mequidem; nam numquam secus  
habui illam ac si ex me esset nata, nec qui hoc mi eveniat scio;  
nisi pol filium multimodis iam exspecto ut redeat domum.

**Só.** O céu nos valha! É bem verdade: nós todas, com igual **injustiça**, somos malvistas dos nossos maridos – por culpa de umas poucas que fazem que todas nós pareçamos dignas de castigo. O meu marido faz-me agora uma acusação: e, no entanto – assim os deuses me favoreçam! –, eu estou isenta dessa culpa. Mas não é fácil desculpar-se: de tal sorte se meteu-lhes na cabeça que as sogras – todas – são malvadas. Não, não é o meu caso, palavra: pois nunca deixei de tratar aquela moça como se fosse minha filha. Como é que isso está me acontecendo? Não sei. Mas palavra que desejo, de qualquer maneira, que o meu filho regresse quanto antes à casa.

O discurso em terceira pessoa de Sóstrata generaliza o tratamento que a esposa recebia de seu marido na sociedade (v. 600): *Sine me obsecro hoc effugere vulgus quod male audit mulierum* (“a fama que o vulgo põe a correr acerca das mulheres”). Após o solilóquio há um diálogo entre mãe e filho, e ela decide sair de casa por não ser ouvida e por temer carregar sobre si o fardo que Laques havia posto sobre ela.

Há na fala de Sóstrata duas ocorrências de termos relacionados à injustiça: *inique* e *iniquas*, infelizmente quando analisamos a tradução para o português percebemos que apenas uma ocorrência foi mantida (v. 274). É importante ressaltar aqui que a repetição do termo nos versos originais (v. 274 e 278) dão mais ênfase ao ponto de vista de Sóstrata, pois há uma tese que ela tenta confirmar em seu texto: as sogras sofrem injustiças quando acusadas de serem más; outro ponto relevante do monólogo de Sóstrata é o fato de que tais acusações partem de pessoas próximas, no caso da *Hecyra*, do marido.

Segundo Sêneca (*De ira* 2.31.1), julgamos injustiça quando sofremos algo que não acreditamos merecer ou algo que não esperamos. No caso de Sóstrata ambas as definições de aplicam, ela não merece a ofensa e também não espera, pois nada fez para que Laques pensasse que ela era má. O discurso de Sóstrata, que entendemos aqui como um discurso de defesa, é a ilustração da injustiça dada por quem a sofreu. Quem pratica a injustiça contra o outro pode, na maioria das vezes, não perceber ou não crer que está cometendo tal ato, por exemplo, Laques só reconhece ter cometido uma injustiça com sua esposa ao final da peça (v. 777).

Contudo não são apenas as mulheres os alvos da injustiça ou apenas elas sofrem as injúrias. Fídipo não esperava ser enganado pela esposa em conluio com a própria filha, inferimos que seu sentimento em relação a injúria que sua amada filha Mírrina fez contra ele, o levou a irar-se.

Já tomado pela ira, deixou-se levar e proferiu ofensas contra a esposa e contra a filha, chegando até a duvidar da paternidade do filho que Filúmena estava esperando. O pai, sempre devotado, quando tomado pela ira, levanta um falso julgamento a respeito da própria filha. Aqui nos deparamos mais uma vez com uma das características da ira, que é de não levar em conta os laços familiares, sua manifestação ocorre na maior parte entre pessoas bem próximas, a ira surge quando acontece uma injúria ou injustiça vindo da parte de quem menos se espera.

Diferentemente de Fídipo, Sóstrata se mostra uma mulher sábia ao evitar um embate com Laques. Ela decide afastar-se até que a situação esteja resolvida; por amor ao filho, ela decide sair da própria casa para que Pânfilo e Filúmena voltem a morar juntos.

A esse respeito, analisemos o excerto a seguir do *De ira* (1.18.1-2):

Ratio utrique parti tempus dat, deinde aduocationem et sibi petit, ut excutiendae veritati spatium habeat: **ira** festinat. Ratio id iudicare vult quod aequum est: **ira** id aequum uideri vult quod iudicauit. Ratio nil praeter ipsum de quo agitur spectat: **ira** vanis et extra causam obversantibus commouetur.

