

Carmen Soares
José Ribeiro Ferreira
Maria do Céu Fialho

Ética e Paideia em Plutarco

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

Investigador responsável pelo projecto: Delfim Ferreira Leão.

IN LIMINE

Sendo uma pessoa de origem grega e um indiscutível erudito, Plutarco de Queroneia partilhava também, e de forma compreensível, a noção da ascendência cultural da Hélade. Viveu, contudo, na viragem do séc. I para o séc. II da era cristã, portanto num período em que a Grécia se encontrava sob jugo romano. No entanto, em vez de essa contingência histórica inelutável motivar no biógrafo um sentimento de reacção contra os dominadores, levou-o antes a nutrir uma profunda admiração por Roma e a produzir uma extensa obra onde operou, como nenhum outro autor antigo, uma síntese admirável entre a Grécia e o Lácio, dando um contributo decisivo para estabelecer a noção de uma Antiguidade Clássica comum e para fixar as raízes culturais e identitárias que haveriam de marcar profundamente a construção da Europa. Recorrendo quer a retratos paralelos de ilustres figuras gregas e romanas, quer ainda a pequenos tratados onde aborda um riquíssimo leque de assuntos (desde o direito, a política e a religião, até à filosofia, ética e teorização literária), o polígrafo de Queroneia viria a exercer uma influência determinante no pensamento e literatura europeias, na escrita biográfica e na história das ideias, bem como em momentos de grandes mudanças políticas e sociais (como a revolução francesa).

Por este conjunto de razões, pareceu importante aos investigadores envolvidos no projecto *Plutarco e os fundamentos da identidade europeia* trabalhar não apenas na tradução para português de tratados paradigmáticos das *Vitae* e dos *Moralia* de Plutarco, como ainda aprofundar o estudo das ideias e valores apresentados na obra do biógrafo e a sua repercussão na cultura e identidade europeias. Na sequência destes objectivos e em articulação com a coordenação do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, em cujo plano de actividades se encontra integrado, este projecto acabou por estimular o lançamento de uma colecção de Autores Gregos e Latinos, com uma série de Textos e uma outra de Estudos. As *Vidas Paralelas* dos heróis fundadores, Teseu e Rómulo, foram escolhidas para abrir, simbolicamente, a série de traduções anotadas, enquanto o presente volume sobre *Ética e paideia em Plutarco* inaugura a parte dos ensaios. Porém, tanto a série de traduções como a de estudos deverão ser continuamente enriquecidas com novos contributos, que versem igualmente outros autores e temas, numa demonstração da influência constante que a Antiguidade Clássica exerceu e continua a exercer sobre o universo ideológico e cultural da civilização ocidental.

Já por si, a biografia inscreve-se num género literário marcado por uma natureza ambígua, entre a história e a ficção novelesca.¹ Da história recebe a facticidade, da ficção aquilo que Aristóteles, na *Poética*,² considera ser peculiar do discurso poético — o seu grau de universalidade. Esse, possui-o a História em grau muito inferior: ao narrar o particular, segundo o Estagirita, deixa lugar à Poesia para ser “mais filosófica”. Assim, a biografia adequa-se a um fim didáctico e moralizante. Recorre ao factual da vida de figuras que, potencialmente, pode ser modelado de modo a converter o destino dessas figuras em *exemplum*, positivo ou negativo, para o leitor, mas marcado por um processo de universalização, análogo ao da *poiesis*. Assim transmite, retoricamente, convicções de fundo sobre história, vida política, padrões éticos, de quem escreve a biografia para o receptor pressuposto na escrita.

No caso das *Vidas Paralelas* de Teseu e Rómulo, estamos, à partida, perante figuras de dois fundadores — elas são, de resto, as duas únicas biografias plutarquianas de fundadores, cuja existência se funde com as origens míticas das cidades a que estão ligados: Atenas e Roma. Plutarco tem consciência disto. Por isso mesmo, o prómio destas duas Vidas possui um carácter peculiar que lhe advém da peculiaridade destes dois heróis, pertencentes a épocas longínquas, incertas, que escapam ao rigor da informação histórica e que se tornam terreno propício à lenda e à efabulação. Aplicando um princípio que cultiva sistematicamente, Plutarco adverte o leitor, logo à partida, da metodologia que empregou: a de submeter, até onde lhe foi possível, *to mythodes* ao *logos*:³

Seja-me então lícito submeter a lenda (*to mythodes*) ao processo de expurgação que a razão (*logos*) opera, para que aquela assumo o aspecto de História (*historias opsin*).

O princípio cumpre-se, na biografia de Teseu, pela aplicação metodológica, por parte de Plutarco, de múltiplos processos de racionalização ao espólio de informações e versões tradicionais diversas de que dispõe.⁴

A contraposição, ao longo da *Vita* de Teseu, de fontes documentais, ou a enumeração das que se corroboram entre si atesta que Plutarco concebeu o prólogo dentro dos moldes retóricos próprios do intróito a obras históricas.⁵ Eles não só se inserem numa linha de racionalismo, como se destinam a proteger o seu autor de críticas de imprecisão.

Plutarco reconhece que a distância, no tempo, em que se perde a existência de Teseu contribui para obscurecer os acontecimentos remotos. A história de acontecimentos mais próximos, todavia, debate-se, com outras dificuldades. Uma delas consiste na distorção, subjectiva e premeditada, operada pelos poetas, nomeadamente pela actividade caricatural da comédia,⁶ conforme reconhece na *Vida de Péricles*, 13. 14-16, em franca alusão aos estragos operados pela comédia. Deste modo confessa, nesse mesmo passo:

Assim se vê até que ponto é árdua e difícil para o historiador a tarefa de apurar a verdade. Todo aquele que viver depois dos acontecimentos de que se ocupar conte sempre com a acção veladora do tempo a ocultar-lhe o conhecimento dos factos, mas

¹ H. Bauzá 2002: 183.

² 1451b) 6-7.

³ *Vit. Thes.* 1. 5.

⁴ Tais processos estão enumerados e elucidados adequadamente em C. Ampolo 1993: xii ss.: quando Plutarco se confronta com duas versões opostas segue a mais verosímil e mais atestada (o que o próprio escritor refere em *Thes.* 31,2) ; essa sua atitude leva-o a silenciar episódios famosos da vida de Teseu, ou a fazer uma alusão racionalizada, como acontece com muito do que respeita à expedição a Creta. A mesma restrição do maravilhoso ocorre com o episódio tradicional da descida ao Hades com Píritoo, na mesma linha da tendência os atidógrafos. Por vezes, perante várias versões igualmente verosímeis, Plutarco limita-se a reproduzi-las. É sistemática a desconfiança nos poetas, sobretudo cómicos, e, entre os trágicos, sobretudo Eurípidés. A versão dos poetas só é aceite quando confirmada por outras fontes.

Um outro traço do racionalismo de Plutarco apontado por Ampolo é a sua preferência por versões da tradição que se liguem à instituição de um culto testemunhado pela sua sobrevivência ou pela existência de lugares onde se celebrou no passado. Nota ainda Ampolo a preocupação plutarquiana em separar a acção divina da humana.

⁵ C. Ampolo 1993: X-XI.

⁶ É o que Plutarco nos diz, por exemplo, na *Vida de Péricles*, 13. 14-16, sobre duas vítimas desse processo: Fídias e o próprio Péricles.

a história de feitos e vidas de contemporâneos corrompe e distorce a verdade por ódios e malquerenças ou com o intuito de agradar e lisonjear.

A aproximação de Teseu a Rómulo justifica-se, antes de qualquer outro motivo, pelo facto de ambas as figuras estarem associadas aos primórdios da duas cidades que se equivalem — Atenas e Roma.

Teseu é, primeiramente, designado como *oikistes*, fundador, e Rómulo por *pater*, designação que traduz uma relação visceral, bem mais profunda que aquele termo, com a cidade fundada.⁷

Para fazer vénia à tradição de um Teseu *oikistes* de Atenas, Plutarco utilizou tal recurso, introduzindo uma diferença de grau no papel de fundador, e assim preparar o terreno para realçar a distância entre a actuação do filho de Egeu e a do de Rea Sílvia através dos verbos utilizados. Teseu ‘congregou’ (*synoikise*) Atenas, enquanto Rómulo fundou, ‘construiu’ (*ektise*) Roma.⁸

O verbo *ktizo* traduz uma acção de alcance bem mais profundo que a primeira, é criação a partir do nada, lançar de fundamentos. Implica, também, uma concepção prévia de conjunto e a sua realização, com uma solidez que é garantia de estabilidade e perdurabilidade; *synoikizo* por seu turno, supõe reconversão, abandono do espaço ou hábitos de origem e criação de um espaço e normas comuns — Teseu terá que destruir primeiro os pritanus locais para poder impor um pritanus comum.⁹

A eficácia do seu empreendimento decorrerá, assim, da capacidade humana de fazer perdurar um projecto, mediante o exercício continuado de um sábio equilíbrio — o que pede a intervenção decidida de um governante e a inequívoca visibilidade, na sua pessoa, dos padrões ético-políticos que pretende impor. Na *synkrisis* das biografias de ambas as figuras, Plutarco decidir-se-á, definitivamente, pela supremacia de Rómulo, que prepara desde esta primeira etapa.

A diferença entre a acção fundadora de Rómulo e a de Teseu traduzir-se-á, acaso, numa diferença de raiz entre a estabilidade da *aniketos Rhome*¹⁰ e a aventura da contingência que a democracia ateniense conheceu? Denunciará o perfil de cada uma das figuras a natureza e o modo de ser da obra executada por cada uma delas? Assim sendo, em cada uma se configuram, num processo de dimensão quase simbólica, os determinantes ético-políticos que caracterizam e diferenciam as cidades de que foram fundadores.

Ocupar-me-ei, especificamente, destas dimensões no *Teseu* de Plutarco. Isto leva-me, necessariamente, a considerar o modo como Plutarco utilizou os dados da tradição sobre o fundador de Atenas, em correlação com a sua perspectiva sobre os fundamentos e qualidades da obra criada — o sinecismo e a democracia ateniense. Para tal, onde o rigor das fontes históricas falha utiliza o polígrafo de Queroneia a “memória cultural”, devidamente submetida ao filtro da racionalização, de modo a dar consistência à vida de Teseu.¹¹

Quanto à sua origem, o mais provável é Teseu ter sido, primordialmente, um herói local do espaço rural do nordeste da Ática.¹² Maratona e Afidnas constituem, de facto, o cenário onde se desenrolam alguns dos episódios mais antigos do mito, como a luta contra o touro, ou o ocultamento de Helena, raptada ainda criança. Da ligação de Teseu a Maratona constitui ainda eco a decoração da *Stoa poikile* em Atenas, consoante a descreve Pausânias, 1. 15. 3. Aí se encontrava representado o herói, saindo da terra para combater os Persas em Maratona. A cena é paralela à que descreve Heródoto a propósito da tentativa persa de tomar os tesouros do santuário de Delfos.¹³

O nascimento mítico de Teseu em Trezena poderá, então, corresponder a uma fase posterior de expansão do conhecimento e acolhimento do herói, se tivermos em conta que, anteriormente à fixação dos Dórios na região parecem ter aí residido Iónios — naturalmente vindos do norte.

Foram descobertas em Olímpia várias trípedes de bronze, provavelmente do séc. VIII a. C., em que se pode ver representado o Minotauro.¹⁴ Todavia, a mais antiga representação da luta entre o herói e o monstro de Creta pode ser observada numa ânfora cicládica datada da primeira metade do séc. VII a. C., que se encontra no museu de Basileia.

⁷ *Thes.* 1. 5.

⁸ *Ibid.* 2. 2.

⁹ *Ibid.* 24. 3.

¹⁰ *Ibid.* 1. 5.

¹¹ C. Ampolo 2002: 281 ss.

¹² H. Herther 1936: 177-239, apoiado por H. J. Walker 1995: 9 ss.

¹³ Heródoto, 8. 38-39.

¹⁴ Vide H. J. Walker 1995: 16.

De qualquer modo, da expansão da aceitação do herói por espaço helénico decorre uma singular genealogia e origem geográfica de carácter mítico — aquele que se virá a converter no herói tutelar de Atenas por excelência, no criador do sinecismo e na figura em que se vão projectando os próprios valores de uma Atenas idealizada, é filho da união entre Egeu, o descendente da autoctonia ática, e uma mulher da casa de Pélops — dórica, pois, por excelência.¹⁵ União que Plutarco explica por ter sido consumada pelo engano (*hapate*) ou pelo acaso de um oráculo mal compreendido.¹⁶

Trata-se, como já tive oportunidade de sublinhar,¹⁷ de uma origem ‘descentrada’ em relação a Atenas do herói ateniense. Ele terá que percorrer o caminho de Trezena até Atenas, até ao reconhecimento paterno e à adopção pela cidade. Defrontrará, nesse caminho, aventuras e perigos, decalcados sobre os de Hércules, conforme Plutarco reconhece.

Esse ‘descentramento’ afecta as próprias referências identitárias de Teseu. Teseu foi criado em segredo, segundo Plutarco, com uma falsa referência paterna — a de Poséidon — para ser confrontado, no despontar da sua virilidade, com a sua verdadeira origem — a de filho de um pai humano —, através dos sinais de reconhecimento ocultos pelo rochedo que conseguiu remover. O jovem conhece, finalmente, a sua real ascendência, mas ambas as referências pesam, numa espécie de paternidade dupla ou ambígua, mesmo por detrás da versão racionalizada de Plutarco,¹⁸ quando aquele adopta, para a afirmação da sua imagem, um critério de exigência de comportamento e de excelência, imposto simultaneamente pelo facto de ser publicamente considerado como filho de um deus e pelo modo como se quer vir a apresentar perante o seu verdadeiro pai.¹⁹

O jovem escolhe o caminho para Atenas por terra e não por mar, por ser o mais difícil e por poder aí evidenciar a sua coragem. Pensa, assim, determinar o efeito do seu aparecimento público na cidade, deixando, atrás de si, um rasto de vitórias sobre perigos e ameaças.

Nota Ampolo²⁰ que a multiplicidade de aspectos da figura de Teseu deu azo a explicações diversas sobre a sua verdadeira dimensão original: entre outras a de réplica de Hércules, de herói iónico, de herói iniciático de ritos de passagem da efebria à maturidade — de que seria eco o episódio da aventura em Creta e do resgate.

Teseu em Plutarco parece-me concentrar simultaneamente traços que atestam a aglutinação de leituras e projecções diversas na figura, conferindo-lhe uma complexidade e contradições que se tornam inalienáveis do perfil com que nos surge. Se a expedição a Creta pode, de facto, ser projecção de um ritual iniciático, centrífugo, a partir de Atenas, para depois à cidade regressar, na plena afirmação e pujança dos jovens, não me parece que o seja menos o caminho de Trezena até Atenas, do espaço da infância e da esfera materna até à presença paterna e ao reconhecimento.²¹ Percorre e completa esse caminho sem um nome assumido, como Plutarco assinala. Nesse caminho várias provas se põem ao jovem, que com elas se confronta e as vence, aproximando-se dos gestos de Hércules, a quem imita por adesão ao seu paradigma, para, finalmente, ostentar perante Egeu, num acto público — o banquete —, a arma paterna, sinal que o levará a ser reconhecido, sem que ele necessite dar-se a conhecer.

Dos pontos de contacto entre os feitos de Hércules e os de Teseu, e da afinidade entre estas duas figuras, extrai Plutarco uma expressiva motivação para a escolha do itinerário do filho de Egeu — o seu caminho para Atenas através da Megárida e não por mar.

Sobre a educação de Teseu, pouco nos diz Plutarco. Esteve aos cuidados do avô paterno, Piteu, *sophotatos*, mas detentor de uma sabedoria prática que, certamente, não é alheia ao engenho com que persuadiu Egeu a aproximar-se de Etra, e que teria transmitido ao neto como *metis*, demonstrada nos feitos em Creta e mais própria do protótipo do herói iónico. Do preceptor de Teseu, Cónidas, apenas ocorre o nome²² - não se menciona

¹⁵ H.J. Walker 2002, cap.2, mostra como o perfil da figura sofre, mesmo no séc. V, oscilações que são fruto da projecção de concepções de governo e papel do governante na época, da política expansionista de Atenas no tempo de Címon, ou do questionamento das estruturas políticas da Cidade e da sua eficácia.

¹⁶ *Thes.* 3. 5.

¹⁷ M.C.Fialho 2002: 71-72.

¹⁸ Op. cit. cap. 3. Em Baquilides, nota o autor, Teseu é filho de Poséidon. Mas dessa filiação há ainda vestígios, mesmo em contextos posteriores, como no *Hipólito* de Eurípides. Só assim faz sentido o motivo dos três desejos cuja satisfação Poséidon proporciona a Teseu.

¹⁹ *Thes.* 7. 2. A que se junta, ainda, a emulação com o exemplo de Hércules.

²⁰ 1993: xxvi-xxvii.

²¹ M.C.Fialho 2002: 72-73.

²² *Thes.* 4.

a estratégia ou a eficácia pedagógica -, talvez para sublinhar a influência de Piteu . Plutarco enfatiza um outro aspecto, determinante na formação de Teseu — o da força do exemplo paradigmático da acção de Hércules, transmitido em relatos que lhe suscitaram uma admiração inflamada. É esta a motivação para a escolha do caminho até Atenas:²³

Do mesmo modo a admiração pelo valor de Hércules levava Teseu a sonhar de noite com os seus feitos e de dia, dominado e exaltado pelo desejo de emulação (*zelos*), pensava em praticar feitos semelhantes.

A aproximação de Teseu à figura de Hércules é modelada pelo erudito de Queroneia à luz das suas convicções acerca do papel educativo do exemplo das acções ilustres, operado sobre a alma humana, e a que alude com frequência nos seus escritos de filosofia moral.

