

# Auto-Elogio e Inveja na Obra Moral de Plutarco

## 1. A OBRA DE PLUTARCO

A vasta obra de Plutarco compreende duas partes: aquela pela qual o autor é mais conhecido, as *Vidas Paralelas* (*Vitae*), onde quis demonstrar que a um romano ilustre a Grécia podia opor um helénico igualmente ilustre ou ainda superior; outra, mais difícil e menos conhecida, as *Obras Morais* (*Ethica* ou *Moralia*), em que podemos ver o pensamento de um moralista, mas também de um filósofo, psicólogo, teólogo, de um erudito ao corrente do saber do seu tempo. Deveria intitular-se “obras diversas”, por ser obra variada e enciclopédica, *de omni re scibili*<sup>1</sup>. Todavia, pelo facto de a colecção destes tratados, cerca de 80 (já que se colocam problemas de autenticidade de alguns), começar por várias obras morais e ainda por um razoável número deles serem, efectivamente, tratados de argumento ético, o todo foi tomado pela parte e o conjunto recebeu, por sinédoque, o nome impróprio de “obras morais” (*Moralia*), designação que se deve a Máximo Planudes.

---

<sup>1</sup> Os *Moralia* reúnem dissertações retóricas à maneira dos Sofistas, tratados propriamente filosóficos, tratados de moral, pedagogia, política, teologia, física e cosmologia, erudição, crítica literária e histórica, tratados de “psicologia animal”, além de textos de difícil classificação. Os tratados morais, filosóficos e teológicos são dominantes.

### 1.1. Os tratados: *De invidia et odio* e *De se ipsum citra invidiam laudando* / *De laude ipsius*

Entre as muitas paixões da alma que Plutarco aborda nos *Moralia*, contam-se o par ‘inveja e ódio’ e o ‘auto-elogio sem inveja’<sup>2</sup>. A inveja integra as listas de Plutarco sobre as paixões desagradáveis<sup>3</sup>; a inveja e o ódio, por serem paixões perniciosas e corruptoras da alma humana, são designadas como *pathos* e *diathesis*<sup>4</sup>; o auto-elogio, para não suscitar inveja e para não se tornar desagradável e contraproducente, deve ser praticado com regras.

O primeiro par é abordado no *De invidia et odio* [536 E-538 D], n.º 47 do catálogo de Planudes, ausente do *corpus* de Lamprias. Este tratado, um simples exercício de escola do jovem Plutarco, que data do período em que era aprendiz de retórica em Delfos ou pouco depois, é de assunto bastante limitado, quer por ser obra de juventude, quer por ter chegado até nós mutilado num grau que não é fácil apurar<sup>5</sup>. Nele Plutarco aborda as semelhanças e diferenças entre os dois vícios (*kakiai*), seguindo o parecer da *Retórica* (1381b) de Aristóteles, onde se sugeria que a hostilidade e o ódio devem ser estudados à luz dos seus contrários<sup>6</sup>.

O segundo par, o ‘auto-elogio e inveja’, é exposto no *De se ipsum citra invidiam laudando* [539 A-547 F] (*Como elogiar-se sem incorrer na inveja*), também conhecido pelo nome de *De laude ipsius*, n.º 85 do catálogo de Lamprias e n.º 8 do *corpus* de Planudes. Texto de maior interesse, pela originalidade – nem Platão nem

<sup>2</sup> A inveja é mais desenvolvida do que o ódio, embora seja frequentemente palavra omissa por não precisar de referência explícita; já na precedência que ganha no título, o autor parece distingui-la.

<sup>3</sup> *Moralia*, 61 E, 455 C, 459 B, 462 A, 468 B, 475 E, 481 D, 501 E.

<sup>4</sup> Nas *Vidas* os grandes heróis deixam-se arrebatados pela cólera e revelam excessiva crueldade. No entanto, as figuras que não são gregas nem romanas, personagens secundárias, masculinas ou femininas, mostram-se ainda mais cruéis, pois era proverbial a crueldade de quem não era grego.