A razão concede um tempo a uma e outra parte, depois pede um prazo também para si, a fim de que tenha um período para extrair a verdade; a **ira** se apressa. A razão quer proclamar o que é justo; a **ira** quer que pareça justo aquilo que ela proclamou. A razão não olha nada além do próprio caso que é trabalho; a **ira** é abalada por fatores sem importância e que se apresentam fora da causa.

Examinando esse fragmento senequiano, podemos sugerir que Sóstrata, apesar de toda a injustiça sofrida – que poderia desencadear um episódio de ira – prefere agir com razão, a sogra não se deixa levar pela ira, mas, por amor de seu filho, afasta de si a ira e acredita que sua inocência ser provada.

Por trás da reflexão e da decisão da matrona de “sair de cena”, seria possível encontrar um comportamento pertinente ao estoicismo para eviar o surgimento da ira, pois – como já discutimos anteriormente – para essa corrente as paixões devem ser evitadas, extirpadas em seus primeiros indícios (*De ira* 1.8.1-3):

Optimum est primum inritamentum irae protinus spernere ipsisque repugnare seminibus et dare operam ne incidamus in iram. Nam si coepit ferre transuersos, difficilis ad salutem recursus est, quoniam nihil rationis est ubi Semel adfectus inductus est iusque illi aliquod uoluntate nostra datum est: faciet de cetero quantum uolet, non quantum permiseris. In primis, inquam, finibus hostis arcendus est; nam

cum intrauit et portis se intulit, modum a captiuis non accipit. Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus, ut illos non patiatul ultra quam oportet procedere, sed in adfectum ipse mutatur ideoque non potest utilem illam uim et salutarem proditam iam infirmatamque reuocare. Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.

O melhor é desprezar de imediato o primeiro irritamento da ira, combater suas sementes e atentar para que não incidamos na ira. É dado que, se começou a nos alterar, difícil é o retorno ao estado normal, já que não existe razão ali onde uma vez se introduziu a paixão e, por nossa vontade, algum direito lhe foi dado. Ela fará doravante quanto quiser, não quanto lhe for permitido. Antes de tudo, eu digo, é preciso rechaçar da fronteira o inimigo. De fato, depois que entrou e transpôs as portas, ele não aceita restrições vindas de prisioneiros. Na verdade, a alma não está apartada, observando as paixões do lado de fora, de modo a não lhes permitir avançar além do que convém, mas ela própria se transforma na paixão, e por isso não pode reconvocar aquela sua energia útil e salutar, estando já entregue e enfraquecida. Como eu disse, a paixão e a razão não possuem sedes próprias, separadas e distintas, mas são uma mutação da alma para melhor ou para pior.

Alinhado com esse mesmo pensamento, ao argumentar sobre uma terapêutica para a ira e quais atitudes devemos tomar ao tentar proteger alguém de um irado, Cícero afirma em *Tusculanae disputationes* (4.78): *His aut subtrahendi sunt ei in quos impetum conantur facere, dum se ipsi conligant* (“Dos homens em cólera devemos proteger aqueles de quem pretendem vingar-se até que eles recuperem o estado normal”).

Assim, pondo em diálogo o trecho ciceroniano com o texto terenciano, Sóstrata age protegendo a si mesma ao se afastar de Laques, evitando que a ira do marido cresça ainda mais contra ela.

A ira das personagens prejudica seus julgamentos na maioria das vezes, pois, sob influência dessa paixão, não compreendem as ações do outro, o que ocasiona muitas discussões. E essas discussões e polêmicas movimentam a peça; a cada desentendimento, uma nova problemática se apresenta e pede uma reflexão da parte dos envolvidos; porém essa reflexão nem sempre acontece, daí surgirem desentendimentos. Porém não podemos esquecer que “a comédia não é um tratado filosófico” (LORD, 1977, p. 184), logo as ações das personagens não tendem a estar corretas na maior parte do tempo, visto que a comicidade do texto é a premissa da comédia.