Plutarco, ao sublinhar a força educativa do exemplo de Hércules com o caso prático do jovem Teseu, chama, por sua vez, a atenção para o potencial educativo e formativo das próprias *Biografias* que escreve. Ao exemplo como factor dinâmico da paideia dedica o escritor um dos mais belos e expressivos passos das *Vitae* — a abertura da biografia de Péricles – recorrendo a uma comparação muito do seu gosto, a do efeito de estímulos visuais sobre a própria visão:²⁴

Pois tal como a cor mais benéfica para os olhos é aquela cujo brilho e doçura estimulam e tonificam a visão, assim mesmo se torna necessário encaminhar o pensamento para a contemplação de espectáculos que, por efeito do prazer que suscitam, conduzem aquele ao bem que lhe é intrínseco.

Tais espectáculos consistem nas acções nascidas da virtude e despertam, nos homens que os observam, um sentimento de emulação e o desejo de os imitar.

Convertidas platonicamente num equivalente ao bem, que se impõe, pela sua beleza, e fascina a alma humana a contemplá-lo, tornando-se, assim, motor da acção humana, as obras nascidas da *arete* actuam, suscitando em quem delas toma conhecimento, um natural anseio de imitação (*mimesis*) através do sentimento de emulação e desejo de as igualar (*zelos kai prothymia*).²⁵

Na mesma *Vita*, em 2. 1-2, Plutarco acrescenta:

Não acontece necessariamente, se uma obra nos encanta pela sua beleza, que o seu autor seja digno de admiração. Por isso, não há vantagem em contemplar tais obras que não provocam a emulação nem o arrebatamento que suscita o desejo e o afã de as imitar. A virtude, em contrapartida, pelas acções que inspira, dispõe claramente à admiração pelos feitos e à simultânea emulação com os seus autores.

Identificam-se, nestas palavras, ecos da velha questão platónica da República: a beleza das obras de arte, em si, pode encantar e envolver os sentidos, mas tal envolvimento não acarreta consigo elevação da alma – essa só é motivada por obras que apelem para o aperfeiçoamento ético através de uma emulação suscitada pelo apelo e força de um paradigm. É o apelo à identificação, suscitado pela beleza da própria virtude, que tem validade ética e capacidade de orientar uma paideia eficaz. Para o polígrafo de Queroneia essa atracção das obras da *arete* exercida sobre a alma em formação pressupõe nesta última uma predisposição que é também *arete* inata e que aspira, ao receber o estímulo de uma acção modelar que se impõe como espectáculo, a elevar-se à superioridade desta e com esta se medir, numa saudável emulação, traduzida em actos.

Ora os perigos que Teseu defrontou no percurso até Atenas, os malfeitores punidos e exterminados traduzem o efeito actuante do exemplo pedagógico de Hércules sobre um jovem cuja predisposição para a *philantropia* e para a *megalophrosyne* se realiza em actos que têm como objectivo exercer e manifestar a coragem e libertar aos viandantes os caminhos. Essa série de aventuras aparece, assim, no relato de Plutarco, integrada no todo de um percurso conseguido, coeso, sem dispersão, até à figura paterna. Nota Ampolo o cuidado posto por Plutarco no relato da juventude dos biografados, para aí apontar o potencial de características que se hão-de tornar

²³ *Thes.* 6. 9.

²⁴ 1. 3-4.

²⁵ Quanto ao papel da emulação (*zelos*) como um dos componentes essenciais na formação moral das figuras das *Vitae* de Plutarco, e sobre o lugar que ocupa a referência a *zelos* nprogressão peculiar do esquema das biografias, vide A. Pérez Jiménez 1985: 100-105.

dominantes nas suas existências.²⁶ Todavia, nesses mesmos feitos se denuncia já, discretamente, num relato de estupro diluído – o de Periguna – a presença de impulsos que Teseu não controlará. A força do impulso erótico e do irresistível desejo de saciar o prazer hão-de tomar, progressivamente, conta da conduta de Teseu até lhe desestruturar os seus projectos de acção política, causando a sua ruína. Reconheçamos que esse elemento está também presente no mito de Hércules e foi causa, para este, de fatais dissabores.

Pode, antecipadamente, concluir-se que Teseu não soube apropriar-se criticamente do paradigma pedagógico que tanto o fascinou e de que se quis aproximar. Estaria, no espírito de Plutarco, presente a ideia de fazer perceber ao seu leitor a necessidade de apropriação crítica dos exemplos das *Vitae*? De que com os excessos dos heróis, ainda que corajosos e nobres, se aprende também, pela negativa? É bem provável que sim.

Ainda assim, cultivando a força do exemplo, Teseu, num impulso de generosidade, oferece-se para integrar o grupo de reféns destinado a Minos. O que suscita, por seu turno, a admiração dos atenienses pela sua grandeza de espírito (*phronema*) e pela sua devoção ao povo (*demotikon*):²⁷

Estas queixas afligiam Teseu, que entendeu ser justo não se alhear, mas antes tomar parte na sorte dos seus concidadãos, pelo que se foi oferecer espontaneamente, antes do sorteio. Aos demais pareceu admirável esta grandeza de espírito e louvaram a sua devoção ao povo...

Todavia, ao *oikistes* fundador de ritos, libertador de caminhos e da juventude ateniense, falta a capacidade de exercício — *askesis* — da razão sobre a parte irracional da alma.²⁸ Mesmo na grandeza de espírito que o leva a arrostar com o perigo percebe-se o componente impulsivo que o força a ceder a um prazer sob a forma de *eros* descontrolado — o que se converterá na causa da sua ruína. Como foi dito, já nessa espécie de caminho iniciático de Trezena até Atenas se denuncia tal fraqueza. Plutarco assinala em mais de uma dezena as mulheres tomadas à força ou seduzidas e abandonadas por Teseu até ao clímax da sua *hybris* de *hedone*, atingido com o rapto de Helena ainda criança.²⁹

Este comportamento faz suspeitar que ele agia por violência e por prazer .

Quer isto dizer que, para o caso de Teseu, as qualidades promissoras reveladas na juventude vão entrar em tensão progressiva com a força da paixão, que ele não há-de ser capaz de dominar. Por essa via será vítima da sua própria desordem de alma e porá em risco a boa ordem da cidade que governa. Não é a generosidade, filha de um impulso, que deve guiar a acção de quem governa, mas a devoção ao bem comum. Mesmo que o impulso tenha como consequência, uma vez, a libertação de alguém (os jovens enviados para Creta), enquanto impulso, ainda que generoso, não deixa de representar uma forma de prisão do homem a forças irracionais, do mesmo modo que *eros*. No primeiro caso trata-se de uma forma de *philautia* com repercussões benéficas. No segundo caso, a *philautia* terá consequências desastrosas. É frágil a fronteira entre auto-estima e egoísmo quando o homem não alcança a consistência ética dada por uma paideia a que não é alheio o esforço, o olhar crítico sobre os paradigmas que se oferecem e a vigilância sobre si mesmo.

Se, para Plutarco, os males humanos não podem, frequentemente, ser imputáveis aos deuses, mas ao acaso e à acção humana que, combinada com a *tyche*, pode levar o homem ao sofrimento,³⁰ o filósofo entendia, certamente, o destino de Teseu como ilustração deste princípio — conforme o atesta a própria *synkrisis*.³¹ Ele não deixa de ver no rapto de Helena – o maior dos desmandos cometidos por Teseu - uma das causas do mal-estar e da sedição (*stasis*) do povo ateniense contra o seu governante.³²

O criador do sinecismo não soube, por uma falha estrutural do seu carácter, conferir estabilidade e solidez a um vínculo social que é a base da estrutura de uma comunidade organizada — a união conjugal. Rómulo, fundador e construtor de Roma, usou-a, em contrapartida, como pedra angular da sociedade romana e como um dos

²⁶ 2002: 282-285.

²⁷ 17. 2.

²⁸ Sobre a *askesis* como uma das principais condições para alcançar a virtude, veja-se A. Pérez Jiménez 1985: 35 ss.

²⁹ *Rom.* 35. 2.

³⁰ Vide A. Pérez Jiménez 1973: 101-110.

³¹ *Rom.* 32. 1.

³² *Thes.* 31 ss.

pilares da conciliação e aliança política que fortalece o estado e que deu azo à prosperidade de Roma.³³

Mais ainda: como homem de acção impulsiva, o criador do sinecismo não soube desenvolver, pelo exercício e pela pertinácia, as qualidades racionais do bom governante, mesmo como mero guardião das leis, de modo a poder dar coesão à nova configuração da Cidade. O prazer, sob a forma de *eros*, agiu como factor de dispersão e força centrífuga que o desenraizou de Atenas. Prometendo à cidade a *isoimoiria*, divide-a, na prática, em classes sem direitos equivalentes,³⁴ prometendo-lhe *uma democracia de que ele seria mero chefe na guerra e guardião das leis* (24. 2), afasta-se da cidade e deixa que o povo singre sem timoneiro, ao sabor de demagogos e dos seus próprios vícios latentes, deixa que as várias classes se digladiem entre si.³⁵ Após ter dado livre curso às paixões, numa alma desordenada, que encontra Teseu, de regresso à cidade?³⁶

Quando quis tomar de novo conta do poder, como anteriormente, e assumir a chefia do governo, caiu no meio de revoltas e desordens. Descobriu que quantos o odiavam antes de partir tinham acrescentado ao ódio o facto de já não terem medo dele.

Deixando, certamente, passar ecos da concepção platónica de uma República que tem em si a imagem da própria alma, Plutarco sublinha a similaridade do percurso de Atenas, progressivamente tomada pela paixão do mando e pela desordem, com o do seu fundador.

O papel do governante ideal, para Plutarco, identificado com o do monarca que age com a mesma intervenção ordenadora com que a razão opera na alma, está longe desta figura excepcional, mas marcada por contradições, por falhas estruturais que determinarão o seu exílio e a sua morte, despenhando-se do alto de um rochedo.

A sua morte pode ser tida como a paradigmática imagem do desenlace do percurso existencial daquele que ao mais alto subiu para se despenhar no abismo — perspectiva antropológica tão cara à poesia grega arcaica, à tragédia clássica, às *Histórias* de Heródoto. Quer isto dizer que Plutarco, apesar de desprezar os relatos dos poetas, põe-nos perante um itinerário quase trágico de uma figura heróica, com a diferença de faltar à figura do fundador de Atenas o necessário reconhecimento do limite e do erro, característico dos protagonistas trágicos.

Em conclusão, parece haver, entre as virtudes e fraquezas de Teseu e as virtudes e fraquezas da sua própria cidade, uma estreita simbiose, uma correspondência que Plutarco teria esboçado conscientemente, de modo a que os vícios e a magnitude do criador do sinecismo assumam uma dimensão *arcaica*, no sentido etimológico do termo. Na praxis de Teseu transparece, em meu entender, a etiologia das próprias fissuras e contradições da democracia ateniense e no destino daquele pode ler-se a antecipação do destino de uma cidade que conheceu um excepcional esplendor político e cultural, marcado pela *philantropia* e *megalophrosyne*, mas sem a *askesis* que lhe permitisse refrear a cupidez de poder e lucro.

É que essa *askesis* opera através da intervenção sábia e decidida do governante, num sistema de monarquia — governante atento ao seu próprio equilíbrio moral como fonte de competência para salvaguardar a harmonia do estado que governa.³⁷

Difícil é esse equilíbrio, solicitando atenção constante, e esbatida a fronteira que o separa da degenerescência em democracia ou em tirania. Ambas são, para Plutarco, formas de governo adulteradas, de sinal contrário, mas nascidas da mesma fonte — a perda da justa relação do governante com o poder que exerce, decorrente ou da *philantropia* ou da *philautia*³⁸ e que o irá converter em demagogo ou em déspota. Assim o salienta na *synkrisis*.³⁹

Pese embora terem nascido ambos com vocação para governar, nenhum deles soube conservar a conduta política de um rei.

³³ *Rom.* 35. 2-3. Para uma melhor compreensão da importância do texto no contexto da *synkrisis* da biografia de Teseu e de Rómulo, em que se situa, veja-se H. Erbse 1956: 398-424.

³⁴ 25. 1-2.

³⁵ 32. 1 *ss.*

³⁶ 35.4.

³⁷ A. Pérez Jiménez 2004: 49-64 formula a hipótese, com exemplos ilustrativos, de as *Vitae* e a respectiva *synkrisis* final, incluindo a de Teseu e de Rómulo, fornecerem deliberadamente modelos de leitura, de aplicação tácita, para a história de Roma do séc. I p. C. (2004)

³⁸ *Rom.* 31.

³⁹ Sobre a função da *synkrisis* nas *Biografias* vide Pelling (1986) 83 *ss.*, Th.Duff 1999, caps. 8-9.

Dela se afastaram, porquanto um a converteu em democracia e o outro em tirania, vindo a cair no mesmo erro por sentimentos contrários. É que um governante deve salvar, antes de tudo, a própria governação. E salva-a tanto quando se abstém do que lhe não convém como quando procura o que lhe é conveniente. Mas aquele que afrouxa ou endurece a sua autoridade deixa de ser um rei e um dirigente para se converter num demagogo ou num déspota que inspira ódio ou desprezo nos homens a quem governa. O primeiro dos vícios em causa parece decorrer da brandura e da humanidade, o segundo do egoísmo e da dureza.

Podemos, assim, dizer que o papel da *philautia* como limitação crescente e não ultrapassada em relação às qualidades morais de *philantropia* e *megalophrosyne* de Teseu é retomado na *synkrisis* final de modo a revelar-se como uma tensão que afecta a própria governação e que se contagia à cidade. Talvez Plutarco pretenda assinalar que o destino da poderosa democracia de uma Atenas que foi um centro de cultura e pensamento fulgurantes se deveu à *philautia* do seu poder hegemónico e da luta pela preponderância no interior da cidade: como atrás disse, entre auto-estima e egoísmo, mesmo falando de uma comunidade, caso a solidez de uma formação ético-política esteja ausente, a fronteira é débil.

Em muitas das *Vitae* de Plutarco apercebemo-nos de uma espécie de tensão agonística entre valores naturais, que se deixam adivinhar nas potencialidades que o seu carácter parece revelar à partida, e estímulos externos ou contingências que, muitas vezes, põem à prova e se sobrepõem a essa natureza promissora. Do resultado dessa luta, seja ele já perceptível na juventude, ou na maturidade ou no fim da vida, decorre a configuração final do *ethos* do herói.

Podemos, entre outros, dar o exemplo de Alcibíades jovem, em quem o próprio Sócrates vislumbrou, mais além da sua beleza externa, marcas de *euphyia* e *arete* que era necessário ajudar a desenvolver pela filosofia (*Alc.* 4.1.).¹ Teseu, por sua vez, enquadra-se naquele tipo de heróis que, a partir de uma juventude promissora, guiada pelo *exemplum* interiorizado de Hércules que representou para ele um factor de auto-educação e determinação de comportamento, se veio a perder na maturidade. A coragem e *philanthropia* de Teseu perderam coerência e deixaram de dar consistência ao seu *ethos* no momento em que o fundador de Atenas cedeu a uma forma de *philautia* decorrente do desejo de satisfazer os seus próprios impulsos. Como terceiro exemplo, recorde-se Demétrio (52) que, como prisioneiro de Seleuco, se entregou, nos últimos anos da sua vida, ao império do vinho e da comida, uma vez que não lhe restava esperança de recuperar a liberdade.

Assim, valores e contra-valores, vícios e virtudes se vão manifestando em acto até ao apuramento final do que vale o exemplo pedagógico de uma biografia. Esta definição dinâmica de carácter através das acções é de raiz aristotélica² – reconhece-se toda a filosofia de acção analisada em *Ética a Nicómaco*. Por sua vez, a força de uma *arete* inata, que representa a superioridade platónica da alma sobre o corpo, está presente no reconhecimento que Plutarco faz da existência de um potencial de qualidades morais, reveladas à partida, num ser ainda jovem. Elas são reforçadas pela educação, que o preparam para defrontar agentes externos, como a *tyche* e os seus caprichos ou a pressão do contexto social. É nesse confronto que aquilo que podemos designar como o “carácter estruturado” se define, de acordo com a força moral do herói. É nesse confronto que Plutarco conduz o leitor a avaliar o quanto pode a força da educação (se acaso reforça uma boa *physis*) ou o quanto pode a força da Fortuna, seja ela cruel, instável, ou demasiado próspera.

Neste contexto revela-se particularmente interessante o caso da vida de Alcibíades. Sobre esta fascinante e polémica figura afirma Plutarco (4.1-2) — curiosamente no mesmo capítulo inicial em que refere, de forma enfática, a força positiva da presença de Sócrates:

Já muitos homens de origem nobre vinham rodeando Alcibíades e cortejavam-no, mas enquanto se tornava evidente que os outros se sentiam atingidos e atraídos pelo esplendor da sua juventude, o amor que Sócrates lhe devotava constituía um testemunho irrefutável da natural disposição do jovem para a virtude. Aquele, ao notar que os dons inatos do jovem se manifestavam e transpareciam no seu aspecto exterior, teve receio que a riqueza, a condição social, a multidão de cidadãos, de estrangeiros e de aliados o estragasse pela adulação e com favores. E então protegia-o, em atitude vigilante, como se ele fosse uma planta em flor, de que se cuida para não deixar que perca o fruto ou que seque. De facto, não há pessoa alguma a quem a fortuna (*tyche*) tivesse de tal modo rodeado e cumulado dos chamados bens, exteriores, a ponto de se tornar invulnerável em relação à filosofia e insensível a palavras francas e mordazes.

