

# humanitas

Vol. XLVII - Vol. I

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# HUMANITAS

Vol. XLVII • TOMO I  
MCMXCV

1.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA  
DA DOUTORA MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA



VERGÍLIO FERREIRA

*Escritor*

## REENCONTRAR MARCO AURÉLIO<sup>1</sup>

*Em homenagem  
à Professora Maria Helena*

Há um grande problema com que nos defrontamos nos **Pensamentos** de Marco Aurélio — essa espécie de rei-filósofo que Platão visionou. E esse problema é o escândalo da intromissão de um «eu» no fechado círculo de uma totalidade. Com tal intromissão Kierkegaard fez «saltar» no monismo hegeliano, que já abalara a imobilidade da substância espinosista, para um destino de inquietação. Mas que tem que ver o «eu» de que falo com o «si próprio» para que Marco Aurélio nos remete, desde o verdadeiro título da sua obra (Τὰ εἰς ἑαυτόν)? O célebre oráculo de Delfos «conhece-te a ti mesmo» (γνῶθι σαυτόν) tem uma finalidade moral e não ontológica. Porque o «eu» do grego não foi nunca um objecto de análise ou de questionação, mas fundamentalmente o sujeito de um comportamento. É preciso, aliás, chegarmos a Descartes para que o «eu» avulte com o seu *cogito*. Eis porque Sócrates identificava tal preceito com o de ter «sabedoria» (*Karmides*, 164 e). Tal «sabedoria», porém, (φρόνησις) — que a palavra francesa *sagesse* (ou o galicismo «sageza») traduz talvez mais adequadamente — é de difícil explicação racional (*ib.*176) — como, aliás, a «beleza» (χαλεπὰ τὰ καλὰ), ao que se diz no final do *Hípias Maior*. Mas quantos outros valores humanos não são difíceis de «expli-

---

<sup>1</sup> Seguimos genericamente a ed. de «Les Belles Lettres» — *Pensées*, texto estabelecido e traduzido por A. J. Trannoy, 1939.

car»)? Quem jamais «explicou» o «riso», desde Aristóteles e Quintiliano até aos pensadores modernos como Bergson entre outros? Mas o mesmo diremos da alegria, melancolia, tédio ou amor e o mais da mesma natureza. Porque todo o conceito se esvai em indizibilidade quando investido da sensibilidade humana, que tem o mistério do próprio homem. Assim a racionalidade, subsumida por Marco Aurélio como ordenadora máxima do pensar, condicionará uma fracção restrita da adesão desse mesmo homem. Mas a racionalidade envolve em si um paradoxo que é o não poder demonstrar a sua primazia e termos de servir-nos dela para demonstrar isso mesmo...

O pensamento de Marco Aurélio é o teatro em que se envolvem a afirmação de si próprio e a de tudo o que o rodeia e justifica. Mas anote-mos que para um agnóstico de hoje todo o sistema moral é impossível e necessário. Vem-lhe a impossibilidade da inexistência de uma Transcendência em que se funde. Como a necessidade lhe advém das regras a que obriga o convívio entre os homens. A moral de Marco Aurélio, que condiciona e orienta toda a sua filosofia, implica a crença na existência dos deuses — que sabe existirem, embora os não «veja», como diz acontecer com a própria alma — e derivadamente da substância universal ou natureza universal que tudo subsume em si e a que tudo se submete como necessária expressão. E assim tudo o que acontece acontece necessariamente e é, pois, absurdo discutir-lhe a qualidade ou valor: «o que te sobrevier, estava-te preparado desde a eternidade» (X, 5). E aí, como expressão mais radical ou mais significativa, a nossa condenação à morte. Ela é assim, como no-lo repete até à fadiga — com a suspeita de uma «denegação» freudiana — um fenómeno irrecusável e indiscutível, como o nascer ou o viver. Ela estende-se, aliás, a tudo o que se refere à Natureza — e a ela própria — e é pois infantil discuti-la ou temê-la. A substância única do Universo, como a alma que a atravessa, transforma-se e molda-se como uma matéria plástica, e todos os males que nos sobrevêm inserem-se numa necessidade geral.