Como já comentamos anteriormente, as personagens terencianas não são unilaterais, não agem apenas por um prisma. Por exemplo, Laques – que sabemos cometer grande injustiça contra sua esposa – mostra-se compreensivo com seu amigo Fidipo. Observemos uma passagem da *Hecyra* (v. 251-255) na qual Laques pede que Fidipo não esconda seus verdadeiros sentimentos:

**La.** adii te heri de filia: ut veni, itidem incertum amisti.

Haud ita decet, si perpetuam hanc vis esse adfinitatem,  
**celare te iras**. siquid est peccatum a nobis profer:  
 aut ea refellendo aut purgando vobis corrigemus  
 te iudice ipso.

**La.** Vim ontem ter contigo para tratar do assunto da tua filha. E, como vim, assim me despediste – na mesma incerteza. Não te fica bem, se queres que este nosso parentesco seja duradouro, **ficar escondendo os teus ressentimentos**. Se cometemos alguma falta, desabafa: ou desmentindo a acusação ou desculpando-nos convosco, corrigiremos a situação; e tu próprio serás o juiz.

O sentimento em questão é a ira – como vemos no texto original –, que foi traduzido por “ressentimento”. Segundo a fala de Laques, é dizendo a verdade que eles conseguirão resolver aquela situação, visto que são uma família após o casamento dos filhos. A compreensão demonstrada nesse excerto por Laques nos leva a pensar na questão humana e na reconhecida profundidade psicológica das personagens de Terêncio: “Como Menandro, Terêncio manifesta seu gosto pela profundidade psicológica das personagens e pelos problemas de relação interpessoal entre os caracteres.” (BUSTOS, 2009, p. 72)<sup>83</sup>. Essas personagens não são engessadas, não agem sob um único aspecto, são movidas por diferentes sentimentos.

A ira está presente em outros momentos da peça, e a personagem que apresenta tal paixão em seu comportamento é, na maioria das vezes, julgado por estar agindo erroneamente em decorrência dessa paixão. Mesmo quando a personagem que julga é a que mais se deixa acometer pela ira – como é o caso de Laques –, ela se põe na posição de conselheira e tenta trazer o outro – que ela acredita estar irado – de volta à razão. Observemos a seguir um diálogo entre Laques e seu filho Pânfilo (*Hecyra* 482-492):

**La.** Pamphile, haud invito ad auris sermo mi accessit tuos,  
 quom te postputasse omnis res prae parente intellego;  
 verum vide ne impulsus **ira** prave insistas, Pamphile.

**Pa.** quibus iris pulsu' nunc in illam **iniquo'** sim  
 quae numquam quicquam erga me commeritast, pater,  
 quod nollem, et saepe quod vellem meritam scio?  
 Amoque et laudo et vehementer desidero;  
 nam fuisse erga me miro ingenio expertu' sum;  
 illique exopto ut relicuam vitam exigat  
 cum eo viro me qui sit fortunatior,  
 quandoquidem illam a me distrahit necessitas.

**La.** Pânfilo, foi sem desprazer que os meus ouvidos escutaram as tuas palavras. Puseste tudo em segundo plano diante da tua mãe... compreendo. Mas vê lá... Levado pela **ira**, não estarás a pecar por teimosia, Pânfilo?

**Pa.** Pela ira?! Mas que repentines de ira me poderiam agora levar a ser **injusto** com ela? Se ela nunca se comportou comigo de forma que eu não desejasse, meu pai,

<sup>83</sup> Como Menandro, Terencio manifesta su gusto por la profundización psicológica de los personajes y por los problemas de relación interpersonal entre caracteres.

antes muitas vezes se comportou como eu desejaria.... Isso sei eu! Eu quero-lhe bem... e tenho apreço por ela... e lamento de coração a sua perda... A própria experiência me ensina que ela me tratou com um gênio admirável... e sinceramente lhe desejo que passe o resto da vida com um homem que seja mais ditoso do que eu... já que a fatalidade me aparta dela.