<sup>5</sup> Está mutilado no início e no fim, porque começa inesperadamente por uma partícula conclusiva e termina abruptamente; e por ser muito pequeno; e ainda porque o conteúdo não cumpre a promessa do título: fazer uma comparação entre a inveja e o ódio.

<sup>6</sup> Muitos assuntos que interessam a Plutarco são sugeridos por Aristóteles, na discussão sobre a amizade na *Retórica* (1380b-1381b) e na *Ética a Nicómaco* (livros VIII e IX).

Aristóteles discutiram o auto-elogio<sup>7</sup>, aponta para obra de maturidade. A razão que parece ter motivado a redacção de um tratado deste teor encontra-se nas *Vidas, Demóstenes e Cícero*, 2, onde se afirma que estes oradores se louvaram a si próprios, mas de forma e com espírito muito diferente. Citações frequentes da oração *Pro corona* de Demóstenes, em que o orador se vê obrigado a falar de si para se defender das acusações encarniçadas e desonrosas de Ésquines, sugerem que foi este discurso que forneceu a Plutarco o início do seu tratado. O título “como elogiar-se sem incorrer na inveja” podia provir de um argumento tomado das escolas de retórica, mas é desenvolvido à maneira de um moralista<sup>8</sup>.

Ambos os tratados se integram (o *De laude ipsius* mais do que o *De invidia et odio*) nas obras filosóficas de moral prática, em primeiro lugar, porque neles se oferece um ensinamento e um método para aceder à virtude e corrigir o vício, no caso o vício da inveja (*phthonos*), depois, porque tais preceitos aproveitam a todos e a cada um dos leitores, mas são ainda mais úteis ao homem que exerce cargos públicos. O estadista, pelas funções que exerce, como necessita de louvar-se e de louvar a sua acção política, mais facilmente incorre no defeito da jactância (*alazoneia*).

## 2. OS TEMAS DA ‘INVEJA E ÓDIO’ E DO ‘AUTO-ELOGIO SEM INVEJA’

O par ‘inveja e ódio’ e o tema do ‘auto-elogio sem inveja’, a que Plutarco dá um tratamento original, eram assuntos importantes para a formação de políticos e estadistas e, por isso, não raro figuravam em tratados de cariz moral e retórico.

Faziam parte dos lugares-comuns das escolas e de tratados de filosofia moral teórica, como a *Ética a Nicómaco* (1105b 21-23; 1108b 3-5) de Aristóteles, que viria a ser uma das principais fontes dos dois tratados plutarquianos<sup>9</sup>, ou como as *Tusculanae* de Cícero (IV,

<sup>7</sup> A passagem mais próxima é da *Ética a Nicómaco* (IV, 7), na passagem do *alazon* (gabarolas) e do *eiron* (falso modesto), mas o tratamento de Plutarco é diferente.

<sup>8</sup> Cf. Quint. XI, 1, 15 ss. e Hermógenes, *Peri methodou deinotetos*, cap. 25.

<sup>9</sup> A avaliar pelo aparato de fontes da edição dos *Moralia* de P. H. de Lacy e B. Einarson (Lacy; Einarson, 1959), a influência da *Retórica* e da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles parece ser evidente.

7, 16 ss.), onde estas emoções associadas são analisadas a par de outras paixões da alma. Teofrasto, discípulo e sucessor de Aristóteles à frente da escola peripatética, catalogou muitos vícios nos seus *Caracteres*, o que ilustra bem o interesse dos filósofos do mundo antigo por estes temas éticos.

Entre os tratados de retórica que abordavam tais questões, contam-se o *De oratore* (II, 52, 210) de Cícero e, sobretudo, a *Retórica* de Aristóteles. Esta era do conhecimento do moralista e foi uma das fontes dos dois tratados, como se depreende das numerosas citações. No Livro II (1377b ss.), o Estagirita abordou uma série de paixões da alma humana à luz dos seus contrários, amizade e inimizade, temor e confiança, vergonha e desvergonha, amabilidade e indelicadeza, piedade e indignação, inveja e emulação (1387b ss.). A utilidade retórica de tal abordagem está em fornecer meios de persuasão para aconselhar e desaconselhar, louvar e censurar, acusar e defender, provas que permitem alterar a opinião do juiz e dos ouvintes<sup>10</sup>. Efectivamente, quando o auditório é adverso, não basta dizer a verdade e apresentar provas racionais, é também necessário inflamar as paixões (*pathos*). É por isso que os tratados dão conselhos sobre como elaborar este tipo de provas, como compor apelos emocionais, pois a convicção intelectual (*logos*) e o carácter de quem fala (*ethos*) nem sempre são suficientes para mover a vontade e inclinar à acção.