E é na *Vita* de Alcibíades que irei centrar este estudo. O passo citado pertence ao conjunto de capítulos iniciais que se ocupam, de modo aparentemente desordenado, da ascendência e de episódios da infância e adolescência desta figura. Não encontramos nesta biografia propriamente um prólogo.³ Plutarco entra directamente no assunto: Alcibíades descende de heróis da saga épica, ao mesmo tempo que a linha materna o liga aos Alcmeónidas. Seu pai combateu os Persas em Artemísio e os Beócios em Coroneia, onde morreu. Péricles e Arífron foram seus tutores, teve uma mulher da Lacónia como ama e como pedagogo um homem chamado Zópiro.

¹ Sobre a importância da Filosofia no desabrochar das virtudes e no caminho para uma *eudaimonia* mais qualitativa da alma em Plutarco vide F. Becchi 1999: 25-43.

² A. Pérez Jiménez 1973: 103 ss.

³ Ph. Stadter 1988: 275-295 distingue dois tipos de prólogo e inclui este no grupo dos “proémios integrados”.

Plutarco antecipa aqui, como uma espécie de determinante da futura sorte de Alcibíades, o papel da presença de Sócrates na sua vida: foi a *eunoia* e a *philanthropia* do filósofo que contribuíram substancialmente para a *doxa* de que o jovem viria a gozar (1.3.).

Da sua beleza física imperecível, que o acompanhou até à morte, Plutarco passa para a referência às inconsistências de carácter reveladas na idade adulta e que relaciona com *pragmasi megalois kai tychais polytropois* (2.1.). O autor sublinha, nestas considerações prolépticas, como se viria a reconhecer em Alcibíades um *philoneikos* e *philoprotois*, para regressar à sua infância e juventude e ilustrar, com breves anedotas, o carácter que já se anunciava. A sua rebeldia para com os mestres denuncia até que ponto este jovem promissor é avesso à influência da educação e sabe desde cedo, por intuição, jogar com as circunstâncias e manipular, servindo-se dos seus dotes. No entanto, esta ordenação aparentemente caótica dos capítulos iniciais da vida de Alcibíades contém uma semiótica própria.⁴ Plutarco joga com uma espécie de prefiguração do que será a própria anarquia da vida do biografado, embora os episódios relatados corroborem a sua extrema incrível capacidade de resposta rápida às situações e o seu arrojo. Uma leitura mais superficial deixaria o leitor criar expectativas de estar perante um indivíduo genial — que o era — de quem se poderia vir a esperar um brilhante futuro.

Do mesmo modo, o fim da vida de Alcibíades condensa, numa espécie de simbologia, a síntese da sua própria existência: é um fim envolto em incerteza, polémico, escandaloso e ambíguo pela própria cosmética feminina com que aparece no seu sonho premonitório e pelas vestes de cortesã com que, por fim, Timandra o cobre.⁵

A ambiguidade remete para o episódio de juventude de luta livre com o adversário, que o acusa de recorrer a processos pouco ortodoxos (2.2.):⁶

Tu mordes, ó Alcibíades, tal como o fazem as mulheres!

O processo de condensação simbólica constitui um recurso de escrita do gosto de Plutarco, para tornar mais forte o poder de sugestão do quadro final sobre o percurso que a ele leva. Outros desfechos de biografias o ilustram, como, por exemplo, o da de *Teseu*, de *Cato Minor* ou de *César*. Esta última envolve na narrativa o fim do assassinado, do assassino e da república romana. Diga-se, de passagem, que se trata de um recurso próprio da narrativa poética e que provoca, por parte do leitor, uma adesão ao texto que está para além da razão e que se prende com os efeitos de sugestão e representação próprios da *poiesis*.

As relações de sangue de Alcibíades ligam-no aos Alcmeónidas, simultaneamente ilustres e ligados a um caso passado de sacrilégio. A coragem do pai parece ser espelho dos futuros feitos militares do filho. Não deixa de ser expressivo, no discurso de Plutarco, dar aquele como combatente contra Persas e contra Gregos, assim como anotar o papel de tutor de Péricles, cuja influência e exemplo parece nada ter significado para o jovem, em simultâneo com um pormenor aparentemente insignificante: o da ama, oriunda de um espaço ligado a Esparta.

Por outro lado, o registo da beleza física antecede considerações sobre o *ethos* de alguém que parece preso não só das alterações da fortuna, mas da sua própria beleza que o condiciona a ser admirado e assediado sem ter estrutura ética para resistir à pressão desse assédio. Alcibíades apresenta-se, à partida, condicionado por essa beleza, pelo arrojo demonstrado, por um carácter fraco e volúvel e por uma inteligência brilhante a desempenhar um agitado protagonismo na vida de Atenas. Frequentemente utiliza Plutarco a conjugação *tolma kai synesis* para definir esses actos de arrojo que vão da infância ao fim da vida. Não é *andreia* o termo escolhido — mas este é o termo que Plutarco selecciona, em contrapartida, para designar a coragem de Coriolano e sublinha, na biografia correspondente, que este termo equivale ao que os Romanos designam por *arete*. Isto é, adivinhamos no grego do autor, o esforço de equiparação ao latim *uirtus*. Com ela se conjugam a temperança e o sentido de justiça (*enkrateia kai dikaiosyne*). O lado negativo do seu carácter reside na extrema arrogância e orgulho que o hão-de perder.

O começo da biografia de Coriolano prepara já a *synkrisis* entre as duas *Vitae*, na medida em que responde, de alguma forma, ao paralelismo entre a infância das duas personagens. Coriolano também ficou órfão de pai

⁴ Demonstra-o Th. Duff 2003: 94 ss.

⁵ Sobre o significado dos sonhos nas *Vidas* de Plutarco vide F. E. Brenk 1975: 336-349.

⁶ Th. Duff 2003: 96 sublinha o modo como este episódio, entre outros, funciona como uma prefiguração da ambiguidade sexual do biografado. Esta atingirá o seu ponto culminante no final da *Vida*.

na infância, mas manteve sempre, em relação à mãe, um grande afecto. Em *Alcibiades* não se fala, à partida, de afectos, mas de grupos de jovens que rodeavam o protagonista e o seguiam. A Coriolano faltou-lhe a presença vigorosa de um pai e a educação que desenvolvesse as virtudes do seu carácter e inteligência, restando os defeitos e impulsos, como a cólera, a que era propenso, e a arrogância. Com a bela imagem de matriz platónica⁷ realça Plutarco o papel necessário que a educação exerce sobre as naturezas nobres e os caracteres potencialmente bons (*Cor.1.3*):

O mesmo Márcio, por outro lado, confirmou a razão de quantos pensam que uma natureza nobre e generosa, se lhe falta a disciplina, é capaz de produzir, juntamente com os bons frutos, outros que não têm qualidade, como acontece em relação a um solo fértil que não tenha sido objecto dos cuidados do agricultor.

Estas considerações constituem uma espécie de resposta ao itinerário de juventude de Alcibiades. Este, em contrapartida, teve tutores de prestígio, teve quem se ocupasse da sua educação e, sobretudo, contou com a dedicação de Sócrates, empenhado em fazer desabrochar o que de melhor havia no jovem. O que, à partida, se pode considerar o *ethos* potencial de Alcibiades, com as boas e más qualidades que exigiam a intervenção de um educador, mas também o esforço do próprio, foi sendo sujeito a agentes externos contraditórios, de modo a que o de que pior havia em Alcibiades prevaleceu, como resposta a um destes tipos de agentes.

Por um lado, consideremos o conjunto daqueles que admiravam o corpo e manifestações físicas de Alcibiades – os aduladores, os jovens movidos pelo impulso de um *eros* físico, que nele exacerbavam o desejo de satisfazer o prazer imediato. A este estímulo facilmente se associa o prazer do vinho e a embriaguez, a imoderação nos banquetes e na vida pública, a procura da glória fácil, ainda que com o sacrifício da coerência, da correcção ética, do bem da cidade. O episódio relatado por Plutarco em 4.5 serve como de pórtico a um historial de atitudes de insolência e prepotência de Alcibiades, manifestadas no espaço de convívio social, como é o do banquete, provocadas pela imoderação na bebida e pela consciência de que as pessoas que humilha estão sob o império do fascínio que ele exerce, como é o caso de Ânito:⁸

Acontece que este homem, que estava apaixonado por Alcibiades, ao convidar alguns convivas para a ceia o convidou também a ele.. Alcibiades declinou o convite, mas depois de ter bebido em excesso em sua própria casa, juntamente com alguns amigos, fez-se, com tal comitiva, ao caminho até casa de Ânito. Postou-se na soleira da sala de banquete deste homem e, ao ver as mesas cobertas de taças de prata e ouro, deu ordem aos escravos para se apossarem de metade e a levarem para sua casa. E nem sequer se dignou entrar. Depois de ter cometido esta desfaçatez, foi-se embora. Os convivas ficaram indignados e disseram que Alcibiades se tinha comportado com Ânito de modo grosseiro e sumamente insolente (*hybristikos kai hyperephanos*).

Esta intervenção de Alcibiades a meio do banquete do antagonista de Sócrates recorda um outro *Banquete*, o de Platão, onde a problemática de *eros* é discutida e em que Alcibiades, chegando também com atraso, manifesta não estar apto a passar além do plano da erótica do mundo sensível.

A corrupção de Alcibiades arrasta a corrupção de companheiros da sua geração. E se as adversidades da *tyche* podem funcionar como uma espécie de teste de carácter, enfraquecê-lo mas também fortificá-lo, no caso de Alcibiades o factor *tyche*, como se viu no passo acima citado (4.2), por lhe ter sido excepcionalmente favorável, não o pôs à prova e arredou-o da disposição de alma para reconhecer as limitações do humano e a necessidade de uma reflexão filosófica e da adesão a uma filosofia prática.

De facto, as alusões à presença de Sócrates estão contidas nesta primeira fase da vida do jovem e aparecem intencionalmente entremeadas com os desmandos do protagonista. A referência à relação erótica física com Ânito, fonte de arrogância e desequilíbrio para Alcibiades (4.5), aparece antecedida da referência ao *eros* de Sócrates por Alcibiades, ao qual se contrapõe (4.1). É que este representa o *eros* direccionado para as qualidades inatas, que se dedica a ajudar a desenvolver na alma do *eroumenos*. Numa espécie de vivência caótica Sócrates representa a voz da Filosofia, o apelo da ordem e à ordem da alma, pela *askesis* de uma filosofia prática que faz desenvolver no indivíduo o amor ao Belo e ao Bom, nunca separando eticamente aquele deste. Mas Sócrates constituía uma excepção. Apenas Sócrates, pela visão privilegiada de um *daimonios* que depurou a capacidade

⁷ Cf. Platão, *Rep.* 491, d-e.

⁸ Sobre este assunto veja-se M. C. Magán 1999: 171-180.

de ver através do desprendimento do plano do material ao cultivar a verdadeira Filosofia como modo de vida verdadeiro, podia vislumbrar as qualidades, em estado seminal, que existiam na alma de Alcibíades e que era urgente fazer frutificar. Este constitui o segundo agente que luta por anular o primeiro de que se falou. No entanto, a estratégia das referências à acção e às intenções de Sócrates faz perceber que a sua acção se tornará ineficaz, sobre um jovem envolvido por um turbilhão de estímulos que apelam para o que de pior há em si, reforçados por uma *tyche* em aparência excepcionalmente favorável, como agente externo – *exothern*. Assim o atesta o passo acima citado (4.1-2).

Segue-se a referência à *tyche* excepcional, que tornou o jovem “invulnerável em relação à filosofia”, como antecipação, à maneira da tragédia esquiliana, entremeada no discurso sobre a influência de Sócrates na sua pessoa e a atracção por Sócrates, que o levava a ouvi-lo com encanto, como quem ouve um amante, e a tornar-se companheiro habitual do filósofo, desprezando “amantes ricos e famosos”. Terá Alcibíades sido alguma vez verdadeiramente tocado pela sabedoria socrática? A planta frágil possuía qualidades para isso, mas o campo em que nasceu (antecipando a imagem da *Vita* de Coriolano) e todas as condições adversas ao seu crescimento tornaram vã a acção de Sócrates. É o que Plutarco pretende mostrar à partida com a organização do seu discurso. Mais tarde será mais explícito, ao referir *ten tes physeos anomalian* deste homem (16.6). Nem o próprio Alcibíades se apercebeu, na fase de proximidade de Sócrates, que a acção benfazeja do génio filosófico não encontrava verdadeiramente condições para exercer a sua eficácia (4.3-4):

...ele chegou a pensar que a acção de Sócrates constituía, de facto, um gesto de assistência dos deuses para cuidado e salvação da juventude. Assim, desprezando-se a si mesmo e admirando o seu amigo, amando a benevolência deste, de quem respeitava a virtude, ele alcançou, sem se aperceber, uma “imagem do amor”, consoante diz Platão, “em resposta ao amor”, e toda a gente ficava admirada por o ver comer com Sócrates, exercitar-se com ele na luta, e partilhar a sua tenda, enquanto se mostrava áspero e intratável com os seus outros admiradores...

Segue-se de imediato o episódio da embriaguez e excessos no banquete de Ânito.

A partir daí, o motivo da acção de Sócrates é tratado por Plutarco com uma hábil expressividade, de modo a deixar perceber que a influência do filósofo em Alcibíades se vai progressivamente perdendo, como se o crescimento desse rebento com potencialidades, na alma do jovem, fosse asfxiado por ervas daninhas (6.1):

Mas o amor (*eros*) de Sócrates, embora contasse com muitos e poderosos rivais (*antagonistas*), de algum modo dominava Alcibíades. É que o filósofo fazia apelo ao que de bom havia na sua natureza e as suas palavras dominavam-no, atormentavam o seu coração, até lhe provocar as lágrimas. Todavia, por vezes, o jovem deixava-se dominar pelos adutores, que lhe ofereciam inúmeros prazeres (*hedonas*), escapava à alçada de Sócrates e sujeitava-se a ser perseguido como caça, por este, tal como se fosse um escravo fugitivo. E todavia só por Sócrates ele sentia medo e nutria reverência. Quanto aos restantes, desprezava-os.

Não é já a imagem do amor, segundo Platão, que Alcibíades sente que Sócrates nele consegue despertar, mas o medo e a reverência, de que tenta escapar, enquanto o filósofo tenta, já em vão, exercer o seu múnus nesta alma prestes a perder-se no turbilhão dos prazeres. A eficácia da influência de Sócrates é agora posta a par da dos adutores, como seus rivais, não é já constante e não se impõe pela sedução natural. Expressiva é a imagem do escravo fugitivo.

O retrato de Sócrates, como um ser excepcional, assistido pelo *daimon* (17.4), como só o pode ser alguém que cultiva em tão alto grau a filosofia prática e a ela conduz os seus formandos, está em perfeita sintonia com a visão tida com respeito a Sócrates na época de Plutarco e com o próprio tratamento da figura em outras obras de Plutarco, sob influência do modelo dos diálogos platónicos. O seu *De genio Socratis*, em especial, é perceptível em vários passos das diferentes *Vitae*.⁹

A última tentativa de Sócrates para fazer desabrochar o sentido dos valores, em Alcibíades, é já uma tentativa de recurso extremo, na sequência da batalha de Potideia, para que o mérito que verdadeiramente cabia ao próprio Sócrates, mais do que a Alcibíades, fosse reconhecido a este. Comenta Plutarco (7.5):

⁹ Platão e Xenofonte desempenharam um papel decisivo, entre outros autores, como Aristóteles, Demétrio de Falero, Panécio, para a configuração do retrato de Sócrates e para a sua popularidade na Antiguidade tardia. Em relação ao caso específico de Plutarco, vide J. P. Hershbell 1988: 365-382.

Em rigor, a recompensa de mérito cabia a Sócrates; mas os comandantes, tendo em conta a condição social de Alcibíades, deixaram transparecer o desejo de atribuir a este a glória. Sócrates, que desejava incrementar no jovem a ambição por empresas nobres (*to philotimon en tois kalois*), foi o primeiro a testemunhar em seu favor e pediu que o amigo recebesse uma coroa e uma armadura completa ...

Isto é, o filósofo faz um apelo desesperado a algo que é, por vezes, em Plutarco, negativamente valorizado — a *philotimia* — e que constitui um traço de carácter acentuado em Alcibíades, para o direccionar para as boas acções e, assim, para o que é belo, sendo bom.¹⁰

Na retirada dos Gregos em Délios, a retirada de Sócrates, ainda que protegida por Alcibíades, quase assume o valor simbólico da saída do filósofo da vida deste homem.

Toda esta tensão de forças parece traduzir-se estilisticamente no jogo de palavras compostas com o radical *phil-*: à *philanthropia* de Sócrates (1.2) ficou a dever um contributo fundamental para a sua fama (*doxa*), mas o facto de se manifestar, desde cedo, *philoneikos* e *philoprotos* (2.1), fizeram-lhe alcançar fama fácil e protagonismo sem virtude, de modo a se tornar impenetrável à *philosophia* do mestre (4.2). Sócrates diagnostica nele uma *philotimia* que tenta encaminhar para o eticamente correcto, mas em vão o faz. Essa *philotimia* desenvolver-se-á com a adulação, com a consciência dos seus dotes naturais, o pendor para o excesso e a prepotência, com a sua sorte favorável, a ponto de os cidadãos de boa reputação a encararem como um perigo, já que facilmente se poderia associar à tirania (16.1-2). No vulgo Alcibíades desperta sentimentos tão contraditórios quanto a sua própria natureza, já que é amado, odiado, e a sua presença desejada.