Na fala de Pânfilo ele não aceita a cusação de seu pai, pois para ele ele não está irado e não tem razão para agir injustamente com Filúmena. Nesse momento Pânfilo já sabe o motivo da saída de Filúmena, mesmo assim não deixa que a ira o cegue e o faça trata-la mal; antes ele prefere se afastar.

Em conclusão, percebemos que as manifestações da ira na *Hecyra* são, em sua grande maioria, frutos de desentendimentos, de julgamentos precipitados e de desencontros. Por não apresentar, em seu teatro, personagens com características fixas, Terêncio permite esse “passeio” da ira nos traços de personalidade das personagens, e essas doses de ira os levam a tomar decisões que deverão ser corrigidas. O que não deve ser considerado uma fraqueza nas personagens terencianas, mas um reforço na humanidade que aparece em seus textos. As personagens que são expostas à ira cometem erros e, ao observar tais ações, compreendemos que essa paixão além se apresentar no convívio familiar, ela não é profunda, mas se resolve com diálogos. Quando os mal-entendidos são enfim resolvidos, parece que aquela ira nunca aconteceu.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Introdução e no terceiro capítulo desta dissertação, constatamos que a análise filosófica não é inédita em um texto de Terêncio. Quando encontramos o artigo de Carnes Lord (1977) – que foi de muita importância para o desenvolvimento de nossa pesquisa –, deparamo-nos com uma perspectiva peripatética, pois o estudo de Lord trazia também a figura de Menandro, que tinha uma ligação com a filosofia peripatética. Lord demonstra em seu texto que essa presença filosófica vinha desde os originais de Menandro e também era adaptada por Terêncio. Ao nos depararmos com uma profunda e profutiva análise peripatética de uma peça da comédia, chegamos à conclusão de que uma análise estoica também seria possível.

Outro aspecto desse artigo importante para nossa investigação é a crítica feita por Lord ao influente estudo de Rieth sobre a presença peripatética em *Adelphoe*: Lord recrimina Rieth por ter “apenas” verificado tal presença na peça, sem ter investigado sua funcionalidade.

Diante disso, nossa hipótese relativa à possibilidade de uma leitura estoica ganhava um novo desafio: não apenas verificar essa possibilidade, mas também investigar sua funcionalidade, investigar se concepções estoicas a respeito da ira ajudariam a melhor compreender o papel da ira na *Hecyra*. Assim, seguimos em nossa missão de uma leitura estoica, exploramos passagens da *Hecyra* e as comparamos com textos filosóficos com a intenção de encontrar argumentos desses textos postos em ação no texto literário.

Com isso, demonstrada a possibilidade de uma leitura estoica através do exame de passagens da *Hecyra* à luz da teoria estoica das paixões, restava-nos analisar a funcionalidade dessa presença filosófica. Uma leitura mais atenta, sempre trazendo a memórias as reflexões estoicas, se fez necessária para constatar e entender a função que a filosofia ocuparia nesse texto de Terêncio.

Durante a realização dessa leitura estoica, e a constatação da presença desses conceitos no texto literário, nos deu a possibilidade de analisar como a teoria das paixões funciona no texto. Percebemos durante nossa análise que a teoria das paixões, principalmente a ira, atua no texto como um mecanismo propulsor, fazendo a enredo se desenvolver e atingir seu ápice.

A ira atua diretamente nos velhos – pois eles são os que sofrem acometidos por essa paixão durante a peça – e atingem as mulheres – que são alvo da ira desses velhos. As mulheres, Sóstrata e Báquis, além de vítimas desses homens irados, são as que escolhem não

se irar, agindo com sabedoria para que a problemática levantada na peça seja resolvida. Se irar, mas principalmente, evitar a ira, são atos importantes dentro da *Hecyra*, pois através dessas posturas é que a história se desenvolve.

Essa investigação acabou desvelando uma peculiaridade da *Hecyra* em relação à obra de Terêncio: essa peça é a que mais apresenta não apenas ocorrências do campo lexical de ira, mas também de outros campos lexicais vinculados à teoria da ira (*iniuria* e *iniquitas*). O emprego desses campos lexicais é bem arquitetado, o que concede maior consistência à função da ira na peça. Essa peculiaridade, portanto, sugere e aceita na *Hecyra* uma exploração maior e mais abrangente da teoria dessa paixão.