Estes tópicos, que se adaptavam bem aos exercícios das escolas de retórica (as *suasoriae*), Plutarco aprendeu-os como todos os escolares do seu tempo; o título do segundo tratado, *De se ipsum citra invidiam laudando*, como se disse já, era um dos temas correntes nas escolas de retórica.

Todavia, a perspectiva em que Plutarco trata as paixões não é a da argumentação, a de analisar a veracidade ou a eficácia das provas, como fazem os retores ou Aristóteles na *Retórica*. O seu ponto de vista é essencialmente ético e esta adaptação dos preceitos retóricos ao uso moral alarga o assunto, ainda que não desapareça totalmente o elemento retórico-literário.

---

<sup>10</sup> A capacidade de *mouere animos*, de suscitar o *pathos*, de provocar sentimentos, paixões e emoções no auditório, constitui na terminologia latina um dos *tria officia oratoris*, ao lado do *docere* e *delectare*.

### 3. ORGANIZAÇÃO RETÓRICA

A influência da retórica faz-se sentir nos dois tratados de Plutarco, especialmente ao nível da disposição e da estruturação do discurso<sup>11</sup>.

No *De invidia et odio*, logo no título se manifesta a predilecção de Plutarco pelo número dois, como faz nas *Vidas paralelas*; a afeição pelos pares dialécticos e pelos contrastes radicar-se-á na figura da *contrapositio*<sup>12</sup>. Não sabendo até que ponto o tratado se encontra mutilado, ignoramos a conclusão e a apresentação retórica inical, que podia assumir diferentes formas<sup>13</sup>. O título aponta para um estudo comparado da inveja e do ódio nas suas semelhanças e diferenças, mas só nos chegou parte de uma semelhança entre as duas paixões (cap. 1) e várias diferenças (cap. 2-8). O autor começa por apresentar uma diferença entre as duas paixões para logo a confirmar com vários *exempla* extraídos dos Poemas Homéricos ou da historiografia antiga e contemporânea<sup>14</sup>.

Já o *De laude ipsius* começa pela dedicatória a Herculano, muito provavelmente Gaio Júlio Herculano de Esparta, alto funcionário romano que viveu sob o reinado de Trajano e Adriano e que chegou aos mais altos cargos, talvez mesmo ao consulado<sup>15</sup>. O plano da obra assenta numa estrutura tripartida: características gerais do auto-elogio (cap. 1-3); circunstâncias que justificam o auto-elogio e

---

<sup>11</sup> Sobre a ampla informação de matéria retórica, vd. Harrison (1987).

<sup>12</sup> Inveja / ódio, virtude / vício; homem / mulher, grego / romano, grego e romano / bárbaro, inteligência / fortuna, justiça / pobreza.

<sup>13</sup> A apresentação literária do início dos tratados pode assumir várias formas: sem dedicatória e efabulação (história inventada de qualquer espécie); com dedicatória; sob a forma epistolar; em diálogo (assumindo várias modalidades): precedido de dedicatória mas sem preâmbulo dialogado; precedido de preâmbulo dialogado.

<sup>14</sup> Homero é para Plutarco o poeta por antonomásia. Sobre a influência de Homero em Plutarco, vd. Bona (1991). No *De audiendis poetis*, Plutarco vê essencialmente em Homero um professor de virtudes. Uma boa análise do comportamento dos heróis homéricos poderá encaminhar o jovem aluno para a *arete*, a virtude que fará dele um verdadeiro *aner pepaideumenos*.

<sup>15</sup> Este facto serve para datar o tratado depois do ano 100, já que Herculano foi sacerdote dos imperadores em 116-117 e faleceu por volta do ano 130.

como o apresentar (4-17); conselhos para evitar o auto-elogio nos casos em que não se justifica (18-22).