Imediatamente, porém, nós verificamos que para Marco Aurélio nem tudo o que é natural é aceitável. Porque a essa unidade substancial e necessidade da Natureza, ele opõe uma rígida regra moral, quando o entende, e assim lhe desvia a naturalidade. A moralidade do imperador-filósofo assenta, com efeito, fundamentalmente na *repressão*, ou seja na negação do que também é «natural». O que se coaduna, como sabemos, com a moral estóica. Ἀνέχου καὶ ἀπέχου — abtém-te e suporta, dissera já Epicteto, cujos textos lembram muitas vezes um regulamento monástico ou seminarístico... É natural a morte, a doença, até mesmo a

existência dos maus que, aliás, o são, ao modo socrático, pela ignorância do bem — a que afinal resistem, ainda que lhes seja ensinado... Mas não é natural o prazer, nomeadamente o voluptuoso — que ele julga mais próprio dos débeis e efeminados, contra mesmo a cólera, em que nos não fechamos em nós mas implicamos o *outro*. Mas todo o prazer natural, sob qualquer forma que assuma, deve ser contrariado, ainda que espontaneamente responda a um impulso ou exigência da Natureza — aí onde se funda tudo o que nos é desgosto e sofrimento. É essa Natureza, enquanto totalidade, que se projecta na comunidade social a que cada homem pertence e que deve servir. Pretende-se esse homem, à semelhança ou expressão da própria Natureza, unido pela razão, e assim a racionalidade e a sociabilidade são termos mutuamente convertíveis. Pondo todavia o acento no valor da comunidade, Marco Aurélio oscila quanto a esta prevalência. O que serve à comunidade serve ao homem, diz. Mas porque esperar dos outros a nossa valorização, se ela é em nós próprios que poderá encontrar-se? Sendo os seus *Pensamentos* destinados «a si mesmo», jamais esse «si mesmo» é o centro de irradiação de tudo quanto se lhe refere — para lá das simples anotações de ordem biográfica, ou reflexões morais. Pensemos por exemplo num Montaigne, para aí medirmos a distância que os separa. Porque nada afinal no livro o individualiza para ser em função de si que tente entender o mais. O seu ponto de vista é a sua exterioridade e não ele próprio, a sua morte não é sua mas de uma fracção da Natureza onde a sua inserção facilmente a explica e justifica. Marco Aurélio vê o que lhe há-de acontecer como de uma perspectiva da própria substância universal ou dos deuses — ou do deus. Assim ele ignora que na morte de cada homem é ele só que morre — e com ele, para si, o próprio Universo — e não o ramo de uma árvore que continua. Pensando-se fora de si, não se pensa a si. Decerto o ajuda a crença nos deuses e na lei que deles dimana para um apoio do seu comportamento. Mas não é isso nele decisivo porque admite o possível da sua dissolução em que justamente para nós se funda o absurdo do desaparecimento da nossa própria autoconsciência, ou seja, o grande impossível da morte. Mas que isso em Marco Aurélio é mais a expressão de uma vontade ou desejo de que seja assim, prova-o a curiosa e significativa antecipação do *pari* de Pascal — que em vários outros aspectos é um seu avatar. Porque se a morte nos leva ao seio dos deuses, ela não é terrível; e se nos dissolve no nada, deixaremos de sentir e ela deixa igualmente de nos poder amedrontar. Extraordinária a obsessiva justificação da nulidade da morte ao longo da sua obra. Marco Aurélio afirma expressamente e constantemente o império da racionalidade. Mas que é que na verdade a razão não pode

demonstrar, depois de interiorizado aquilo que se demonstra? E aqui significativamente o bom filósofo oscila. Pela razão ele demonstra a nulidade da morte — até mesmo a sua utilidade, para que outros seres humanos rendam os que morrem no corpo e na alma e com isso acompanhem a renovação do mundo. Porque o corpo dissolve-se na matéria de que é feito, e a alma possivelmente no ar e no fogo. Mas fá-lo pela deslocação da sua consciência para quando consciência já não tiver — como se a tivesse. Assim lhe é possível demonstrar igualmente que a vida do homem se reduz a um ponto indivisível, que diz ser o presente, porque em cada instante nós estamos sendo a passagem do futuro (que ainda não existe) para o passado (que já não). Esta observação da punctualidade do presente (II, 14) decerto a colheu Marco Aurélio em Aristóteles (Física, VI, 234 a) e veio a ser repetida por Santo Agostinho (no célebre livro XI das *Confissões*, aqui em XI, 15). Como não ser possível assim demonstrar que a vida de um jovem e a de um velho se equivalem? Porque o passado de um e de outro são a mesma inexistência, como inexistente, para um e outro, naturalmente é o próprio futuro. A determinação do tempo é assim estabelecida não qualitativamente, como toda a exterioridade. O relógio é um instrumento prático de espacializarmos o tempo, que não é espacializável ou quantificável, como o não é um qualquer sentimento. E sendo de facto igual a morte de um jovem e a de um velho, não o é a consciência que cada um tem do seu possível na vida.