Por conseguinte, nossa leitura filosófica não apenas se mostrou viável, mas também revelou essa peculiaridade da *Hecyra*.

Estimamos que nossa perspectiva analítica contribua para os estudos dos textos de Terêncio, abrindo novos caminhos para a compreensão do fazer literário desse comediógrafo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. **Retórica**. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

\_\_\_\_\_. **Retórica das Paixões**. Prefácio Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego de Isis Borges B. da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

ARISTOTLE. **Ethica Nicomachea**. Ed. J. Bywater. Oxford, Clarendon Press. 1894.

\_\_\_\_\_. **Rhétorique**, T. 1. Texte établi et traduit pr M. Dufour. Paris: Belles Lettres, 1932.

ASTIN, A. E. **Scipio Aemilianus**. Ed. Clarendon P. Oxford University Press Inc., New York, 1967.

BICKEL, Ernst. **Historia de la Literatura Romana**. Editorial Gredos, 1987.

BUSTOS, María Natalia. Los Hermanos de Terencio: un conflicto de caracteres. **Circe de clásicos y modernos**. Santa Rosa, n. 13, p. 65-73, dic. 2009 . Disponível em <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S185117242009000100005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185117242009000100005&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em 25 de maio de 2017.

CARLO, A. Millares. **Historia de la Literatura Latina**. Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

CÍCERO. Diálogos em Túsculo. In: \_\_\_\_\_. **Textos Filosóficos II**. [Tradução e notas de J. A. Segurado e Campos]. Lisboa, 2014.

\_\_\_\_\_. **Laelius de Amicitia**. (*M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Part 4, Vol. 3, ed. C. F. W. Mueller.

CICERONE. **Tusculanae disputationes**. Introduzione di Emanuele Narduci, traduzione e note di Lucia Zuccoli Clerici. Milano: BUR, 2011 (settima edizione).

CLAUDIUS GALENI. **De placitis Hippocratis et Platonis**. Recensuit et explanavit Iwanus Mueller. Lipsiae, 1874.

CRISIPO DI SOLOS. **Testimonios y fragmentos I**. Introducción, selección de textos, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras. Editorial Gredos, Madrid, 2006.

DUCKWORTH, G.E. **The Nature of Roman Comedy: A Study in Popular Entertainment**, 1st ed, Princeton, 1952.

FRIAS, Ivan. Prefácio. In: PIGEAUD, Jackie. **Metáfora e melancolia: ensaios médico-filosóficos**. Seleção de textos, tradução e prefácio: Ivan Frias. Ed. PUC-Rio: Contraponto, 2009.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa**. Edições Loyola, São Paulo, SP, 1999.

GILL, Christopher. The School in the Roman Imperial Period. In: INWOOD, Brad. **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge Companions Online © Cambridge University Press, 2006.

GRAVER, Margaret. **Cicero on the emotions: Tusculan disputations 3 and 4**. Translated and with commentary by Margaret Graver. The University of Chicago Press, 2002.

GRIMAL, Pierre. **Le Siècle des Scipions: Rome et l'hellénisme au temps des Guerres Puniques**. Éditions Montaigne, 13, Quai de Conti, Paris, 1953.

\_\_\_\_\_. **História de Roma**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Editora Unesp, São Paulo, 2011.

H. von Arnim: **Stoicorum Veterum Fragmenta**, três volumes (Teubner, Leipzig, 1902-1905)

HANCHEY, Daniel P. Terence and the Scipionic *Grex*. In: AUGOUSTAKIS, Antony; TRAILL, Ariana. **A Companion to Terence**. John Wiley & Sons, Ltd, The Atrium, Southern Gate, Chichester, UK, 2013.

HUNTER, R. L. **The New Comedy of Greece and Rome**. Cambridge University Press, Australia, 1985.