No contexto de uma Hélade em profunda crise, que se digladiava e em que a sorte e o poder, na guerra, facilmente se alteram e favorecem uns ou outros, Alcibíades aprende, por essa mesma incontrolável ambição e sede de protagonismo, a mudar facilmente de lado e a facilmente persuadir os aliados de momento ou a trai-los, se oportuno, usando a sua *synesis kai tolme* (21.2, 35.1). Com igual facilidade assume, ou melhor, mimetiza o comportamento honesto e o desonesto, a prática do excesso e os hábitos de pompa, entre os Persas, como os costumes mais sóbrios e severos, entre Espartanos. Tudo isto em função da ambição e do proveito. Para o vulgo esta volúvel e genial adaptação às circunstâncias despertará o sonho da tirania (35.1). Para Plutarco, esta aberração monstruosa de carácter, que se vai agravando com a própria crise da Hélade, assume características comparáveis às de um animal, rastejante — o camaleão (23.3).

Assim, este homem que teve a capacidade de dividir e desestabilizar todo o Peloponeso, que anulou o esforço pacificador de Nícias, converteu-se numa espécie de corporização da própria crise, de materialização do espírito do tempo. Se a ordem da cidade algum paralelismo tem com a ordem da alma, a anomalia de uma *physis* que Sócrates não conseguiu modelar está em consonância com uma Atenas ao sabor de maiorias movidas pela força tiranizadora de impulsos. É esse o contexto em que se multiplicam os demagogos e os chefes sem escrúpulos, os senhores da guerra, que dela tiram proveito. Assim o frágil rebento da virtude secou, para dar lugar, cada vez mais evidente, aos movimentos do camaleão.

Imitando o ritmo da oscilação deste carácter e do seu destino, Plutarco conclui a comparação das *Vitae* de Alcibíades e Coriolano com um desfecho teatral: começa por estabelecer um paralelismo que aparenta ser favorável em aptidões a Alcibíades sobre Coriolano para no fim, inesperadamente, operar um *volte-face* e concluir que a *philotimia* de Coriolano foi redimida pela sua *sophrosyne* e pelo desprendimento em relação às riquezas, enquanto Alcibíades se revelou como o homem mais destituído de escrúpulos e mais destituído de sentido moral — *to kalon*. A sua morte é o quadro que melhor ilustra a sua vida: vítima dos temores da ameaça da tirania que representava e dos sentimentos contraditórios que a sua *doxa* despertava, vítima das intrigas que semeou, envolvido, ambigualmente, em roupas de cortesã, ou pura e simplesmente apanhado em fuga depois de saciar o seu *eros*. Um dia chegou em que o sonho fatalmente se cumpriu, esfumada, de todo, a influência de Sócrates sobre uma natureza promissora que por prazeres, adulação e cupidez se desintegrou numa desordem de alma e de acção.

¹⁰ Acepções negativas de *philotimia* estão atestadas, por exemplo, em relação com *doxomania* (Plu. *Sull.* 7), *kenodoxia* (M. 57d), *philoneikia* (Ages. 23. 33), *philarchia* (M. 785 sq.). Como acepções positivas lembremos, por exemplo, contextos em que o conceito aparece associado a *philodoxia* (M. 39e), *doxa* (e. g. *Cam.* 31). O adjetivo *philotimos* com o significado de 'generoso' ocorre em *Crass.* 3 (*philotimos peri xenous*). Sobre a história do conceito e a originalidade de Plutarco no uso do termo vide F. Frazier 1988: 109-127.

**DECADÊNCIA NA CORTE PERSA: UM SOBERANO
INCONSTANTE E UMA RAINHA-MÃE VINGATIVA NA
VIDA DE ARTAXERXES**

CARMEN SOARES

Obras de confesso valor pedagógico e moral, as *Vidas* de Plutarco oferecem, quase em exclusivo, retratos de grandes nomes da história grega e da romana.¹ Estas figuras, recheadas de virtudes, mas não isentas de defeitos, são heróis que cumprem uma missão educativa plena. Pela complexidade do seu *ethos*, despertam no leitor o desejo de imitar o que têm de melhor e ensinam-no a usar a razão para controlar as mais nefastas paixões de que também eles são exemplo.² A exceção a essa galeria greco-romana reside precisamente na figura de um soberano persa, Artaxerxes II (404-359 a. C.), objecto de reflexão do presente estudo.³ Assim, Plutarco brindava a sua vasta galeria de heróis pátrios com um toque de exotismo bárbaro. Ontem como hoje, o confronto com o ‘outro’, aquele que não comunga da cultura do ‘eu’, constitui uma estratégia indispensável à construção da(s) identidade(s). Nada melhor para que o leitor das biografias perceba os traços identitários de uma herança cultural greco-romana do que ser-lhe oferecida uma imagem, ainda que necessariamente padecendo de interferências da subjectividade do narrador (um greco-romano), desse universo cultural diverso.⁴

No caso concreto da corte persa dos finais do séc. V e inícios do IV a. C., o paradigma ético oferecido ao leitor de Plutarco é, no geral, negativo e decadente. Além das numerosas demonstrações de uma conduta condenável, patentes em vários episódios constantes da história, considero particularmente significativo de um retrato pejorativo do Bárbaro o juízo emitido pelo escritor a propósito da incapacidade de o monarca impedir a fuga de Gregos aliados de Ciro. Semelhante fracasso ilustra bem, nas palavras do biógrafo, que *no que respeita o ouro, a luxúria e as mulheres o poderio do rei dos Persas era muito, mas no restante não passava de aparência e vã glória* (20. 1).

Ao longo dos trinta capítulos que compõem a *Vida de Artaxerxes*, encontramos uma teia bem montada de relações inter-familiares, fundamentais para o desenho do retrato do soberano persa. São várias as figuras que se destacam desse mundo de afectos e ligações, todas elas provenientes do ciclo dos familiares mais chegados: a mãe (Parisatis), a primeira esposa (Estatira), o irmão (Ciro) e os filhos potenciais sucessores ao trono (em especial Dario e Oco).⁵ Um dos aspectos mais interessantes sobre a forma como Plutarco articula essas personagens com o protagonista da história e as estratégias discursivas para fazê-lo reside, quanto a mim, no facto de utilizar um mesmo modelo nos diversos casos. E este modelo pode ser apelidado de “discurso do engano”. Ou seja, a história começa por apontar num sentido, mas o decorrer da mesma acaba, inevitavelmente, por revelar-se o inverso desse percurso original. Em suma, trata-se de criar expectativas que acabam sempre por sair frustradas. Não esqueçamos que, ao recorrer a este processo discursivo, o autor de Queroneia se inseria na mais pura linha da poética aristotélica. Conforme escreveu o Estagirita, *aprende-se algo, se os elementos resultam ao contrário do esperado* (*Retórica*, 1412 a 6). Como o próprio reconhece, o engano desempenha uma função inegável na produção das expressões ‘elegantes’ (*asteia*).

Esta constante inversão de marcha no caminho inicialmente trilhado confere à história uma certa tensão dramática, aspecto que se traduz não só ao nível dos acontecimentos, mas também do discurso, o mesmo é dizer, da forma de traduzir aqueles por palavras.⁶ Consideremos, pois, os exemplos mais nítidos desse discurso do engano, passos essenciais ao revelar de uma ética em que prima a decadência de um dos principais valores da corte persa: o culto da verdade. De facto, o testemunho grego mais antigo desse primado da *aletheia*,

¹ Ph. Stadter tem contribuído para aclarar essa dimensão pedagógica das *Vidas*, obras que funcionam, como o autor afirma, “as a mirror; a mirror not of outward appearance, but of inner person, of *arete* and of *ethos*” (2003/2004: 89-96, citação da p. 89). Ainda a propósito desta temática, veja-se o seu estudo 2000: 493-510.

² Cf. Ph. Stadter 2003/2004: 95.

³ Para uma análise sobre o período histórico do seu reinado, vide P. Briant 1996: 631-700.

⁴ Dos inúmeros títulos publicados sobre a distinção Grego ou Romano/Bárbaro na Antiguidade (e alguns em Plutarco), limito-me a destacar os seguintes: H. Bacon 1961, B. Cunliffe 1988; A. G. Nikolaidis 1986; P. Georges 1994; T. Long 1986; C. Soares 2005; T. S. Schmidt 1999.

⁵ Sobre o retrato de Artaxerxes, vide D. P. Orsi 1988.

⁶ Sobre as relações entre a obra de Plutarco e a tragédia, vd. L. Guillén Selfa 1997 e Ch. Pelling 1997.

Heródoto – apelidado de *filobárbaros* pelo próprio Plutarco (*Moralia* 857 a), precisamente devido ao respeito e admiração que nutria pelas tradições dos ‘outros’ (os Bárbaros) – registou para a posteridade essa característica identitária dos Persas, afirmando:⁷

Dos cinco aos vinte anos, ministram aos filhos três conhecimentos apenas: montar a cavalo, atirar com o arco e dizer a verdade.

(1. 136. 2)

Nada mais condenável, no seu ponto de vista, do que faltar à verdade, e, em segundo lugar, contrair dívidas.

(1. 138. 1)

O que vamos detectar na actuação dos principais intervenientes da biografia de Artaxerxes II (o próprio, a mãe, a esposa, o irmão e os filhos), é um defraudar sucessivo de expectativas, o mesmo é dizer a passagem do que se tinha por verdades a enganar. Consideremos, de seguida, as principais etapas dessa retórica do engano.

Apesar de o matrimónio de Artaxerxes, até à entronização conhecido pelo nome de Arsica, com Estatira resultar no cumprimento da ordem dos progenitores para que casasse, partirá mais tarde do pai do noivo o desígnio de matar a nora (2. 2). Nesse momento valeu ao príncipe o apoio da rainha, permitindo-lhe salvar a mulher da morte. No entanto, não há sequência nesse laço de solidariedade entre mãe e filho. Na verdade Parisatis limitava-se a prestar um auxílio circunstancial tanto ao filho como à nora, pois, embora na sombra, a rainha-mãe apoiará o filho predilecto, Ciro, nas suas ambições futuras de usurpação do trono ao então Artaxerxes II e, segundo Ctésias, terá mesmo sido ela a autora do homicídio da nora por envenenamento.⁸

No que se refere à ascensão de Arsica ao trono, a qualidade de filho primogénito não lhe garante o direito de ser o herdeiro incontestado do pai. Semelhante expectativa, à partida legítima, é contrariada em duas frentes (pela mãe e pelo irmão). A rainha, incapaz de disfarçar o favoritismo que sente pelo filho mais jovem (2. 3), procura dissuadir o marido de transmitir a realeza a Arsica, alegando que aquele nascera antes de ele ser rei, enquanto Ciro viera ao mundo já o progenitor estava investido da soberania. Não obstante o suserano se encontrar moribundo, a sua vontade cumpre-se, restando a Ciro o lugar de sátrapa da Lídia. Assim como sucede com Parisatis, também as expectativas do irmão de Artaxerxes saem defraudadas. De facto, graças à denúncia de um sacerdote, o plano para derrubar o futuro rei do trono (fazendo-lhe uma emboscada durante a entronização no templo, capturando-o e matando-o) fracassa (3. 4).

Num ambiente em que a traição se pune com a morte, perante a denúncia das intenções de Ciro, Artaxerxes nutre o desejo de matá-lo. Contudo o motivo do engano repete-se, uma vez que não se verifica a execução do pretendo usurpador do trono. Invertem-se os papéis, cabendo desta feita à mãe o papel de suplicante e a Artaxerxes o de benfeitor. Por meio de gestos e palavras carregadas de emoção a rainha-mãe dissuade o filho de cumprir a vontade de liquidar o rival (3. 6).

Já para o final do seu longo reinado, o velho Artaxerxes II assiste a uma “reedição” da disputa pelo poder entre os herdeiros ao trono. Os protagonistas são agora os seus próprios filhos, situação em que o rei não deixa de perceber o paralelismo com a luta que teve de travar com o irmão.⁹ De novo a ambição desmesurada de um dos príncipes, Oco, vai pôr em causa a legítima ascensão do primogénito ao poder, Dario (26. 1). O pretendente rebelde, numa versão mais decadente do tio, qualificado de intrépido (*oxús*) e violento (*bíaios*, 26. 2), procura também ele o apoio de uma figura feminina. Não recorre, como Ciro, à mãe, mas continua a buscar auxílio na esposa do rei, neste caso a sua irmã Atossa. À imagem de Artaxerxes – que, transgredindo a lei (*parà tòn nómon*, 27. 2), em particular a dos Helenos (*Hellenon kai nómous*, 23. 5), ao desposar duas filhas, incorre em duplo incesto – Oco procura aliciar Atossa a influenciar o rei-pai-marido a nomeá-lo seu sucessor. Os argumentos usados para persuadir a rainha teriam sido, ao que corria, de ordem carnal e de prestígio social (26.3). Ou seja,

⁷ Trad. de Maria de Fátima Silva, in J. R. Ferreira e M. de F. Silva 1994.

⁸ A propósito do uso das fontes em Plutarco, não esqueçamos que a natureza ética da biografia justifica a presença de elementos ficcionais nas *Vitae*, como bem notou A. G. Nikolaidis 1997. Sobre o tratamento dado às fontes (Xenofonte, Ctésias e Dinon), vide D. P. Orsi in M Manfredi 1996: XXIX-XXXIV.

⁹ Repare-se, aliás, que é por reacar que, tal como fizera Ciro, também Oco lance o reino numa onda de guerra interna que Artaxerxes toma a iniciativa de nomear seu sucessor o filho mais velho, Dario (26. 4).

prometera desposá-la, depois de o pai morrer, o que lhe permitiria manter o estatuto de que gozava no presente. Mesmo antes de se verificar um tal desfecho, Oco teria mantido um relacionamento físico com Atossa.

Contudo o carácter dos protagonistas desta segunda disputa pelo trono da Pérsia, revelando traços mais vincados de vícios como a inveja e a ambição pelo poder, coadjuvado pela inconstância do monarca reinante, determina um desenlace diferente do ocorrido na história da subida de Artaxerxes ao poder. Rezava a tradição persa (*nomos*, 26. 5 e 27. 3) que o rei satisfizesse um pedido formulado pelo herdeiro nomeado seu sucessor. Quer o conteúdo do desejo de Dario quer a forma como o pai o cumpre encerram o rastilho da discórdia. O pedido do filho obriga o progenitor a privar-se de um dos bens que mais apreciava e que zelosamente guardava da cobiça de terceiros: as mulheres do seu harém (27. 1). Artaxerxes, por seu turno, reincide em nova transgressão do *nomos* pátrio, uma vez que, embora conceda a Dario a concubina pretendida, a Iónia Aspásia, confere-lhe de seguida o cargo de sacerdotisa de Ártemis de Ecbátana. Isto é, sujeita ao voto de castidade, Aspásia não poderia unir-se a Dario, privando-o da honra a que tinha direito. Conforme reconhece Tiribazo, principal conselheiro de Dario na revolta contra o pai, quem era capaz de transgredir (*pseusámenos*) uma lei inviolável (*ápseuston... nómon*) dos Persas, como fizera Artaxerxes por causa de uma mulher grega, não seria digno de confiança (*ou... pistós*) quando se tratasse de promessas mais importantes (28. 2). Tendo fracassado na sua tentativa de assassinar o pai e de se apoderar de imediato do trono, Dario acaba por ser condenado à morte. Das duas versões que Plutarco apresenta para este desfecho (29), uma delas imputa mais um pesado crime ao rei bárbaro: a autoria do filicídio.

Que imagem vai, então, o leitor construindo deste monarca persa? Tal como sucede com a maioria dos 'heróis' das *Vidas*, não é possível estabelecer um fio condutor único, apontando no sentido da virtude ou do vício, mas deparamos com ramificações nos dois sentidos. Assim, Plutarco começa por confrontar-nos, no início e no final do reinado, com um retrato de monarca clemente. Nos primeiros tempos de governação, esse perfil foi-se construindo através de uma maior proximidade relativamente aos súbditos, de uma liberalidade na concessão de honras e favores, da supressão da insolência e do sadismo das punições (4. 4). Findo o seu reinado, e por comparação com o período sangrento e cruel do sucessor, a imagem que deixa é de benevolência (*prāos*) e preocupação com os súbditos (*philypékoos*, 30. 9). Porém, várias são as inversões registadas, ao longo do seu reinado, em relação a esse modelo inicial de conduta. Antes de mais, há que lembrar que o autor tem o cuidado de registar que a imagem de bom monarca não correspondia a um entendimento unânime. Uma corrente de opinião minoritária, opositora da governação de Artaxerxes, interpretava a sua *méllesis* não como clemência, mas como falta de firmeza, conforme se deduz das qualidades que esses indivíduos reconhecem ao opositor que apoiam, Ciro (6. 1), e que, se subentende, faltam ao rei – inteligência, distinção guerreira, companheirismo (*philétairon*), coragem (*phrónema*) e ambição (*philotimia*). Aliás, a versão que Plutarco apresenta do comportamento de Artaxerxes perante a ofensiva de Ciro, baseada em rumores (*phêmai kai lôgoi*, 7. 1) e fontes anónimas (*hôs phasi*, 7. 3), atesta a cobardia do rei, que não se decide a combater, que foge ou esconde-se na Pérsia. Não obstante, a frustração das expectativas criadas vai sendo uma constante na narrativa e, ao contrário da crença dos aliados de Ciro, Artaxerxes não revela ser um comandante inferior, conforme atesta a surpresa que nos aliados gregos do insurrecto causa a forma ordenada como o exército do rei avança (7. 5).

Mais tarde, por ocasião de uma expedição militar movida contra os Cadúsios (24), o soberano dará mesmo mostras da capacidade de inspirar confiança nas suas tropas e de colocar as necessidades destas em campanha acima do apreço por bens pessoais. Ao despojar-se das suas luxuosas vestes régias (que substitui pelo equipamento do soldado de infantaria) e desmontar do cavalo para caminhar a pé ao lado dos seus homens, Artaxerxes mostrava que, *ao contrário do que julgava muita gente, a cobardia e a fraqueza não provêm da luxúria e da magnificência, mas sim de uma natureza viciosa, vil e orientada por opiniões perversas* (24. 9). Este companheirismo e abnegação do rei transmitem aos guerreiros o ânimo necessário para não sentirem a fadiga das longas marchas exigidas pela expedição (24. 10-11). Outra marca no texto dessas mesmas características de bom general resulta do facto de o rei não ter hesitado em sacrificar as árvores frondosas do bosque de uma mansão sua, permitindo assim aos seus homens aquecerem-se durante a noite e recuperar forças (25. 1-2).