Curiosamente, porém, Marco Aurélio esquece a racionalidade quando nos fala do seu génio interior (ο δαίμων) e sobretudo do seu guia interior (τὸ ἡγεμονικόν), que é a sua manifestação para a determinação da verdade. Tudo da vida interior do homem, aliás, é em Marco Aurélio bastante oscilante. Porque além dos mencionados conceitos, fala-nos da alma (ψυχή), do sopro vital (πνεῦμα), do livre arbítrio (προαίρησις) e do espírito ou inteligência (νοῦς). Do mesmo modo os elementos componentes do homem não se fixam determinadamente e são carne (σάρκια), espírito ou inteligência (νοῦς) e guia interior (ἡγεμονικόν) ou, um pouco diferentemente, corpo (σῶμα), alma (ψυχή) e inteligência (νοῦς). Mas o que acima de tudo importa sublinhar é justamente o «guia interior» — que não podemos confundir com o «livre arbítrio». Porque há a escolha profunda de uma autenticidade, digamos da liberdade, e o que consideraremos uma simples «deliberação». Falo em termos gerais e não adentro de uma radical reflexão em que dificilmente podem separar-se a escolha profunda e o que o não é. Mas nós sabemos distinguir, nos actos vulgares da vida, o que afirma profundamente a nossa pessoa e o que é uma deliberação superficial de mínimas conseqüências. Escolher ser cren-

te ou não o ser (se «escolher» é o termo apropriado para a profundidade de ser-se) envolve uma radicalidade que não existe na escolha de um restaurante — ou de uma ementa nele... O mundo clássico cristaliza ou objectiva os aspectos ou fenómenos da Natureza, povoando-os de entidades mitológicas para que tudo se recubra da mitologia ou seja do que no-lo presentifique ou coabite conosco e se não distancie ou dissolva em pura abstracção. Não é o que faz a própria filosofia, desde o realismo das ideias de Platão até possivelmente ao «ser» de Aristóteles (ou Parménides) que um Heidegger reduziu a um domínio «ôntico» para conceber um outro «Ser», verdadeiramente indizível ou inominável, de um domínio sagrado? Para não falarmos do preceituário moral da *Ética de Nicómano*, do mesmo Aristóteles, a uma distância infinita do formalismo moral kantiano. Ou do «logos», que é pensamento e palavra. Ou da preferência pelo plural concretizado à do singular abstracto. Mas esta mitificação clássica não permanecerá afinal na nossa linguagem corrente ao falarmos da «vontade», «sensações», «ideias» e o mais? O já famoso filósofo americano Richard Rorty, na sua obra de maior impacto, *Philosophy and the Mirror of Nature*, é isso que nos sublinha ao imaginar um homem «antípoda» de nós e que não entendesse palavras como digamos «dor», «alegria», «medo» e o mais, mas apenas as modificações fisiológicas que lhes correspondem. Não falaria, pois, tal «antípoda» consequentemente em cor azul ou vermelha, mas sim nas alterações que tais cores provocariam, com o seu diverso comprimento de onda, no organismo de quem as vê... Mas como é curioso que Marco Aurélio, na desvalorização do prazer sensual, tenha dito coisa semelhante ao reduzir o acto amoroso a uma «fricção (do) interior» (VI, 13) como mil e oitocentos anos depois alguém, talvez Valéry, o viesse a considerar também como um simples «contacto de epidermes»... O guia interior (τὸ ἡγεμονικόν) de Marco Aurélio, projecção do seu δαίμων, é uma característica humana que nós determinamos em termos não muito diferentes quando pensamos no que chamei um dia o nosso «equilíbrio interior» para a determinação decisiva do que entendemos estar certo ou errado. A «hegemonia» é a prevalência aqui de uma convicção sobre outra, de um valor sobre outro valor. Quem determina essa escolha? E aqui nós mergulhamos até ao insondável de nós, ao mistério da nossa liberdade, ou se quisermos, ao nosso «guia» — liberdade que é paradoxalmente o nosso determinismo. Porque não podermos deixar de ser a pessoa que somos e ser livre é ser justamente essa pessoa. Para essa escolha profunda em que *temos* de ser a pessoa que somos e que «explica» as opções divergentes desde os grandes pensadores até ao homem comum, eu propus justamente o conceito ou valor de «equilíbrio