JAMES, Sharon L. Gender and Sexuality in Terence. In: AUGOUSTAKIS, Antony; TRAILL, Ariana. **A Companion to Terence**. John Wiley & Sons, Ltd, The Atrium, Southern Gate, Chichester, UK, 2013.

LEÃO, Delfim Ferreira. A *Hecyra* de Terêncio: incompreensão, isolamento e convenção social. In: A. Pociña, B. Rabaza, M. F. Silva, **Estudios sobre Terencio**, Universidad de Granada/Universidade de Coimbra, 2006, 233-249.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. In: NOVAES, Adauto. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LONG, A. A. Stoicism in the Philosophical Tradition. In: INWOOD, Brad. **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge Companions Online © Cambridge University Press, 2006.

LORD, C., "Aristotle, Menander and the *Adelphoe* of Terence", Transactions of the American Philological Association 107, 1977, p. 183-202.

MORENILLA, Carmen. De la política a la ética: la configuración de los personajes de Menandro. In: A. Pociña, B. Rabaza, M. F. Silva, **Estudios sobre Terencio**, Universidad de Granada/Universidade de Coimbra, 2006, 45-77.

NUSSBAUM, Martha C. **The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica II Volume – Cultura Romana**. 4ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009.

PIMENTEL, Maria Cristina de C. M. De S. Leituras de Terêncio nos autores clássicos. In: A. Pociña, B. Rabaza, M. F. Silva, **Estudios sobre Terencio**, Universidad de Granada/Universidade de Coimbra, 2006, 375-402.

PLATÃO. **Fedro**. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Marins Filho. 3ª ed. Belém: ed. ufpa, 2011.

ROSSI, Gabriel. **Metateatralidades na Andria de Terêncio**. Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 2016.

PLUTARCO. **Obras morales y de costumbres (Moralia) VII**. Introducciones, traducciones y notas por Rosa María Aguilar. Editorial Gredos, Madrid, 1995.

SEDLEY, David. The School, from Zeno to Arius Didymus. In: INWOOD, Brad. **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge Companions Online © Cambridge University Press, 2006.

SENECA. **Dialogi**. (*L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*). ed. L. D. Reynolds, 1977.

SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma. Diálogos*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. — 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SILVA, Agostinho da. **Plauto e Terêncio: a comédia latina**. Seleção, prefácio, tradução e notas de Agostinho da Silva. Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 1969.

SOUSA, Francisco Edi de Oliveira. **O amor insano de Propércio em diálogo com a filosofia moral**. *Argumentos: Revista de Filosofia (Impresso)*, v. 12, p. 49-60, 2014.

SUETONIUS. **In two volumes II**. Tradução para o inglês J. C. ROLFE. Harvard University Press. Massachusetts, 1959.

TERENCE. **Terence I: The woman of Andros, The self-tormentor, The Eunuch**. Edited and translated by John Barsby. Loeb Classical Library, 2001.

\_\_\_\_\_. **Terence II: Phormio, The mother in-law, The brothers**. Edited and translated by John Barsby. Loeb Classical Library, 2001.

TERÊNCIO. **A sogra**. Introdução, versão do latim e notas de Walter de Medeiros. Brasília: Editora UNB, 1993.

\_\_\_\_\_. **El Atormentado**. Introdução, tradução e notas de Gonzalo Fontana Elboj. Barcelona: Biblioteca Gredos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Formião**. Tradução do Latim, introdução e notas de Aires Pereira do Couto e Edições 70, Lisboa, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Eunuco**. Tradução do Latim, introdução e notas de Aires Pereira do Couto e Edições 70, Lisboa, 1997.

\_\_\_\_\_. **Os Adelfos**. Seleção, prefácio, tradução e notas de Agostinho da Silva. Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 1969.

TIELEMAN, Teun. **Chrysippus' On affections: reconstruction and interpretation**. Volume XCIV, Brill, Leiden-Boston, 2003.

TSOUNA, Voula. Epicurean therapeutic strategies. In: WARREN, James. **The Cambridge Companion to Epicureanism**. Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York, 2009.