Enunciado o conteúdo de cada parte, prossegue o autor com o primeiro capítulo que sustenta e amplifica as várias secções. Todas as proposições são confirmadas pela adição de *auctoritates*, de poetas (especialmente Homero), filósofos, estadistas e generais, quase sempre identificados pelo nome, mas sem que se indique, por via de regra, a obra de onde são extraídos; acrescentam-se *exempla* históricos ou poéticos, relativos a pessoas ou animais, e mais raramente *proverbia* ou *sententiae*. A maioria dos *exempla* provém da sua obra biográfica e dos seus conhecimentos sobre a vida e acção de varões ilustres da Grécia e de Roma.

Ganha força este tipo de provas (*auctoritates*, *exempla*, *proverbia* e *sententiae*) pela acumulação, motivo que leva o autor, em cada capítulo, a juntar fontes romanas e gregas (sempre em maior número). Esta associação é um traço distintivo de Plutarco e revela, por um lado, a sua admiração pela grandeza imperial, por outro, a convicção do papel político positivo jogado por Roma<sup>16</sup>. Frequentemente o autor termina cada capítulo com uma *conclusio* formal.

No plano da *elocutio* as figuras mais habituais são o símile e a antítese.

Para ilustrar a construção retórica deste tratado, tomámos como exemplo o décimo processo da II parte. Este capítulo começa por uma *recapitulatio* da secção anterior e continua com a exposição da proposição: o elogio para ser proveitoso deve evitar qualquer louvor do vício, fonte de corrupção por instigar à emulação do mal e à imitação de maus exemplos. Segue-se a *confirmatio* com as autoridades de Teodoro, Zenão, Fócion, Crates. Na *conclusio* faz-se o elogio do que é proveitoso, útil e do que ensina a admirar e a amar o que é útil e importante em lugar do que é fútil e supérfluo. Excepcionalmente, ainda se junta uma *transitio* para o capítulo seguinte.

---

<sup>16</sup> Plutarco não considera como utópico o facto de ver na civilização greco-latina a base do desenvolvimento futuro da humanidade (Barigazzi, 1984).

## 4. A TEORIA MORAL DE PLUTARCO

Plutarco, como moralista – enquanto médico da alma – preocupa-se em abordar o tema da inveja sob o ponto de vista da profilaxia social. Esta será a sua maior originalidade. O moralista cuida das realidades, da aplicação e utilidade dos seus preceitos e, como um médico, primeiro faz o diagnóstico e depois aplica o tratamento, primeiro denuncia o mal, analisa os caracteres e os perigos, depois indica a *therapeia*. A este propósito se subordinam estes e outros tratados<sup>17</sup>, ainda que o conteúdo de moral prática seja mais nítido nuns que noutros.

### 4.1. Teoria moral sobre a inveja e o ódio

Plutarco, como observador e conhecedor da alma humana, reflecte sobre os problemas da vida social à luz de duas paixões maiores, a inveja e o ódio, notando semelhanças e diferenças. Apesar de o *De invidia et odio* nos ter chegado sob forma precária, sobretudo na sua primeira parte, pode-se presumir que Plutarco pretendia abordar estas paixões de forma completa, definindo-as, qualificando-as e comparando-as, como se inveja e ódio tivessem vidas paralelas. Recorrendo à tópica das *circumstantiae*<sup>18</sup>, é possível que Plutarco respondesse seguidamente a questões como quem inveja, a quem se inveja, por que razão, quando; depois, se a inveja é uma característica exclusivamente humana, se é justo invejar, se há diferentes graus da inveja. Por fim, talvez o Plutarco moralista apresentasse uma cura para o mal de inveja...

Se o ódio, afirma o moralista, é horroroso, a inveja – que a Antiguidade considerava “o pior dos males” – embora menos brutal nas suas consequências, não é menos condenável. A semelhança

---

<sup>17</sup> *De garrulitate*, 510 C (Sobre a loquacidade); *De curiositate*, 517 C (Sobre a curiosidade); *De vitioso pudore*, 536 C-D (Sobre a vergonha).