Contudo, o carácter ambivalente do monarca vai-se evidenciando na medida em que a essa imagem de comandante exemplar se contrapõe o seu reverso. Corroído por suspeitas infundadas de que o fracasso da campanha despertara no povo um sentimento de desprezo pela sua pessoa, Artaxerxes dá mostras de uma insegurança

que acaba por se traduzir em crueldade gratuita e cobardia. Acicatado por um sentimento de inveja em relação aos nobres que o rodeiam e pelo receio de perder o poder que detém, condena muitos dos seus cortesãos à morte, confirmando a veracidade da máxima de que *a cobardia é a característica mais sanguinária dos tiranos* (25. 4).

Deixando a esfera militar, passemos à imagem de juiz clemente, facilmente abandonada quando o rei receia ver diminuído o seu mérito (*aretê*). De facto, ao invés do comportamento revelado no início do reinado – altura em que proibia que os castigos se transformassem na usual demonstração do prazer da vingança (4. 4) – o suserano dará mostras da mais crua brutalidade num dos castigos a aplicar a dois detractores do seu bom nome. O crime cometido pelos súbditos condenados à morte teve lugar na famosa batalha de Cunaxa, ocasião em que Ciro, derrotado pelas tropas fiéis ao rei, encontra a morte. Plutarco regista duas versões dos acontecimentos. Segundo o testemunho de Xenofonte, relatado de forma bastante sucinta, o rebelde perecera ou às mãos do monarca ou de um soldado Cário (10. 3). Já Ctésias apresenta um quadro em que não coube ao rei desferir o golpe fatal. E, embora goze sobre a fonte anterior da vantagem de ter sido médico na corte de Artaxerxes, o autor de Queroneia reconhece-lhe a pecha de *o seu discurso se afastar muitas vezes da verdade, tendendo para a ficção e o teatral* (6. 8). A façanha de aniquilar o rival do monarca, segundo esta fonte, teria sido partilhada por Mitridates (um jovem persa, que, sem saber de quem se tratava, atingira o príncipe numa das têmeoras, 11. 5) e um soldado cáunio ou cário (responsável pela queda de Ciro do cavalo abaixo, acidente que provoca o embate da ferida contra uma pedra no solo e a morte imediata da vítima, 11. 10).¹⁰ Emissários do rei acorrem ao local, para confirmar a morte do revoltoso e, cumprindo um ritual (*nomos*) persa de humilhação do vencido, cortar-lhe a mão direita e a cabeça, entregando esta última a Artaxerxes (13). Empunhando esse troféu da vitória diante dos seus homens, o monarca não só consegue travar a retirada, como passa a mensagem de ter sido ele o autor do feito.¹¹ Procurando “comprar” o silêncio dos verdadeiros homicidas, envia-lhes presentes (14). Mas tanto um como o outro são tomados de soberba, acabando por cometer o “crime” que lhes valerá a morte. Isto é, dizem a verdade. Cumprir aquele que era um dos princípios basilares da formação dos Persas, a *aletheia*, e ser punido por isso só pode ser entendido como uma demonstração do ambiente moral decadente vivido na corte. Contrariando a imagem de juiz clemente, Artaxerxes ordena a aplicação a Mitridates de uma tortura que só lhe traz a morte ao fim de dezassete dias de atroz sofrimento.¹² Menos impiedosa era a sentença destinada ao Cário, a decapitação. No entanto, a falta de firmeza do rei, aliada à forte influência exercida pela mãe nas suas decisões, levam-no a abdicar de uma condenação sumária, mas simples, para entregar o condenado ao arbítrio de uma rainha vingativa e cruel (assunto que retomaremos mais adiante).

Sem sairmos do contexto da batalha de Cunaxa, percebemos pelo respectivo desenlace que estamos forçosamente perante a frustração das expectativas de uma das partes (Ciro). Recordemos que a sua crença na vitória era motivada por: esperança no apoio da mãe (2. 3) e na sua capacidade de afastar as suspeitas do rei sobre si (4. 3); confiança nas forças aliadas (6. 2), conseguidas na Pérsia e nas terras vizinhas, e no apoio solicitado aos Lacedemónios (6. 3); elevada auto-estima e um desprezo evidente pelas capacidades do irmão e adversário (6. 4).

Ainda do ponto de vista da rede de apoios militares necessários ao bom sucesso de uma campanha militar, o rei revela eleger como princípio basilar das alianças estabelecidas o seu interesse pessoal. Ou seja, ao invés do que fazia supor a ética da *philia*, os acordos firmados pelo monarca não assenta na inter-ajuda. Na verdade ele sente-se desobrigado de retribuir o auxílio recebido, assim que o aliado lhe deixa de ser útil. Foi precisamente desse modo que se comportou com o espartano Antálcides (21-22). Em reconhecimento pelo tratado de paz firmado entre Persas e Gregos (em 386 a. C.), no qual Antálcides exercera o papel de embaixador, favorecendo de forma nítida o Bárbaro, Artaxerxes distinguiu-o com as maiores honras. No entanto os estatutos de hóspede (*xenos*) e de amigo (*philos*) só lhos reconhece enquanto Esparta mantém entre as cidades gregas a posição de líder (22. 6). Assim que essa hegemonia, após a batalha de Leuctras (371 a. C.), é transferida para Tebas, o senhor da Pérsia corta relações com o antigo aliado.

A mesma falta de palavra, isto é, a facilidade em faltar à verdade, incorrendo na falsidade, surge na história

¹⁰ Mais adiante no texto, Plutarco apelida o responsável por este acto não de cáunio, mas de cário (14. 6 e 9).

¹¹ Como se lê mais adiante (16. 2), a versão oficial dos factos, isto é, aquela que Artaxerxes desejava passar tanto aos seus compatriotas como aos Gregos envolvidos no combate na qualidade de mercenários, era de que ele e o irmão se haviam ferido mutuamente, tendo Ciro perecido e ele não.

¹² Veja-se a descrição pormenorizada da decomposição e putrefacção do corpo vivo de Mitridates, por acção de vermes e insectos (16. 3-7).

de Tiribazo. De facto, nem mesmo os seus compatriotas podem confiar no rei, de quem se esperava fosse guardião da *aletheia*. Por duas vezes Artaxerxes não cumpre as promessas de casamento feitas ao súbdito. A razão para semelhante incumprimento é a mesma em ambos os casos: a sobreposição do seu interesse pessoal ao do outro. Ou seja, depois de lhe ter prometido, sucessivamente, a mão das filhas Amétris e Atossa, recusa o dom, desposando ele próprio as noivas (27. 7-9).

Também na esfera doméstica, Artaxerxes dá mostras da mesma tendência para as vinganças cruéis. A escrava sobre quem recai a suspeita de envenenamento de Estatira (sob ordens ou não de Parisatis) condena-a à morte por esmagamento do crânio entre duas pedras (19. 9). Esta era, ainda, a forma corrente de os Persas executarem os envenenadores ao tempo de Plutarco.

Centremos, agora, a nossa atenção na figura da rainha-mãe. Diferentemente do que fazia supor a sua intervenção, salvando a vida da nora (2. 2), Parisatis tornar-se-á, segundo a versão de Ctésias, na responsável pela sua morte (19. 5). O ódio a Estatira (*misousa... Státeiran*, 6. 8) é motivado pelos ciúmes que tem do poder exercido por ela junto do rei (19. 1). As duas mulheres estabelecem entre si uma nítida relação de rivalidade. A sogra procura reduzir ao mínimo o tempo de contacto da nora com o filho (17. 4), estratégia que lhe permitiria diminuir gradualmente a influência desta nas decisões daquele. Incapaz de dominar o ódio secreto e os ciúmes que sente por Estatira (19. 1), tece um ardiloso plano para lhe pôr termo à vida. Durante uma das refeições que, mais por razões de etiqueta do que por particular afecto, toma em conjunto com a nora, serve-lhe a metade envenenada de uma ave, consumindo ela a carne não contaminada (19. 3-5).

A propósito da figura central da mãe na vida de Artaxerxes, podemos afirmar que Plutarco recorre para o seu retrato a um património mítico particular: o motivo literário da rainha bárbara e vingativa. Perante a ausência de uma confissão do autor quanto aos intertextos subjacentes à construção deste motivo, considero um exercício especulativo pouco produtivo, em termos de fiabilidade dos resultados, enveredar por uma investigação desse tipo. Esteja ou não Plutarco a transmitir histórias recolhidas em Xenofonte, Ctésias, Dinon ou outros, a verdade é que a estrutura a que obedecem vem literariamente tratada na obra de um antecessor que mereceu críticas acérrimas de Plutarco: Heródoto (em *De malignitate Herodoti*). O polígrafo não escondeu, no entanto, a admiração que tinha pela faceta de contador de histórias de Heródoto, a quem elogia a graça (*charis*) e o talento (*deinótes*) revelados na sua narrativa (*tois diegêmasi*, 874 B).

Embora evocando um referente necessariamente anterior, no tempo, ao agora tratado por Plutarco, as *Histórias* reúnem um elenco demasiado representativo para ser ignorado em matéria de retrato da rainha bárbara. Tómiris, a Masságeta (1. 212-215), Nitócris, a Egípcia (2. 100) e Amétris, a Persa (9. 112), todas comungam das características de um mesmo estereótipo – o da soberana bárbara, social e politicamente poderosa, que pune de forma cruel e selvagem (aos olhos do público grego) quem contra si comete actos julgados criminosos. Basta uma evocação sumária dos factos para ter presente que todas elas foram atingidas no âmago da sua identidade feminina, ora como mãe, como irmã ou como esposa. A rainha-viúva dos Masságetas assistiu à humilhação pública do seu herdeiro às mãos do inimigo, Ciro, fundador do reino medo-persa. Morto o autor de semelhante ultraje, a soberana mergulha-lhe a cabeça num odre de sangue. Nitócris, irmã do faraó assassinado, executa os autores do crime. Amétris, esposa de Xerxes, cega de ciúmes, ordena a mutilação da cunhada, objecto do afecto do rei. Para além da desfiguração do rosto (através do corte da língua, das orelhas e do nariz), a vingança passa também pela ablação dos seios. É precisamente a prática deste tipo de mutilação que me faz juntar a esta galeria de mulheres vingativas bárbaras uma Grega. Refiro-me a Feretima, mãe do tirano grego de Cirene (4. 200-205). Também ela encarna a figura da mãe vingativa. Aos responsáveis pelo homicídio do filho manda empalá-los à volta da muralha de Barca, as quais guarnece com os seios cortados às respectivas esposas.

Importa destacar deste último passo uma máxima referida a propósito do fim de Feretima, devorada viva por vermes: *as vinganças humanas demasiado excessivas são odiosas aos deuses* (4. 205). Semelhantes comportamentos, pode deduzir-se, não se ajustam à mentalidade grega. O excesso, como exemplificam à saciedade as tragédias áticas, constitui, aliás, um dos principais erros do herói trágico. Vejamos, agora, em que medida Plutarco faz uso do ‘fundo mítico’ da mulher poderosa e vingativa.

É na figura da rainha-mãe que se detectam os traços carregados desse desenho. Desde a apresentação do seu carácter que o público da *Vida de Artaxerxes* fica a saber tratar-se de uma mulher de natureza colérica e bárbara na manifestação da ira e do ressentimento (*physei barythymos oûsa kai bárbaros en orgais kai mnesikakiais*, 6. 8). E os exemplos

confirmativos desse temperamento sucedem-se.

Na condição de mãe vingadora, chama a si a deliberação da pena a aplicar aos mais directos implicados na morte do filho favorito, Ciro: o Cário, atrás referido, e Masabates, eunco que cortara a mão e a cabeça ao príncipe morto. Da pena infligida ao primeiro importa reter o seguinte: a ambição desmedida, ou *hybris*, fê-lo aspirar ao que estava para além dos seus limites (*hypèr autón*, 14. 8). Parisatis, descontente com a pena leve sentenciada pelo rei, convence-o a transferir para si a deliberação da mesma. O fim que espera o condenado é de uma atrocidade exemplar: dez dias de tortura (esticado num cavalete), rematados pelo vazar dos olhos e versão de bronze fundido para dentro dos ouvidos. Mas a cólera bárbara da rainha-mãe estende-se ainda a mais duas figuras. Uma delas, o já referido eunuco Masabates. Outra, Estatira, moralmente implicada na execução de aliados gregos do insurrecto, o general espartano Clearco e boa parte dos seus homens.

Uma vez que quer um quer outra não caíram em desgraça perante Artaxerxes, Parisatis tem de lançar mão de toda a sua inteligência (*thymósophos gynê*, 17. 3) e dissimulação (*prospoiouméne*, 17. 5) para obter a desejada vingança. Depois de ganhar numa aposta de jogo o eunuco responsável por, no estrito cumprimento das ordens do seu suserano, cortar a mão e cabeça de Ciro, manda esfolá-lo vivo e espetar o seu corpo em três estacas. Este e todos os anteriores actos de vingança de Parisatis, convém enfatizá-lo, são claramente denunciados por Estatira como ‘cruéis e injustos’ (*omôs kai paranómos*, 17. 9). Quanto ao envenenamento da esposa de Artaxerxes (acima referido), que Plutarco classifica de ‘acto terrível’ (*deinòn érgon*, 13. 9) e não acredita ter sido planeado por Parisatis, o sofrimento enorme que provoca na vítima aproxima-o do rol de torturas que vão desfilando diante do olhar da imaginação do público ao longo da história.

Em suma, ao dar conta de uma corte persa sujeita a ambições cruéis, invejas e falsidades, constantemente abalada por assassínios e execuções repletas de horrores, Plutarco inscreve-se numa corrente de opinião contemporânea do reinado do próprio Artaxerxes II. Reporto-me à ideia da “decadência persa”, começada a difundir na Grécia pelo orador ateniense Isócrates.¹³

¹³ Veja-se, a este propósito, dois artigos de P. Briant 1989 e 1994.

Este trabalho, baseado sobretudo nas *Vidas Paralelas*, pretende mostrar que o herói de Plutarco, embora homem da pólis e seu servidor, encarna também todos os seus valores: humano, polido, amável, cortês, culto, benevolente, romano ou grego - uma noção que está próxima do ideal do homem da cidade e que corresponde ao próprio ideal de civilização e que não está longe afinal de uma visão da doçura como virtude democrática. Por outro lado, procurar-se-á perceber por que razão Plutarco dá ao homem de modos simples e afáveis o apelido *demotikos* (“amigo do povo”) ou “democrático”, associando a palavra a *philanthropia*. Por exemplo, para designar a simplicidade e afabilidade de Agesilau usa os termos *demotikos* e *philanthropos* (*Ages.* 1.5). Na *Vida de Luculo* (44.5), ao comparar as refeições de Luculo com as de Címon, contrapõe a do primeiro, faustosa como a de um sátrapa, à do segundo, democrática (*demokratike*) e generosa (*philanthropos*). Por outro lado, para designar actos humanos e benevolentes, aparece a associação dos adjectivos “helénico”, doce (*praos*), humano (*philanthropos*).

Exalta Plutarco as épocas áureas da Grécia e de Roma, e povoa as *Vidas paralelas* de heróis, cujas virtudes convidam à imitação: frugalidade, simplicidade, honestidade, diligência, temperança, inteligência, autodomínio, coragem, integridade, justiça, amor à pátria e amor à liberdade.¹

Este conjunto de qualidades — ora de índole militar, ora de índole mais intelectual — segundo estudo de C. Panagopoulos,² pode agrupar-se nas seguintes virtudes principais: *eugenia*, riqueza, amor da glória, bons costumes, espírito de família, doçura, coragem, justiça, inteligência, excelência; ou ser reduzido, na opinião de Françoise Frazier (1996: 173-273), a quatro virtudes principais, tanto para as *Vidas* como para os *Moralia*: coragem (*andreia*), inteligência (*phronesis*), justiça (*dikaiosyne*) e autodomínio (*sophrosyne*). Encaminha-nos para esta última listagem o *De audiendis poetis* – um tratado dedicado à educação, à paideia – onde Plutarco recomenda que se ensine aos jovens a *andreia*, a *sophrosyne*, a *dikaiosyne* (30D) e a *phronesis* que é, na opinião de Homero, a «qualidade mais adequada a um deus e a um rei» (32A).

Plutarco, ao enumerar estas virtudes, pensa num ideal grego, mas, homem integrado no império romano, tem consciência de que Hélade e Roma formavam um todo cultural. Se defende a civilização que, por essência, é grega – e que transparece em muitos dos seus heróis, através de virtudes por eles praticadas –, esses valores impregnaram profundamente a cultura romana, até construírem uma cultura homogénea.

É conhecimento adquirido que Roma, apesar de conquistadora, recebeu a cultura e muitos dos valores da Grécia, como refere Horácio, no famoso passo das *Epístolas* (*Epist.* 2.1. 156-157) :

Graecia capta ferum victorem cepit et artes
Intulit agresti Latio.

Plutarco sublinha essa atracção da cultura grega sobre os Romanos. Dou, como exemplo, o seguinte e significativo passo da *Vida de Marcelo*, onde, na apreciação das qualidades do estadista, a moderação e a humanidade se encontram ao mesmo nível do domínio e interesse pela cultura e língua gregas (1.3):

Era moderado (*sophron*), humano (*philanthropos*) e amante da cultura e literatura gregas, a ponto de honrar e admirar aqueles que as cultivavam com êxito; mas ele próprio, devido às suas ocupações, não as podia exercer e aprender quanto era seu desejo.