interno», a que me referi, e que é o último fundamento da nossa escolha para o que importa numa doutrina filosófica, numa doutrina religiosa, numa obra de arte, numa situação amorosa... Como não pensar que em Marco Aurélio o seu princípio «hegemónico» ou guia interior — o ἡγεμονικόν, personalizado à maneira clássica, não é uma intuição desse último regulador da nossa vontade para os grandes actos da vida? Mas Marco Aurélio afirma-se insistentemente «racionalista», estendendo mesmo a racionalidade a todo o Universo. Ele é, porém, esse seu racionalismo, um estádio segundo daquilo de que o guia interior — o ἡγεμονικόν — é nele a intuição desse último regulador da nossa vontade, que é o insondável ou indizível da nossa liberdade, para os grandes actos da vida. E é-lhe fácil depois justificar todas as suas opções ou recusas. E nestas, por exemplo, a da arte e obsessivamente da imaginação (φαντασία). Todo o moralista, aliás, e nele de algum modo o racionalista, é avesso à liberdade da arte. Porque a arte diz-nos quem *somos* e o moralista, quem *devemos* ser. Ora toda a moral de Marco Aurélio é construída essencialmente sobre a *repressão* — opondo-se isso muitas vezes, como anotei, à voz da Natureza, que tem por determinante. Assim, para a recusa da arte, ele se liga a Platão e mais ainda, curiosamente, a Pascal. Porque Platão, como sabemos, vê na obra de arte uma imitação do que no mundo é já uma imitação das Ideias. E Pascal espantosamente escandaliza-se por se ter em maior apreço uma imitação de um objecto do que esse mesmo objecto. Marco Aurélio, por sua vez, já anotara coisa semelhante ao dizer-nos (III, 2) que a realidade não tem menos interesse do que a sua representação na pintura ou escultura. Curioso equívoco este, aliás, vindo da Antiguidade até Cézanne, de que a arte «imita» ou pode imitar a Natureza. Porque nem uma fotografia a imita — e é por isso que nós vemos com um interesse diferente uma tal fotografia e aquilo que ela represente. Porque entre um objecto e a sua fotografia — ou até mesmo o seu reflexo num espelho — interpõe-se o imaginário, como as crianças o sabem quando jogam com o ver num espelho uma realidade reflectida...

Compreendemos assim no imperador-filósofo a sua obsessiva condenação da imaginação. Mas até que ponto esta imaginação lhe é intrínseca à «fantasia»? Nós sabemos que para os Gregos a obra de arte e o artefacto assentam no termo único de τέχνη, como para os escolásticos a arte se define justamente em termos factuais como *recta ratio factibilium*. O que importa, porém, não são os termos mas o que neles se inclui — sendo isso aí largamente o indizível. Toda a linguagem é metafórica, disse o já citado Rorty, acontecendo apenas que tais metáforas estão mortas, exigindo-se assim que outras as rendam — como o pensava Mallarmé ao precei-



tuar para o poeta a redenção das «palavras da tribo». É nosso lugar-comum, desde D. Duarte, o dizer-se que a famosa «saudade» é do nosso privilégio sensível. Mas quando o imediatismo romano de um Cícero podia dizer à mulher *laborare ex desiderio*, como saber seguramente se ele tinha dela apenas «desejos» (digamos mesmo amorosos...) ou verdadeiramente o que designamos por «saudade»? Nós distinguimos a «imaginação» da «fantasia», reservando para aquela uma excelência que esta última não tem. Que significado real se implicava para Marco Aurélio no significante φαντασία? Para Kant a imaginação é intrínseca ao acto de pensar, para um poeta é um acto criativo do seu mundo, para o homem comum é conexas à memória e sobretudo à evocação. Mas fantasiar é criar «fantasmas», ou seja o que não tem que ver senão possivelmente com o irreal dos nossos desejos ou receios, não tendo pois em conta a realidade possível. E todavia, como não admitir que para Marco Aurélio a imaginação seja um modo de evocar o que passou e não um simples devaneio da distracção? «Que vens fazer aqui, ó imaginação?», pergunta-se ele (VII, 17), como Camões se perguntaria mil e quatrocentos anos depois — «Que me quereis, perpétuas saudades»? «Vai-te — diz-lhe ainda o filósofo — não preciso de ti». A arte para Marco Aurélio era decerto do domínio da «fantasia» porque não tinha em si uma validade autónoma, a qualidade de um mundo específico como é o seu.