<sup>18</sup> As sete tradicionais *circumstantiae* remontam à tópica externa de Cícero (*Topica*, XXI, 79) e à obra de Quintiliano (V, 10, 104; IV, 1, 52: “Quem vai falar preste atenção ao que vai dizer, ante quem, a favor de quem, em que tempo, em que lugar, em que situação e o que queremos conseguir ou evitar”) e viram a sua importância reforçada na retórica medieval, onde foram consideradas um aspecto fundamental da técnica da argumentação retórica.

entre ambas as paixões é tão grande que permite ao invejoso disfarçar a sua inveja com o ódio. Além disso, ódio e inveja opõem-se à amizade e à generosidade (*eunoia*), que consistem em desejar bem ao próximo; por isso o homem afortunado apoquento tanto a pessoa que odeia como a que inveja.

Todavia, apesar das semelhanças, são paixões muito diferentes e inconfundíveis. Em primeiro lugar, a inveja é, ao contrário do ódio, uma paixão exclusivamente humana. Os animais irracionais odeiam-se e movem uns aos outros guerras sem tréguas, mas não é provável que exista entre eles inveja, porque não conhecem a ideia (*phantasia*) de bondade e maldade, nem são movidos pelo desejo de glória, que é aquilo que mais desperta a inveja<sup>19</sup>.

Em segundo lugar, o sentimento da inveja é exercido não em relação a todas as pessoas, mas sobre aquelas a que se reconhecem méritos, as que obtiveram sucesso, as que prosperaram material ou espiritualmente, os ricos e os virtuosos, quem alcançou felicidade e reputação. Inveja-se porque não se consegue obter os bens materiais ou honoríficos que elas possuem<sup>20</sup>. Ao contrário do ódio, a inveja não conhece limites e é distúrbio perante tudo o que brilha.

Em terceiro lugar, o sentimento da inveja não se exerce sobre as pessoas que viveram há milénios, nem sobre aquelas que hão-de nascer, nem sobre aquelas que nos são muito inferiores ou então muitíssimo superiores, nem se exerce sobre todas as pessoas, mas sobre os iguais vistos como antagonistas; por isso disse Hesíodo o que depois se tornou provérbio: «Quem é o teu inimigo? O oficial do teu ofício»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> A ideia de que os animais não têm a ideia de bondade e maldade do outro e a ideia de que a presença ou ausência de glória, que é o que mais provoca a inveja, não os toca está contida no *De oratore*, II, 51 (208).

<sup>20</sup> A ideia de que o sucesso aumenta a inveja está presente na *Retórica* de Aristóteles (1388 a 12-14). Em *De virtute et vitio*, Plutarco assinala como causas principais da inveja a prosperidade, a glória, a virtude, a fortuna e os benefícios de uma anterior amizade. Nas *Vidas* o espectro referente à casuística da inveja é ampliado: glória, êxito, triunfo militar e político, fama, prestígio de ser justo, ambição, linhagem, justiça, ingratidão, felicidade do triunfo, prudência, favor dos outros, preferência por outro e a acção nobre (Cerezo Magán, 1996: 217).

<sup>21</sup> Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 24-27.

Em quarto lugar, a inveja é uma paixão dinâmica que ora aumenta, ora diminui. Aumenta na mesma proporção em que aumenta a virtude e sucesso da pessoa invejada; diminui à medida que aumentam os insucessos (ninguém inveja os infelizes). Mas cessa – o que parece uma contradição – perante o excesso da prosperidade ou da infelicidade (um grande infortúnio põe fim à inveja, mas não ao ódio). Já o ódio, por natureza, não abandona a vítima, nem na prosperidade, nem na infelicidade e aumenta na proporção em que aumenta a crueldade da pessoa odiada.

Em quinto lugar, o ódio pode ser justo, mas nunca a inveja. Ninguém é justamente invejado, ao passo que muitos são justamente odiados. De facto, muitos odeiam com razão, e muitas coisas são “dignas do ódio” (p. ex., a maldade), mas não há justificação para o sentimento da inveja. É por isso que as pessoas reconhecem que odeiam, mas não reconhecem que invejam e escondem este vício, também qualificado ‘enfermidade’ (*nosema*), debaixo de um montão de desculpas.