Para Plutarco, o império romano é cadinho e garante da perenidade dessa civilização greco-romana que se foi formando aos poucos e que ele próprio cimenta definitivamente, ao aproximar por sistema a biografia de um

¹ Neste trabalho baseio-me sobretudo nas *Vidas Paralelas*, por interessarem mais as virtudes em acção e por os heróis aí biografados constituírem paradigmas que sempre exerceram forte fascínio ao longo dos tempos. Não esquecerei evidentemente os *Moralia*, e para eles remeterei a cada passo.

² Estudo realizado a partir das inscrições citadas nos *Tratados morais* 1977: 197-235.

romano da de um grego, exaltando as qualidades e virtudes de um e de outro e denunciando os seus defeitos.

E um dos traços mais salientes e mais exaltados dos heróis biografados por Plutarco reside na sua doçura e humanidade, a característica doçura grega, «essentiellement une vertu de sociabilité, de tolérance et d'indulgence», como a define J. de Romilly (1979: 328). Depois de uma pormenorizada análise dessa qualidade grega – que se aproxima da *clementia* romana, mas que com ela se não confunde, por ser mais ampla –, a helenista francesa considera ser nos fins da literatura grega, com Plutarco, que encontramos o apogeu dessa noção de doçura: todas as tradições a ela relativas, todas as palavras para a designar, todas as formas de a conceber vêm de certo modo confluír na obra do filósofo de Queroneia (1979: 278).

Qualidade que se pode educar, a doçura intervém praticamente em todos os aspectos da vida do herói: aparência, comportamento, modo de vida ou acções. E assim presente em todo o lado, tudo comanda, aparecendo como ideal de vida essencialmente grego, traduzido no próprio vocabulário: *praotes* “mansidão”, “doçura”; *epieikeia* (ou o adjectivo *epieikes*) que se aproxima de “igualdade” ou indulgência; *philanthropia* ou *philanthropos* “humanidade”.³ As duas primeiras, virtudes de carácter mais pessoal, impregnam o comportamento e manifestam contenção física.⁴ A *philanthropia*, pelo contrário, traduz uma postura ou uma actuação que se volta para fora, para o convívio social, o contacto com os outros.

Nas *Vidas paralelas*, o herói não é um homem só, mas surge sempre como responsável por outros, um chefe que deve velar pela salvação do exército e do estado, cuja prudência protege e cuja resolução galvaniza os outros. Talvez por isso a virtude suprema nas *Vidas* seja a *dikaiosyne*, que se aproxima da *philanthropia*, mas também do que exprimem adjectivos como *demotikos* e *hellenikos* (e suas substantivações) – ou seja cultura, afabilidade, humanidade, benevolência, sociabilidade.

Os termos *philanthropia* ou *philanthropos*, e outros que com estes se relacionam, – utilizados cerca de três centenas de vezes na obra de Plutarco⁵ – exprimem uma qualidade que, virada para o exterior, se dilata até abraçar a humanidade inteira. Com ligação indissociável à civilização e ao helenismo e eminentemente sociável, traduz um modo de viver agradável e educado com os amigos, tendendo no campo das relações humanas para a *philia*,⁶ e, segundo as circunstâncias, pode tomar cores de afabilidade, de cortesia, de liberalidade, de gentileza, de bondade ou de clemência. Assim Fócion, embora rude, inflexível e inexorável quando se tratava de medidas propostas para o bem da pátria, era no resto «benevolente para todos, acessível e humano».⁷ Por outro lado, segundo um passo dos *Moralia* «quem é sociável, humano, patriota, cuidadoso do bem público e verdadeiramente político»⁸ dedica o seu tempo às tarefas da pólis.

Plutarco é sensível a tudo o que é solidariedade humana. Segundo J. de Romilly (1979: 276), é o primeiro a usar o verbo *synanthropeo* “ser homem em conjunto”. Um passo dos *Preceitos Políticos* (*Moralia* 823B) informa que Hérmon nunca foi importuno com os serviçais, nem sobressaía pelo luxo e sumptuosidade, mas procurava ser igual aos outros – no modo de vestir, no género de vida, na educação dos filhos, na toalete da mulher – para ser homem igual aos outros ou em conjunto com os outros (*synanthropein*). Por outro lado, Plutarco, no tratado *Acerca do amor fraterno* (*Moralia* 479C), critica o carácter solitário (*aphilanthropos*): defende a necessidade de o homem procurar a amizade e a companhia das pessoas, viver em sociedade, já que, sem contrariar a natureza, ninguém pode viver sem amigos, sem relações de uns com os outros, solitário.⁹

Falhar no que respeita à humanidade é defeito que o adjectivo *apanthropos* estigmatiza.¹⁰ Assim Plutarco opõe a *apanthropia* à *philanthropia*: um passo da *Vida de Díon* (7.5) refere que este, enfraquecendo a tirania, fê-la parecer humana (*philanthropos*), retirando-lhe o que tinha de excessivamente inumano (*lian apanthropon*). A moderação, simplicidade e humanidade de Díon aparece sublinhada em outros passos, Apenas mais um

³ Os termos *praotes* (contabilizando as palavras da família) e *epieikeia* (ou o adjectivo *epieikeios*) aparecem mais de 100 vezes cada um; *philanthropia* e *philanthropos* são utilizados cerca de 50 vezes.

⁴ Quanto à *praotes* — que é antes de mais uma resistência interior à cólera e à violência, aos prazeres (cf. *Brut.* 1.3) — o autor mostra que ela cobre o domínio físico e moral, reveste aspectos intelectuais e se associa à legalidade.

⁵ Mais especificamente, segundo consulta informática ao *T.L.G.*, temos 293 ocorrências: 54 de *philanthropia*, 235 de *philanthropos* (45 dos quais na forma adverbial) e 4 de *philanthropeuma*

⁶ Jr. H. Martin 1961: 164-175. Na p. 174, considera que a *philanthropia* é a virtude por excelência do homem civilizado.

⁷ *Phocion*10.7: *eumene ... kai koinon kai philanthropon*.

⁸ 796E.

⁹ Cf. ainda *Mor.* 1098D onde aparece a mesma censura ao *aphilanthropos*.

¹⁰ Encontramos o adjectivo em outros autores. E. g. Dionísio de Halicarnasso 6. 81; Apiano 7. 5. 28.

exemplo: feito o relato da tomada de Siracusa e apontados a grandeza, o poder e a glória de Díon, Plutarco refere que este «se mostrava tão moderado no vestuário, nos serviçais, na mesa, como se vivesse na Academia com Platão e não no meio de chefes militares e de mercenários» (*Dion* 52.3).

Com ligações estreitas com outra característica saliente dos heróis de Plutarco, a *charis* que exprime o tratamento agradável, ameno, recíproco entre o que é beneficiado e o que beneficia,¹¹ a *philanthropia* intervém praticamente em tudo o que interessa no carácter do herói. Trata-se de uma tendência pessoal que se pode educar. Assim o sugere um passo do *Banquete dos Sete Sábios* (148D), em que a jovem Cleobulina-Eumétis, sagaz, hábil, inteligente e generosa (*philanthropos*), conseguia tornar o seu pai, Cleobulo, «mais doce para os seus súbditos e mais amigo do povo» (*praoteros* e *demotikoteros*).

O herói de Plutarco é assim um homem sociável, da pólis como sistema de vida e entidade formadora e educadora; não apenas o servidor dessa cidade, mas também a encarnação de todos os seus valores: humano, polido, amável, cortês, culto, benevolente, romano ou grego. Trata-se de uma concepção que está próxima do ideal do homem da cidade e que, segundo Frazier 1996: 274, corresponde ao próprio ideal de civilização. Não estamos longe afinal de uma visão da doçura como virtude democrática. Parece-me por isso ter razão J. de Romilly 1979: 279, quando sublinha que à tradição platónica de que o sábio suporta a adversidade *praos*, “com doçura” ou “com serenidade”, Plutarco alia uma tradição diferente, expressa nos oradores áticos, que via na doçura uma virtude democrática. Não são raras as vezes em que Plutarco dá ao homem de modos simples e afáveis o epíteto de *demotikos* (‘amigo do povo’) ou *demokratikos*, associando estas palavras aos termos *metrios*, *praotes*, *philanthropia* e outras das mesmas famílias. Por exemplo, na *Vida de Sólon* refere que o Estadista ateniense, que pertencia a famílias aristocráticas, era um “homem do povo” (16.2: *demotikos*), que preferia a vida e a morte de um homem do povo (27.6: *demotikos*) e de um simples particular; observa ainda que a divindade, ao conceder aos Gregos serem em tudo moderados (*metrios*), parece ter feito nascer uma sabedoria prudente e *demotike*, nem real, nem brilhante (27.7-8).

Para sublinhar a simplicidade e afabilidade de Agesilau associa a palavra *demotikos* a *philanthropia*, referindo que o rei tinha um carácter «demótico e filantropo» — ou seja «simples e humano» —, e que à sua qualidade de chefe e de rei unia a simplicidade e a afabilidade da educação (*to demotikon kai philanthropon*).¹² Por outro lado, em contraste com os outros reis que ostentavam riqueza e manifestavam desdém para com os que se lhe dirigiam, Cleómenes, pelo contrário, não ostenta qualquer fausto real, mas vinha ao encontro deles com grande simplicidade, estendendo-lhes a mão, conversando com eles e escutando as suas solicitações, com aspecto alegre e afável (*hilaros* e *philanthropos*), a ponto de todos «ficarem agradados com os seus modos democráticos».¹³ Efeito oposto provoca Rómulo que não soube evitar o inebriamento do poder e do sucesso; pelo contrário, «seduzido pela prosperidade e cheio de orgulho insuportável, perdeu o aspecto simples (*demotikos*) e passou a pender para a monarquia que, em primeiro lugar, importunava e feria devido à ostentação de que se rodeava».¹⁴ Na *Vida de Luculo* (44.5), ao comparar as refeições de Luculo com as de Címon, Plutarco contrapõe a mesa do primeiro, faustosa como a de um sátrapa, à do segundo, democrática (*demokratike*) e generosa (*philanthropos*).

E assim os passos opõem as maneiras simples, afáveis, humanas ou demóticas à ostentação e aparato da monarquia ou riqueza.¹⁵ Outras vezes a oposição pode verificar-se entre demótico e moderado (*metrios*), por um lado, e o rigor e a dureza, por outro, como acontece num passo da *Vida de Publicola* 12. 1: o dirigente mostra-se demótico e moderado (*metrios*), como nomoteta, mas rigoroso e intransigente, no caso de crimes desmedidos.

Mais surpreendente ainda é a admissão na obra de Plutarco de outra equivalência, também frequente nos oradores áticos, de uma doçura ateniense ou melhor grega. Traduz-se pela associação do adjectivo ‘helénico’ a *praos* e *philanthropos*. É o que se verifica na *Vida de Filipomen*. Aí, em 8.1, afirma que Arato fez crescer a confederação aqueia «em dignidade e em poder», unindo as póleis e praticando uma política «helénica e generosa».¹⁶

Por outro lado, para designar actos humanos e benevolentes, aparece a associação dos adjectivos “helénico”, doce (*praos*), humano (*philanthropos*) – e advérbios correspondentes. Um passo da *Vida de Marcelo* fala

¹¹ Vide C. Meier 1987: 37.

¹² *Ages*. 1.5.

¹³ *Cleom*. 13.3.

¹⁴ *Rómulo* 26.1.

¹⁵ Cf. ainda *Publicola* 11. 4 em que o termo *demotikos* parece ter um sentido próximo de ‘republicano’ ou, talvez com mais propriedade, que vive num sistema não autocrático.

¹⁶ *Filipomen* 8.1: *belleniken kai philanthropon politeian*.

dos procedimentos helénicos e doces dos Romanos para com os deuses e do seu constrangimento, ao verem-se obrigados, desencadeada a guerra, a enterrarem dois Gregos e dois Gauleses, por indicação dos oráculos sibílicos (3. 6):

Eles que não praticavam qualquer acto bárbaro ou estranho, mas que mostravam nas suas opiniões, sentimentos helénicos e doces para com os deuses, viram-se constrangidos, declarada a guerra, a enterrar dois Gregos, um homem e uma mulher, e igualmente dois Gauleses.

Portanto, ter ou sentir disposições helénicas ou doces no culto aos deuses opõe-se ao procedimento dos bárbaros e aos actos e sacrifícios desumanos e cruéis.

É mais explícito ainda um passo da *Vida de Lisandro*, em que, após citar o decreto dos Tebanos a conceder asilo e apoio aos Atenenses que fugiam ao regime dos Trinta Tiranos (404-403 a.C.) e contra ele lutavam (27.6), Plutarco escreve:

E não se limitaram a votar medidas tão helénicas e tão humanas; apresentaram acções consentâneas com os decretos...¹⁷

É curioso e significativo o uso de *hellenikos* neste passo, porque são Gregos que actuam. O da *Vida de Marcelo* ainda poderia compreender-se que se diga “à maneira dos Helenos”, porque estão em causa Romanos, mas no passo da *Vida de Lisandro* só pode ter o sentido de “simples, civilizado”.

Em contraste com estas ocorrências de *demotikos* e *hellenikos* aplicados à pessoa moderada, simples e humana, o homem rude e violento é considerado oligárquico. Na obra de Plutarco são dezoito as ocorrências do termo *oligarchikos*, algumas das quais com o sentido de violento, grosseiro. Alguns exemplos: Coriolano, que, apesar da sua temperança (*enkrateia*), justiça e coragem, é rude e violento nas suas relações com os concidadãos, aparece classificado de “insuportável, grosseiro (*acharis*) e orgulhoso ou “oligárquico” (1.3-4). Na comparação da sua conduta política de Coriolano com a de Alcibíades, Plutarco volta a utilizar quase as mesmas palavras, ao classificar a sua actuação de desagradável, orgulhosa e oligárquica¹⁸ e ao sublinhar que provocava o ódio do povo. Por outro lado somos informados de que Nícias, com um comportamento pouco humano e não democrático, mostrava uma atitude insociável e oligárquica, que parecia estranha.

Ou seja, o herói que é amável e humano recebe os epítetos de democrático e helénico, enquanto o que é rude e grosseiro é “oligárquico”. Em contrapartida, quem é moderado, simples, afável, humano aparece designado por demótico, democrático, helénico. Os longos, mas elucidativos, caminhos das palavras.

Por outro lado, em associação com os termos *philanthropia*, *demotikos* e *hellenikos*, acima analisados, colocado lado a lado com eles e a designar a pessoa dotada – ou imbuída graças à educação – com as qualidades e virtudes que tais termos traduzem aparece o participio perfeito médio-passivo *pepaideumenos* que significa ‘intruído’, ‘bem formado’, ‘educado’. São vinte as ocorrências e todas elas sublinham o aspecto positivo das qualidades que se obtiveram através da educação. Pode ter o sentido de pessoa competente, hábil, preparado (cf. *Lys.* 13.2 e 19.1), de «homem conhecedor das letras». ¹⁹ A propósito de Luculo, Plutarco refere que o general preferia os louvores que derivavam da justiça e da humanidade (*apo dikaiosynes kai philanthropias*) aos que advinham dos sucessos militares, já que estes adquiriam-se apenas numa pequena parte graças ao exército e na sua maioria por efeito da *tyche* ou sorte, enquanto a justiça e a humanidade são fruto de um espírito doce e culto.²⁰ Ao comparar as juventudes de Címon e de Luculo (*Luc.* 44.4), informa que a do primeiro foi repreensível e desregrada, ao passo que a do segundo foi disciplinada e sensata (*pepaideumene kai sophron*).

Na *Vida de Alexandre* o participio aparece associado à educação helénica. O jovem Estadista, ao conquistar Issos, por considerar mais digno de um rei vencer-se a si mesmo do que triunfar dos seus inimigos, não tocou nas mulheres, com excepção da viúva de Mémnon, Barsine, por se tratar de uma mulher que tinha uma educação grega (*paideian Helleniken*) e era de maneiras doces (*ton tropon epieikes*).²¹

¹⁷ *Lys.* 27.7. Cf. também *Marc.* 1.3 já citado acima, onde aparece sentido idêntico.

¹⁸ *Cor.* 40.3.

¹⁹ *Dio* 11.4: *andra kai pepaideumenon peri logous*.

²⁰ *Luc.* 29.6.

²¹ *Alex.* 21.9.

Ocorrências com sentido idêntico poderemos encontrar nos *Moralia*. Dou apenas um exemplo tirado da *Consolação de Apolônio* 102F-103A, em que se acentua que é próprio de homens bem formados e sensatos (*pepaideumenon kai sophronon andron*) continuarem eles próprios diante da felicidade e guardar perante a desgraça uma atitude digna.²²

Deste modo as *Vidas* fazem brilhar a *paideia* antiga – que também não está ausente das propostas dos *Moralia* –, propondo como ideal o de um herói *pepaideumenos* “instruído”, culto, bem formado; são elas próprias obras primas de *paideia* destinada a aumentar a *paideia* dos leitores: os heróis aí biografados tornaram-se paradigmas e foram imitados ao longo dos tempos e acabaram por ajudar a construir os valores da Europa. O *pepaideumenos* é o que, pela educação e formação, adquiriu doçura, moderação, sensatez, humanidade, simplicidade, ou seja se tornou *praos, metrios, sophron, philanthropos, demotikos*.

²² Cf. ainda *Moralia* 117E.