É ao seu racionalismo e ao seu génio interior, projectado como seu guia (V, 27), que podemos atribuir a desconexão entre a sua bondade e tolerância exemplares, e o seu combate aos cristãos e indiferença humana pelos espectáculos cruentos do circo. No seu famoso livro sobre o imperador — o último da *História das Origens do Cristianismo* —, Renan desdobra-nos o panorama incrível da proliferação de seitas cristãs nos começos da nossa era, a sua determinação ostensiva, o seu sectarismo até à histeria, a sua desvairada aspiração ao martírio, antes de no séc. III a Igreja Católica se firmar com a autoridade de Roma e do seu episcopado. Não podemos imaginar o estoicismo de Marco Aurélio, que prolonga o de há três séculos antes de Cristo, sem uma contaminação ou contiguidade do cristianismo. E anotemos que o uso da língua grega na sua obra testemunha um uso geral, nomeadamente na Igreja, até que, uma vez constituída, o latim foi adoptado em sua substituição. Marco Aurélio, nos *Pensamentos*, refere-se uma única vez aos cristãos (XI, 3), ao afirmar o quanto é belo estarmos dispostos a morrer, quer nos espere a sobrevivência ou a dispersão, mas apenas se isso provém de um simples sentir pessoal e não de uma simples oposição (παπατάξις) e espectáculo como nos cristãos. Além de que para o imperador-filósofo, no confronto entre o

indivíduo e a cidade, ele é pela cidade, que é o todo em questão — como entre os deuses do império e os que os negavam e afrontavam, era pela ordem constituída nas leis e religião. O homem pertence à cidade e à sua lei, como pertence à Natureza ou à substância universal que tudo subsume e integra e com isso se molda e se vai escoando e pluralizando em inúmeras formas e seres. E se vai renovando segundo a ideia do eterno retorno (X, 27), recebida dos estoícos antigos e que há-de repercutir, como sabemos, e de uma forma ambígua ou misteriosa, em Nietzsche. Atentar, pois, contra a ordem estabelecida, era pô-la em causa e ao Universo. Um homem separado de um só homem é excluído de todo o universo. E o ódio separa de uma integração comum, como a organização da comunidade é um bem de Zeus (XI, 8). Houve um momento, diz algures Malraux, em que o estoicismo pareceu abrir a história do futuro, sendo todavia o cristianismo que a veio a abrir. Já com alguns séculos de entronização, esse estoicismo prevenia decerto um Marco Aurélio contra a aberração do cristianismo. E é do ponto de vista de quem se considerava antes do mais romano e responsável pelo destino de Roma, que podemos entender, ainda que dubiamente, o conflito no imperador entre a sua profunda e proclamadamente valorizada tolerância e a recusa repressiva dos cristãos.

Mas esta duplicidade é-nos talvez mais compreensível, ainda que chocante, face à sua posição frente ao circo e aos seus espectáculos sanguinolentos. Porque tais espectáculos e o seu horror são apenas detestáveis para Marco Aurélio pelo que há neles de fastidioso e de monótono... (VI, 46). O que diriam hoje de uma tourada os que a não amem, se a não recusam pela razão mais forte de investirem no touro uma sensibilidade aferida por uma qualidade humana. Tal sensibilidade, aliás, é proporcional à aproximação da vítima da condição do próprio homem. Porque não se têm problemas de consciência ou de emotividade com a morte de uma mosca como se têm com a de um cão... Nós estranhamos que um Marco Aurélio se não sensibilizasse com o espectáculo sanguinário do circo porque o perspectivamos do nosso sentir de hoje e da forma como aí o inserimos. Com raras exceções, como a de um Séneca nas *Cartas a Lucílio*, também a Antiguidade desconhece a relação imediata entre um homem livre e um escravo. E a piedade de Marco Aurélio, se nele fala, é apenas para condenar os que assentam a sua reputação na riqueza exibida, além do mais, no número de escravos que têm. Mas como enquadrar a nossa recusa da escravatura — que a própria Igreja admitiu e se formalizou em lei há pouco mais de um século — em face da que permanece sob várias formas ainda? A luta de gladiadores implica o risco de um desafio ao destino, que o espectador corre na procuração que lhes passa. E é com esse