#### **4.2. Teoria moral do auto-elogio que não desperta inveja e repugnância**

Plutarco, como conhecedor da alma humana, da sociedade do seu tempo e das qualidades e defeitos dos seus biografados (na *Vidas grandes* virtudes convizinham com grandes vícios<sup>22</sup>), concluiu que o acto de se louvar a si próprio (*periautologia*) é uma afecção da alma inerente ao género humano, praticada mesmo entre as pessoas mais comedidas, e que é quase uma necessidade do amor-próprio e da sede de glória. Verificou também que toda a gente afirma que o auto-elogio é odioso e vil, por o espírito humano suportar mal a superioridade e porque quem se exalta parece desprezar, mas como “falar não custa dinheiro” poucos conseguem evitar tal tentação, quando o elogio nunca deveria ser praticado pelo próprio, mas deveria provir de outrem.

---

<sup>22</sup> Alguns dos heróis de Plutarco que foram afectadas pela jactância (*alazonia*): Catão o Velho, Mário, Perpena, Demades, Alexandre, Lisandro, Léntulo, Marco António, César, Dião, Luculo, Antígono e Ciro (vd. Cerezo Magán, 1996: 168-174).

No entanto, num caso o auto-elogio é compreensível e até necessário; há um tipo de pessoa, aquele a quem este tratado se dirige especialmente, que está autorizado a praticá-lo, a empreender a sua própria glorificação, sempre que as circunstâncias o exigirem, sem incorrer em desonra: é o homem de Estado<sup>23</sup>.

Ora é aqui que entra a moral prática e as preocupações caras a Plutarco: o aperfeiçoamento moral do indivíduo, especialmente do homem político (não é por acaso que o tratado é dedicado a Júlio Herculano). Há quem tenha de lidar com o auto-elogio, esse deve procurar os princípios e as estratégias que o tornam aceitável; o auto-elogio deverá praticar-se de maneira discreta e sem suscitar a inveja.

#### ***4.2.1. Circunstâncias que justificam o auto-elogio***

O louvor de si mesmo é aceitável nalgumas circunstâncias; a pessoa que tem de se defender, ao elogiar-se, até pode mostrar elevação, grandeza de espírito e ter nisso mérito. Assim, é consentido o louvor de si mesmo a quem precisa de se defender de uma acusação ou de uma calúnia; pode louvar-se aquele que se encontra num estado de infelicidade; permite-se o auto-elogio quando se é vítima de uma injustiça, como no caso de alguém que no exercício de um cargo público procede bem e é criticado (Plutarco aponta o exemplo de Demóstenes que, no discurso *Sobre a Coroa*, se defendeu daquilo de que Ésquines, seu opositor e rival, o acusava).

Há, portanto, várias formas de o estadista apresentar o elogio da sua pessoa e da das suas acções sem incorrer em indignidade nem despertar a inveja.

#### ***4.2.2. Meios de apresentar o auto-elogio***

Pode o homem público recorrer a seis processos exteriores ao discurso e a quatro processos contidos no próprio elogio.

Quando os críticos afirmarem que a sua acção foi nociva, o estadista defender-se-á dizendo que a acção contrária é que seria

---

<sup>23</sup> Cf. Quintiliano, XI, 1, 22: “Os que fazem o seu próprio elogio são imprudentes, mas não o homem de Estado, o qual pode correr o risco de praticar a autoglorificação”.