A obra de Plutarco realça um conjunto de qualidades, ora de índole militar, ora de índole mais intelectual, que pode ser agrupado em quatro virtudes principais – coragem (*andreia*), inteligência (*phronesis*), justiça (*dikaiosyne*) e autodomínio (*sophrosyne*) – e a que já me referi em outro estudo.¹ A pura coragem, no entanto, se não acompanhada da inteligência ou prudência e da previsão das situações, aparece desvalorizada. Um bom exemplo, encontramos-lo num episódio relatado na *Vida de Fábio Máximo* (11.1-12.7), em que se exalta a capacidade do biografado em analisar a situação para tomar as decisões ajustadas, em contraste com a atitude insensata do outro cônsul, Minúcio, que com ele dividia o comando do exército romano. A coragem imprevidente deste, o seu desejo de glória e a sua imprudência quase ia provocando um grave desaire frente aos Cartagineses, não fora a previdência e sensatez de Fábio que, no entanto, após a vitória sobre Aníbal, não teve uma palavra de censura para Minúcio. Este então conduziu os seus homens até ao acampamento do seu colega de comando e depôs diante dele as insígnias, felicitando-o pela dupla vitória conseguida: uma sobre Aníbal, graças à sua coragem (*andreia*) e a outra sobre ele, Minúcio, graças à sua prudência (*euboulia*) e bondade (*Fab.* 13.7).

Apesar disso, também a *phronesis* não merece o seu especial entusiasmo. Para ele, a justiça ou *dikaiosyne* obtém, em especial nas *Vidas*, quase sempre a primazia entre as demais e, associada de modo geral à *sophrosyne* para definir a conduta do bom e do mau governante, é elemento fundamental para o prestígio do homem público junto do povo e para a confiança deste (*Cm* 44. 12):

De nenhuma outra virtude a fama e crédito provocam mais inveja do que os da justiça, pois sobretudo nela reside a influência e a confiança junto da multidão.²

Esta tendência para privilegiar a *dikaiosyne* e a *sophrosyne* talvez se deva ao facto de serem virtudes sociais que se aproximam da *philanthropia* – termo que se situa no campo semântico da característica doçura grega, tão exaltada pelo nosso autor.³

Consciente de que o dever da filantropia é tema frequente em Plutarco – encontramos-la, por exemplo, exaltado no *Consolo a Apolónio* (120A)⁴ – proponho-me precisamente fazer, neste trabalho, o estudo da ocorrência dos termos *philanthropos* e *philanthropia* e seus principais sentidos nas *Quaestiones Convivales*.⁵

Se, num passo da discussão sobre a prescrição atribuída a Pitágoras que proíbe o acolhimento de andorinhas em casa, o termo *philanthropos* surge com significado próximo do sentido etimológico – Plutarco estranha a prescrição (727C), por repelir ave tão inofensiva e humana ou ‘amiga dos homens’ (*asines kai philanthropon*), colocando-a ao mesmo nível das rapaces, selvagens e assassinas⁶ –, as ocorrências mais comuns e frequentes são, todavia, aquelas em que os termos significam ‘humanidade’, trato ‘humano’ ou afável, como aliás seria de esperar. Assim ao discutir, logo no primeiro diálogo do Livro I (612E ss.), sobre a conveniência dos temas de filosofia nos banquetes, Plutarco, embora considere a necessidade de adequação às ocasiões e às pessoas presentes, admite (614A-B) a existência de um género de narrações que se ajustam ao banquete, quer fornecidas pela história, quer retiradas dos actos da vida diária em que encontramos um significativo número de paradigmas de acções corajosas e magnânimas, muitos deles que aportam à filosofia e muitos outros à piedade; mas observa também que algumas dessas acções, úteis e humanas, conduzem à emulação. O sentido de «trato humano» aparece com

¹ Vide J. Ribeiro Ferreira «Os valores de Plutarco e sua actualidade». As virtudes e valores mais significativos de Plutarco encontram-se estudados com algum pormenor por F. Frazier 1996 e C. Panagopoulos 1977 : 197-235.

² Cf também *Flam.* 11.4.

³ Mostrou J. de Romilly 1979: 276 ss. que a doçura é fundamental na cultura grega e que em Plutarco atinge o ponto mais alto, na sua obra confluindo de certo modo todas as tradições a ela relativas, todas as palavras para a designar, todas as formas de a conceber. Trata-se de uma qualidade que está presente em todo o lado, tudo comanda, e aparece como um ideal de vida essencialmente grego, traduzido no próprio vocabulário.

⁴ Sobre o assunto vide J. de Romilly 1979 : 293 ss.

⁵ No seu conjunto, *philanthropos* e *philanthropia* ocorrem cerca de três centenas de vezes na obra de Plutarco, 17 das quais em *Quaestiones Convivales*.

⁶ Faz parte da conversa 7 do Livro VIII (727B ss.).

alguma nitidez na conversa 8 do Livro VI, na qual, ao dissertar sobre a bulimia e a causa dela (693E ss.), se alude a um episódio relacionado com Bruto (694C): um nevão apanha o general romano no caminho de Durráquio – a grega Epidamno – para a cidade de Apolónia, pondo-lhe a vida em perigo, por ter perdido todos os que transportavam as provisões. Então os seus próprios soldados, ao vê-lo debilitado, enregelado e prestes a sucumbir, sentiram-se na necessidade de acorrer às muralhas de Apolónia, que estava sitiada, e pedirem às sentinelas inimigas alimentos, com que de imediato reanimaram o seu comandante. Foi por essa razão que, ao apoderar-se da cidade, Bruto tratou de forma humana (*philanthropos*) todos os seus habitantes.⁷

O sentido de ‘humanidade’ volta a surgir na conversa 4 do Livro VII (702D ss.), onde se discute a razão de os Romanos de outros tempos deixarem sempre algum alimento na mesa quando se levantavam e, em especial, evitarem que uma candeia se apagasse. A determinada altura, Plutarco sublinha (703B) que esse costume constitui uma lição de humanidade (*philanthropias didaskalia*), enquanto classifica de mesquinho o hábito de suprimir uma lâmpada, só porque já se não necessita dela, e apelida mesmo de ímpia a destruição do alimento, porque nos sobeja. E acrescenta de seguida que esse procedimento assenta, por um lado no dever de solidariedade aos outros, por outro também na gratidão pelos objectos e coisas que nos são úteis.

Sentido idêntico – mas com uma conotação indecisa entre ‘humano’, ‘generoso’, ‘benevolente’ ou até ‘grato’ – aparece em dois exemplos da conversa oitava do Livro VII (711A-713F) que trata dos divertimentos apropriados ao banquete. Interrogado sobre o assunto, Diogeniano de Pérgamo, um amigo de Plutarco, põe algumas reservas aos diálogos filosóficos, como os de Platão; admite a adequação da música de cítara e de flauta, muito útil ainda para acalmar um festim agitado, no qual a discussão começa a azedar o ambiente (713A-E); afasta o teatro, mimos e fábulas (711E-712E), com alguma concessão apenas para as peças de Menandro (711B-C), autor em que se mistura o sério e o gracioso e em que as questões amorosas (*ta erotika*) têm um tratamento honesto e elevado (712C-D): além de não encontrarmos o “amor pederástico”, a sedução das donzelas termina, como convém, no casamento; e, nos casos de hetairas, as que são impudentes são abandonadas em consequência de censura ou de arrependimento dos jovens, enquanto as que são honestas e apaixonadas descobrem um pai legítimo ou com o tempo obtêm para o seu amor a humana ou benevolente complacência do respeito. Considera, além disso, que, embora compreenda não merecerem tais assuntos o interesse da generalidade das pessoas, não estranha que o seu encanto e delicadeza, em conjunto, contribuísem para moldar e ordenar os caracteres, de modo a torná-los semelhantes aos que são indulgentes e humanos (*tois epieikesi kai philanthropois*).⁸

Essa predisposição humana pode levar a uma atitude amável e atenciosa. É a do rei Filopapo, um dos convivas no banquete de comemoração da vitória de Sarápio, ensaiador do Coro da tribo ateniense de Leontis (628B):⁹ atento à conversa, ora dava a sua opinião, ora escutava a dos outros, não menos por amabilidade (*philanthropia*) do que por curiosidade (*philomatheian*).

A atitude amável e generosa pode mesmo tomar o sentido e a forma de hospitalidade: um passo da conversa 2 do mesmo Livro I (617B) – que recorre a exemplo do Canto VII da *Odisseia* (vv. 169-170) em que Alcínoo, depois de referir que o rei dos Feaces manda levantar o seu filho Laomedonte, situado à sua direita, para aí instalar o suplicante Ulisses – sublinha que «sentar um suplicante no lugar do que se ama (*tou philomenou*) é prova de cortesia e amabilidade» ou hospitalidade (*philanthropia*).

Tem também sentido próximo a ocorrência numa alusão à recepção oferecida por Ágaton, para comemorar a vitória num concurso de tragédia – recepção que está na base do *Banquete* de Platão –, ao sublinhar que as boas regras da hospitalidade aconselham a que as pessoas levadas a um festim por amigos sejam recebidas com o mesmo modo humano e hospitaleiro dos convidados (*ethei philanthropoi*), como no referido diálogo aconteceu

⁷ Plutarco narra o mesmo acontecimento e a mesma atitude na *Vida de Bruto* 25-25, verificados durante o esforço de Bruto na tentativa de se antecipar a Caio, irmão de António, que avançava contra as forças de Vatínio, estacionadas nos dois referidos portos da Ilíria, embora a hipotermia do comandante romano, em *Bruto* 25, ao contrário do que se deduz do passo das *Quaestiones Convivales*, ter-se-ia verificado na tomada de Durráquio e não diante de Apolónia. O episódio vem contado ou referido em várias fontes: e. g., Apiano, *Civ* III. 79, 321-323 e IV. 75, 317; Dion Cássio 47. 21.4-7; Cícero, *Phil.* X. 13 e XI. 26.

⁸ O termo *epieikeia* (ou o adjetivo *epieikeios*), cujo significado se aproxima de indulgência, é relativamente usual em Plutarco: ocorre mais de 100 vezes. Virtude de carácter mais pessoal, impregna o comportamento e implica contenção física, ao contrário de *philanthropia* que exprime uma qualidade que, como veremos, se volta para o exterior, para o convívio social.

⁹ Embora o passo apenas especifique que Sarápio era o ensaiador do Coro vitorioso, é possível que o poema cantado – talvez um ditirambo – fosse da sua autoria. Poeta estóico, amigo de Plutarco, a quem este dedica o *De E apud Delphos* e que desempenha papel relevante no *De Pythiae oraculis*, compõe sobretudo poemas filosóficos de tendência moral. Vide R. Flacelière 1951: 323-327, D. Babut 1969: 246-248.

com Aristodemo levado por Sócrates para a festa de Ágaton (645F).

Um passo, sito na conversa 5 do Livro V (678C ss.), dedicada aos que convidam grande número de pessoas para jantar, admite que nessa hospitalidade há por vezes exagero, que se censura, tanto mais que se considera, pela boca do próprio Plutarco, que o banquete deve ter número de pessoas apropriado a permitir conversar, testemunhar mútua amizade, estabelecer conhecimento, e que, ultrapassado determinado limite, deixamos de ter banquete. Ditas estas palavras, o avô Lamprias concorda existir «algum exagero em matéria de filantropia» ou hospitalidade (678E), quando não se omite nenhum dos convivas possíveis e todos acorrem como se convocados para um espectáculo ou uma récita.

O sentido de *philanthropos* e *philanthropia* pode conter conotação de qualidade social, de sociabilidade, como sucede em algumas ocorrências de *Quaestiones Convivales* que passo a especificar. Surge, por exemplo, na conversa 10 do Livro II onde, a certa altura (643C-D), se considera que os banquetes de agora não devem ser a transposição das homéricas refeições de soldados e combatentes, mas antes a exaltação do carácter humano ou sociabilidade (*philanthropia*) dos antepassados que respeitavam tanto a comunidade de lar e de tecto como também a de mesa e de refeição, em tão grande honra tinham qualquer reunião social.

Em 660A e 660B – passos que fazem parte do prólogo ao Livro IV, onde se acentua a importância do banquete no nascimento e consolidação da *philia* – a *philanthropia* ou sociabilidade aparece estreitamente associada à amizade. Plutarco, ao distinguir *philia* de *eunoia* (660A), sublinha que, se a primeira «se obtém com o tempo e por meio da virtude», a *eunoia* é favorecida pelos contactos e encontros que oferecem ocasiões propícias à amável persuasão e à benevolência. Observa depois que o banquete deve privilegiar a amizade, facilitada pelo vinho (660B): ou seja, permitir que se façam novos amigos e se conviva com os antigos, pois negligenciar estes prazeres é proceder como se a um banquete comparecêssemos pelo ventre e não pelo coração; ou, dito de outra forma, fôssemos apenas para comer e beber, sem participar no ambiente e no diálogo que deriva da influência humana e sociável da bebida e que termina em *simpatia* (*eunoia* 660B):

E o simposiasta que, pelo contrário, negligencia estas coisas anula em si a graça e o convívio e vem motivado pelo ventre e não pela alma. De facto, o conviva não deve comparecer apenas pela carne, pelo vinho, pelas iguarias, mas também para partilhar a conversa, os divertimentos, a complacência que termina em *simpatia*. É que os ataques e pegadas dos lutadores necessitam de poeira, enquanto nas colheitas da amizade o vinho favorece o contacto, quando se mistura com a palavra. A conversa, de facto, canaliza e passa do corpo para a alma a influência humana e benéfica que surge com a bebida.

E assim, sob os efeitos do vinho espalhado pelo corpo, a conversa durante o banquete (660C) impede que os simposiastas caiam em total modorra e solta ainda quem bebe dentro da medida, transformando-o em misto de alegria, de filantropia ou sociabilidade, de complacência, de modo que, devido ao vinho, se torna maleável e predisposto ao selo da amizade (*sphragidi philias*).

Esta predisposição para a sociabilidade ou *philanthropia* que o vinho possibilita aparece corroborada em passo da conversa que discute por que razão no início do banquete os convivas se sentem apertados e no final se passa o contrário.¹⁰ Segundo um dos simposiastas, o mais velho deles, dos dois presidentes que superintendem no banquete, a fome e Diónisos ou o vinho, a primeira não se prende com tácticas, ao passo que o segundo é o mais excelente estratega de quantos se reconhecem (680A-B). Por isso, tal como Epaminondas, ao assumir o comando, salvou um exército, desmoralizado e desordenado devido à inexperiência dos generais, e restabeleceu as suas fileiras, também o deus do vinho, que é Libertador e ordenador de Coros, restabelece a ordem entre os participantes no festim – de início amontoados como cães com fome – e traz depois a alegria e a filantropia ou sociabilidade.

É esse carácter social da refeição que, no prólogo do Livro VII (697C), teria provocado o dito «Eu hoje como, não janto» pronunciado por um romano não identificado, mas que é todavia classificado como homem de espírito e pessoa sociável ou humana – *philanthropos* é o termo grego utilizado que de certo modo é aproximado de *philophrosyne* ‘benevolência ou cordialidade que predispõe à amizade’. Pressupõe naturalmente a afirmação que o jantar, principal refeição do dia, implica ou exige companhia e aprazível cordialidade que traz a amizade. É por isso curioso, e significativo ao mesmo tempo, que Plutarco, atento e sensível a tudo o que

¹⁰ Trata-se da questão 6 do Livro V (679E ss.).

seja solidariedade humana, na crítica que faz ao carácter solitário (*De Frat. Am.* 479C) utilize um composto de *philanthropos* com alfa privativo: *aphilanthropos*. Não menos elucidativo também que, para designar o homem social ou ‘ser homem em conjunto’, use o verbo *synanthropeo* (cf. *Praec. ger.* 823B), composto a partir de *anthropos* e da preposição *syn*, e que, segundo J. de Romilly, seja o primeiro a utilizá-lo.¹¹

Em conclusão, os termos *philanthropia* ou *philanthropos*, e outros que com estes se relacionam, exprimem nas *Quaestiones Convivales* uma qualidade que, virada para o exterior, para o convívio social, para o contacto com os outros, se dilata até abraçar a humanidade inteira. Com ligação indissociável à civilização e ao helenismo, traduz sociabilidade, um modo de viver agradável e educado com os amigos, que tende no campo das relações humanas para a *philia* (cf. *Alc.* 1.3; *Pomp.* 22.2),¹² e, segundo as circunstâncias, pode tomar cores de amabilidade, de cortesia, de afabilidade, de gentileza, de hospitalidade, de bondade, de sociabilidade.

Talvez seja por essa razão que para Plutarco, em especial nas *Vidas paralelas*, o herói não é um homem só, mas sempre um responsável por outros, um chefe que deve velar pela salvação do exército e do estado, cuja prudência protege e cuja resolução galvaniza os outros; que a *philanthropia* se aproxima da *dikaiosyne* – a virtude suprema nas *Vidas* – mas também, como já mostrei em estudo anterior, do que exprimem adjectivos como *demotikos* e *hellenikos* (“democrático” e “helénico”) e suas substantivações – ou seja cultura, afabilidade, humanidade, benevolência, sociabilidade.¹³

¹¹ Vide F. Frazier 1979: 276.

¹² H. Martin Jr. 1961: 164-175. Na p. 174, considera que a *philanthropia* é a virtude por excelência do homem civilizado.

¹³ Vide supra J. Ribeiro Ferreira 2008: “Demotikos e Demokratikos na Paideia de Plutarco”

A obra de Plutarco realça um conjunto de qualidades, ora de índole militar, ora de índole mais intelectual, que pode ser agrupado em quatro virtudes principais – coragem (*andreia*), inteligência (*phronesis*), justiça (*dikaiosyne*) e autodomínio (*sophrosyne*) – e a que já me referi em outro estudo.¹ A pura coragem, no entanto, se não acompanhada da inteligência ou prudência e da previsão das situações, aparece desvalorizada. Um bom exemplo, encontramos-lo num episódio relatado na *Vida de Fábio Máximo* (11.1-12.7), em que se exalta a capacidade do biografado em analisar a situação para tomar as decisões ajustadas, em contraste com a atitude insensata do outro cônsul, Minúcio, que com ele dividia o comando do exército romano. A coragem imprevidente deste, o seu desejo de glória e a sua imprudência quase ia provocando um grave desaire frente aos Cartagineses, não fora a previdência e sensatez de Fábio que, no entanto, após a vitória sobre Aníbal, não teve uma palavra de censura para Minúcio. Este então conduziu os seus homens até ao acampamento do seu colega de comando e depôs diante dele as insígnias, felicitando-o pela dupla vitória conseguida: uma sobre Aníbal, graças à sua coragem (*andreia*) e a outra sobre ele, Minúcio, graças à sua prudência (*euboulia*) e bondade (*Fab.* 13.7).