desafio ao destino que todo o grande risco se explica ou justifica, pelo sonho de uma vitória sobre ele, ou seja sobre a parte da fraqueza em nós que como tal nos humilha. Que significam os constantes desafios à morte e a sua fascinação nos aventureiros de todas as aventuras, nem que seja a aventura menor do jogo? Nós horrorizamo-nos com o sangue do circo de outrora, mas aceitamos que o sangue continue nas lutas de boxe ou corridas automobilísticas da chamada Fórmula 1... Se o facto em si nos arrepiava, é sobretudo porque esquecemos a sua inserção num enquadramento diferente, esse que não tem o suporte da nossa habituação. Assim o gladiador nos dá repulsa mas não o corredor automobilista que se desfaz numa corrida — ocultando-se mesmo essa morte aí, para a corrida continuar... Para Marco Aurélio os jogos de circo eram apenas detestáveis pela sua monotonia — e Cícero (*Tusculanas*, liv.II, XVII, 41) via neles uma escola de coragem. Talvez que se vissem no seu tempo as mortes da Fórmula 1, eles classificassem de horroroso o espectáculo dessas mortes...

Impressionante é assim também que as guerras do império, em que decorre a sua vida, lhe não merecessem nos *Pensamentos* uma palavra de reflexão, decerto porque elas se inseriam numa totalidade, que eram os destinos de Roma, mais importante que o seu próprio destino. Assim ele data as suas reflexões de frentes militares, e as suas auto-análises às vezes sob a forma, como anotei, de um diálogo platónico, nem sempre é fácil imaginar que as escrevesse no meio da carnificina. Porque o melhor sítio para nos recolhermos não é o campo, o mar ou a montanha (que são um apelo ao silêncio e à meditação) mas a nossa própria alma (IV, 3) que assim na própria guerra poderia decerto encontrar. Tal diálogo, aliás, estabelece-se entre ele e si próprio, como o «tu» constante de outros trechos não dialógicos o implica a ele também, se não implica igualmente um qualquer leitor deles. Tudo, pois, faz sistema e a própria santidade cristã, em que eventualmente Marco Aurélio se poderia inserir, pode incluir o rudimentar sacrifício do corpo, como a mais compreensível para nós purificação do espírito. Porque a dimensão espiritual é bem uma conquista recente, contra o primitivo império do corpo em que uma mutilação tinha o admissível significado punitivo — sendo hoje para nós um arcaísmo de barbárie.

Pensado do nosso ponto de vista, ou seja de dentro da nossa sensibilidade, Marco Aurélio só se nos unifica se considerarmos que toda a sua acção se ordena em função do império que detém e deseja consolidar, contra a ameaça dos bárbaros, e em função dos deuses e leis que o governam. E é-lhe fácil assim assumir-se como a imagem de um possível cristão, menos a convulsão e sectarismo dos contemporâneos (e portanto con-

tra os cristãos que o eram) e o homem bondoso em face dos espectáculos sangüinários. Justamente a guerra foi uma constante da sua vida, passada longe de Roma, e é precisamente no seu teatro que recebe a morte, a sua bem-amada. E talvez que a vista dela, nessa guerra constante, lhe excitasse a sua meditação. Não se esquece então do que sobre ela no seu livro teorizou, e aceita-a de ânimo tranquilo. Porque ela lhe estava marcada, como disse de tudo o mais, desde toda a eternidade. É possível que então lhe ocorresse a morte de Sócrates, desde essa serenidade até à recusa das lágrimas com que os amigos o choravam. Porque é belo, se a morte chega, uma alma estar pronta a separar-se do corpo e a extinguir-se ou dispersar-se ou sobreviver... (XI, 3).

*Fontanelas, 14 de Maio de 1994*