vergonhosa, imprópria e digna de censura. A este processo chama o moralista antítese. De outro modo, o estadista partilhará os seus êxitos, afirmando que os méritos não são só seus, mas também dos ouvintes, que, regra geral, aceitam de bom grado o elogio. Pode ainda louvar na pessoa dos outros as suas próprias qualidades, já que a maioria fica indignada com a pessoa gabarolas, mas se mostra complacente para com quem elogia os outros; este encómio dos ouvintes tem o efeito retórico de permitir a conciliação do orador com o auditório e é um processo sobretudo eficaz com as pessoas de carácter semelhante e de iguais méritos. De maneira diferente actua o estadista quando rejeita parte do mérito; ao libertar-se de parte do mérito, como se tratasse de um fardo, em favor da Boa Sorte ou da divindade, torna-se menos deselegante e mais modesto; assim procedeu o legislador Zaleuco, como as suas leis fossem do gosto dos Locros, por modéstia afirmou que fora inspirado por Atena que todos os dias o assistia. Quinto processo de apresentar o auto-elogio: introduzir correcções ou alterações aos elogios de acordo com o carácter da pessoa elogiada; em vez de louvar alguém pela sua eloquência, riqueza ou poder, é preferível deslocar os elogios para o seu carácter bom, inofensivo e prestável; desta forma há elogio, mas deslocado para a vida e carácter. Como último recurso exterior, refere-se a diminuição propositada que consiste em introduzir no auto-elogio certas imperfeições, erros e faltas ligeiras (p. ex., confessando a sua pobreza, indigência e humildade de nascimento), que além de não concitarem a inveja, também lhe retiram o que pode provocar hostilidade e indignação.

Como primeiro modo de auto-elogio contido no louvor, Plutarco sugere o encarecimento dos próprios méritos; como os ouvintes invejam a reputação e o êxito daqueles que parecem tê-los adquirido com facilidade e sem canseiras, deve o orador frisar o preço elevado e à custa de que perigos alcançou o sucesso. Outro processo é o da exortação: o elogio para ser proveitoso deve provocar a emulação e levar os ouvintes a passar das palavras aos actos; é assim que na *Iliada* procede Nestor, quando descreve os seus feitos e combates para encorajar os aqueus. Para ser útil deve o elogio tornar humilde o insolente e dar coragem aos desesperados; nestas circunstâncias é aconselhável falar de si com vaidade e ênfase, como certa vez fez o mesmo Nestor (*Iliada*, I, 260-61). Por fim o elogio para ser proveitoso não deve exaltar o vício; o esta-

disto deve repelir os elogios erróneos e refutá-los, opondo-lhes elogios verdadeiros que encaminhem para o bem.

#### 4.2.3. Casos em que auto-elogio é injustificável

Há momentos em que o louvor em causa própria se mostra descabido. Não se deve falar de si mesmo quando se está a falar dos outros; é nestas alturas que o espírito de rivalidade suscita a autoglorificação e que os que têm uma paixão imoderada pela glória se enchem de ciúmes, tal como a visão dos que estão a comer aguça o apetite aos que estão esfomeados. Não convém falar de si próprio quando alguém relata os seus sucessos. Não fica bem falar de si quando se critica outrem; se é habitual o crítico gabar-se de ter operado maravilhas nas circunstâncias em que o outro falhou, esse é um defeito terrível, típico dos mais velhos quando pretendem repreender os mais novos. Finalmente, não deve o orador falar de si mesmo quando recebe elogios; quem se vangloria arrisca-se a sofrer as críticas dos ouvintes, o que redundará em perda de glória.

## 5. CONCLUSÃO

O tema da inveja ligado ao ódio e ao auto-elogio está presente nos tratados de filosofia moral teórica, ao lado de muitas outras paixões da alma. Está igualmente presente nas obras de retórica e fazia parte dos exercícios escolares (as *suasoriae*), que formavam para a carreira de político e advogado. Em Plutarco está presente na sua obra biográfica, mas é nos tratados de filosofia moral prática, que abordam os princípios práticos da vida, no *De invidia et odio* e no *De laude ipsius*, que este tema tem um tratamento específico, relevante para cada um dos leitores, mas mais ainda para políticos e estadistas, a quem Plutarco se dirige em particular. Como moralista e conhecedor da alma humana, Plutarco cuida da aplicação dos seus preceitos e oferece os meios para aceder à virtude e corrigir o vício. No *De invidia et odio*, por ser obra mutilada, só se apresentam as diferenças entre estas duas paixões e parte de uma semelhança, mas é de presumir que os seus objetivos fossem maiores; no *De laude ipsius* há um tratamento completo e original do auto-elogio, quer nas circunstâncias que o justificam, quer nos meios de o apresentar ou de o evitar.