Apesar disso, também a *phronesis* não merece o seu especial entusiasmo. Para ele, a justiça ou *dikaiosyne* obtém, em especial nas *Vidas*, quase sempre a primazia entre as demais e, associada de modo geral à *sophrosyne* para definir a conduta do bom e do mau governante, é elemento fundamental para o prestígio do homem público junto do povo e para a confiança deste (*Cm* 44. 12):

De nenhuma outra virtude a fama e crédito provocam mais inveja do que os da justiça, pois sobretudo nela reside a influência e a confiança junto da multidão.²

Esta tendência para privilegiar a *dikaiosyne* e a *sophrosyne* talvez se deva ao facto de serem virtudes sociais que se aproximam da *philanthropia* – termo que se situa no campo semântico da característica doçura grega, tão exaltada pelo nosso autor.³

Consciente de que o dever da filantropia é tema frequente em Plutarco – encontramos-la, por exemplo, exaltado no *Consolo a Apolónio* (120A)⁴ – proponho-me precisamente fazer, neste trabalho, o estudo da ocorrência dos termos *philanthropos* e *philanthropia* e seus principais sentidos nas *Quaestiones Convivales*.⁵

Se, num passo da discussão sobre a prescrição atribuída a Pitágoras que proíbe o acolhimento de andorinhas em casa, o termo *philanthropos* surge com significado próximo do sentido etimológico – Plutarco estranha a prescrição (727C), por repelir ave tão inofensiva e humana ou ‘amiga dos homens’ (*asines kai philanthropon*), colocando-a ao mesmo nível das rapaces, selvagens e assassinas⁶ –, as ocorrências mais comuns e frequentes são, todavia, aquelas em que os termos significam ‘humanidade’, trato ‘humano’ ou afável, como aliás seria de esperar. Assim ao discutir, logo no primeiro diálogo do Livro I (612E ss.), sobre a conveniência dos temas de filosofia nos banquetes, Plutarco, embora considere a necessidade de adequação às ocasiões e às pessoas presentes, admite (614A-B) a existência de um género de narrações que se ajustam ao banquete, quer fornecidas pela história, quer retiradas dos actos da vida diária em que encontramos um significativo número de paradigmas de acções corajosas e magnânimas, muitos deles que aportam à filosofia e muitos outros à piedade; mas observa também que algumas dessas acções, úteis e humanas, conduzem à emulação. O sentido de «trato humano» aparece com

¹ Vide J. Ribeiro Ferreira «Os valores de Plutarco e sua actualidade». As virtudes e valores mais significativos de Plutarco encontram-se estudados com algum pormenor por F. Frazier 1996 e C. Panagopoulos 1977 : 197-235.

² Cf também *Flam.* 11.4.

³ Mostrou J. de Romilly 1979: 276 ss. que a doçura é fundamental na cultura grega e que em Plutarco atinge o ponto mais alto, na sua obra confluindo de certo modo todas as tradições a ela relativas, todas as palavras para a designar, todas as formas de a conceber. Trata-se de uma qualidade que está presente em todo o lado, tudo comanda, e aparece como um ideal de vida essencialmente grego, traduzido no próprio vocabulário.

⁴ Sobre o assunto vide J. de Romilly 1979 : 293 ss.

⁵ No seu conjunto, *philanthropos* e *philanthropia* ocorrem cerca de três centenas de vezes na obra de Plutarco, 17 das quais em *Quaestiones Convivales*.

⁶ Faz parte da conversa 7 do Livro VIII (727B ss.).

alguma nitidez na conversa 8 do Livro VI, na qual, ao dissertar sobre a bulimia e a causa dela (693E ss.), se alude a um episódio relacionado com Bruto (694C): um nevão apanha o general romano no caminho de Durráquio – a grega Epidamno – para a cidade de Apolónia, pondo-lhe a vida em perigo, por ter perdido todos os que transportavam as provisões. Então os seus próprios soldados, ao vê-lo debilitado, enregelado e prestes a sucumbir, sentiram-se na necessidade de acorrer às muralhas de Apolónia, que estava sitiada, e pedirem às sentinelas inimigas alimentos, com que de imediato reanimaram o seu comandante. Foi por essa razão que, ao apoderar-se da cidade, Bruto tratou de forma humana (*philanthropos*) todos os seus habitantes.⁷

O sentido de ‘humanidade’ volta a surgir na conversa 4 do Livro VII (702D ss.), onde se discute a razão de os Romanos de outros tempos deixarem sempre algum alimento na mesa quando se levantavam e, em especial, evitarem que uma candeia se apagasse. A determinada altura, Plutarco sublinha (703B) que esse costume constitui uma lição de humanidade (*philanthropias didaskalia*), enquanto classifica de mesquinho o hábito de suprimir uma lâmpada, só porque já se não necessita dela, e apelida mesmo de ímpia a destruição do alimento, porque nos sobeja. E acrescenta de seguida que esse procedimento assenta, por um lado no dever de solidariedade aos outros, por outro também na gratidão pelos objectos e coisas que nos são úteis.

Sentido idêntico – mas com uma conotação indecisa entre ‘humano’, ‘generoso’, ‘benevolente’ ou até ‘grato’ – aparece em dois exemplos da conversa oitava do Livro VII (711A-713F) que trata dos divertimentos apropriados ao banquete. Interrogado sobre o assunto, Diogeniano de Pérgamo, um amigo de Plutarco, põe algumas reservas aos diálogos filosóficos, como os de Platão; admite a adequação da música de cítara e de flauta, muito útil ainda para acalmar um festim agitado, no qual a discussão começa a azedar o ambiente (713A-E); afasta o teatro, mimos e fábulas (711E-712E), com alguma concessão apenas para as peças de Menandro (711B-C), autor em que se mistura o sério e o gracioso e em que as questões amorosas (*ta erotika*) têm um tratamento honesto e elevado (712C-D): além de não encontrarmos o “amor pederástico”, a sedução das donzelas termina, como convém, no casamento; e, nos casos de hetairas, as que são impudentes são abandonadas em consequência de censura ou de arrependimento dos jovens, enquanto as que são honestas e apaixonadas descobrem um pai legítimo ou com o tempo obtêm para o seu amor a humana ou benevolente complacência do respeito. Considera, além disso, que, embora compreenda não merecerem tais assuntos o interesse da generalidade das pessoas, não estranha que o seu encanto e delicadeza, em conjunto, contribuísem para moldar e ordenar os caracteres, de modo a torná-los semelhantes aos que são indulgentes e humanos (*tois epieikesi kai philanthropois*).⁸

Essa predisposição humana pode levar a uma atitude amável e atenciosa. É a do rei Filopapo, um dos convivas no banquete de comemoração da vitória de Sarápio, ensaiador do Coro da tribo ateniense de Leontis (628B):⁹ atento à conversa, ora dava a sua opinião, ora escutava a dos outros, não menos por amabilidade (*philanthropia*) do que por curiosidade (*philomatheian*).

A atitude amável e generosa pode mesmo tomar o sentido e a forma de hospitalidade: um passo da conversa 2 do mesmo Livro I (617B) – que recorre a exemplo do Canto VII da *Odisseia* (vv. 169-170) em que Alcínoo, depois de referir que o rei dos Feaces manda levantar o seu filho Laomedonte, situado à sua direita, para aí instalar o suplicante Ulisses – sublinha que «sentar um suplicante no lugar do que se ama (*tou philomenou*) é prova de cortesia e amabilidade» ou hospitalidade (*philanthropia*).

Tem também sentido próximo a ocorrência numa alusão à recepção oferecida por Ágaton, para comemorar a vitória num concurso de tragédia – recepção que está na base do *Banquete* de Platão –, ao sublinhar que as boas regras da hospitalidade aconselham a que as pessoas levadas a um festim por amigos sejam recebidas com o mesmo modo humano e hospitaleiro dos convidados (*ethei philanthropoi*), como no referido diálogo aconteceu

⁷ Plutarco narra o mesmo acontecimento e a mesma atitude na *Vida de Bruto* 25-25, verificados durante o esforço de Bruto na tentativa de se antecipar a Caio, irmão de António, que avançava contra as forças de Vatínio, estacionadas nos dois referidos portos da Ilíria, embora a hipotermia do comandante romano, em *Bruto* 25, ao contrário do que se deduz do passo das *Quaestiones Convivales*, ter-se-ia verificado na tomada de Durráquio e não diante de Apolónia. O episódio vem contado ou referido em várias fontes: e. g., Apiano, *Civ* III. 79, 321-323 e IV. 75, 317; Dion Cássio 47. 21.4-7; Cícero, *Phil.* X. 13 e XI. 26.

⁸ O termo *epieikeia* (ou o adjetivo *epieikeios*), cujo significado se aproxima de indulgência, é relativamente usual em Plutarco: ocorre mais de 100 vezes. Virtude de carácter mais pessoal, impregna o comportamento e implica contenção física, ao contrário de *philanthropia* que exprime uma qualidade que, como veremos, se volta para o exterior, para o convívio social.

⁹ Embora o passo apenas especifique que Sarápio era o ensaiador do Coro vitorioso, é possível que o poema cantado – talvez um ditirambo – fosse da sua autoria. Poeta estóico, amigo de Plutarco, a quem este dedica o *De E apud Delphos* e que desempenha papel relevante no *De Pythiae oraculis*, compõe sobretudo poemas filosóficos de tendência moral. Vide R. Flacelière 1951: 323-327, D. Babut 1969: 246-248.

com Aristodemo levado por Sócrates para a festa de Ágaton (645F).

Um passo, sito na conversa 5 do Livro V (678C ss.), dedicada aos que convidam grande número de pessoas para jantar, admite que nessa hospitalidade há por vezes exagero, que se censura, tanto mais que se considera, pela boca do próprio Plutarco, que o banquete deve ter número de pessoas apropriado a permitir conversar, testemunhar mútua amizade, estabelecer conhecimento, e que, ultrapassado determinado limite, deixamos de ter banquete. Ditas estas palavras, o avô Lamprias concorda existir «algum exagero em matéria de filantropia» ou hospitalidade (678E), quando não se omite nenhum dos convivas possíveis e todos acorrem como se convocados para um espectáculo ou uma récita.

O sentido de *philanthropos* e *philanthropia* pode conter conotação de qualidade social, de sociabilidade, como sucede em algumas ocorrências de *Quaestiones Convivales* que passo a especificar. Surge, por exemplo, na conversa 10 do Livro II onde, a certa altura (643C-D), se considera que os banquetes de agora não devem ser a transposição das homéricas refeições de soldados e combatentes, mas antes a exaltação do carácter humano ou sociabilidade (*philanthropia*) dos antepassados que respeitavam tanto a comunidade de lar e de tecto como também a de mesa e de refeição, em tão grande honra tinham qualquer reunião social.

Em 660A e 660B – passos que fazem parte do prólogo ao Livro IV, onde se acentua a importância do banquete no nascimento e consolidação da *philia* – a *philanthropia* ou sociabilidade aparece estreitamente associada à amizade. Plutarco, ao distinguir *philia* de *eunoia* (660A), sublinha que, se a primeira «se obtém com o tempo e por meio da virtude», a *eunoia* é favorecida pelos contactos e encontros que oferecem ocasiões propícias à amável persuasão e à benevolência. Observa depois que o banquete deve privilegiar a amizade, facilitada pelo vinho (660B): ou seja, permitir que se façam novos amigos e se conviva com os antigos, pois negligenciar estes prazeres é proceder como se a um banquete comparecêssemos pelo ventre e não pelo coração; ou, dito de outra forma, fôssemos apenas para comer e beber, sem participar no ambiente e no diálogo que deriva da influência humana e sociável da bebida e que termina em *simpatia* (*eunoia* 660B):

E o simposiasta que, pelo contrário, negligencia estas coisas anula em si a graça e o convívio e vem motivado pelo ventre e não pela alma. De facto, o conviva não deve comparecer apenas pela carne, pelo vinho, pelas iguarias, mas também para partilhar a conversa, os divertimentos, a complacência que termina em *simpatia*. É que os ataques e pegadas dos lutadores necessitam de poeira, enquanto nas colheitas da amizade o vinho favorece o contacto, quando se mistura com a palavra. A conversa, de facto, canaliza e passa do corpo para a alma a influência humana e benéfica que surge com a bebida.

E assim, sob os efeitos do vinho espalhado pelo corpo, a conversa durante o banquete (660C) impede que os simposiastas caiam em total modorra e solta ainda quem bebe dentro da medida, transformando-o em misto de alegria, de filantropia ou sociabilidade, de complacência, de modo que, devido ao vinho, se torna maleável e predisposto ao selo da amizade (*sphragidi philias*).

Esta predisposição para a sociabilidade ou *philanthropia* que o vinho possibilita aparece corroborada em passo da conversa que discute por que razão no início do banquete os convivas se sentem apertados e no final se passa o contrário.¹⁰ Segundo um dos simposiastas, o mais velho deles, dos dois presidentes que superintendem no banquete, a fome e Diónisos ou o vinho, a primeira não se prende com tácticas, ao passo que o segundo é o mais excelente estratega de quantos se reconhecem (680A-B). Por isso, tal como Epaminondas, ao assumir o comando, salvou um exército, desmoralizado e desordenado devido à inexperiência dos generais, e restabeleceu as suas fileiras, também o deus do vinho, que é Libertador e ordenador de Coros, restabelece a ordem entre os participantes no festim – de início amontoados como cães com fome – e traz depois a alegria e a filantropia ou sociabilidade.

É esse carácter social da refeição que, no prólogo do Livro VII (697C), teria provocado o dito «Eu hoje como, não janto» pronunciado por um romano não identificado, mas que é todavia classificado como homem de espírito e pessoa sociável ou humana – *philanthropos* é o termo grego utilizado que de certo modo é aproximado de *philophrosyne* ‘benevolência ou cordialidade que predispõe à amizade’. Pressupõe naturalmente a afirmação que o jantar, principal refeição do dia, implica ou exige companhia e aprazível cordialidade que traz a amizade. É por isso curioso, e significativo ao mesmo tempo, que Plutarco, atento e sensível a tudo o que

¹⁰ Trata-se da questão 6 do Livro V (679E ss.).

seja solidariedade humana, na crítica que faz ao carácter solitário (*De Frat. Am.* 479C) utilize um composto de *philanthropos* com alfa privativo: *aphilanthropos*. Não menos elucidativo também que, para designar o homem social ou ‘ser homem em conjunto’, use o verbo *synanthropeo* (cf. *Praec. ger.* 823B), composto a partir de *anthropos* e da preposição *syn*, e que, segundo J. de Romilly, seja o primeiro a utilizá-lo.¹¹

Em conclusão, os termos *philanthropia* ou *philanthropos*, e outros que com estes se relacionam, exprimem nas *Quaestiones Convivales* uma qualidade que, virada para o exterior, para o convívio social, para o contacto com os outros, se dilata até abraçar a humanidade inteira. Com ligação indissociável à civilização e ao helenismo, traduz sociabilidade, um modo de viver agradável e educado com os amigos, que tende no campo das relações humanas para a *philia* (cf. *Alc.* 1.3; *Pomp.* 22.2),¹² e, segundo as circunstâncias, pode tomar cores de amabilidade, de cortesia, de afabilidade, de gentileza, de hospitalidade, de bondade, de sociabilidade.

Talvez seja por essa razão que para Plutarco, em especial nas *Vidas paralelas*, o herói não é um homem só, mas sempre um responsável por outros, um chefe que deve velar pela salvação do exército e do estado, cuja prudência protege e cuja resolução galvaniza os outros; que a *philanthropia* se aproxima da *dikaiosyne* – a virtude suprema nas *Vidas* – mas também, como já mostrei em estudo anterior, do que exprimem adjectivos como *demotikos* e *hellenikos* (“democrático” e “helénico”) e suas substantivações – ou seja cultura, afabilidade, humanidade, benevolência, sociabilidade.¹³

¹¹ Vide F. Frazier 1979: 276.

¹² H. Martin Jr. 1961: 164-175. Na p. 174, considera que a *philanthropia* é a virtude por excelência do homem civilizado.

¹³ Vide supra J. Ribeiro Ferreira 2008: “Demotikos e Demokratikos na Paideia de Plutarco”

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÕES, TRADUÇÕES E COMENTÁRIOS:

- C. Ampolo e M. Manfredini (1993), *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo*. Milano.
- J. R. Ferreira e M. de F. Silva (1994), *Heródoto, Histórias, livro 1º*. Lisboa.
- F. Fuhrmann (1978), *Plutarque. Oeuvres Morales*. Tome IX. Paris.
- M. Manfredini e D. P. Orsi (1996), *Plutarco, Le Vite di Arato e di Artaserse*. Milano.
- A. Pérez Jiménez (1985), *Plutarco. Vidas Paralelas. I Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*. Madrid.

ESTUDOS :

- C. Ampolo (2002), “La paideia degli eroi fondatori – l’educazione e la giovinezza nelle Vite di Teseo e di Romolo” in J. R. Ferreira (coord.), *Plutarco educador da Europa*. Porto, 281-292.
- D. Babut (1969), *Plutarque et le Stoïcisme*. Paris.
- H. Bacon (1961), *Barbarians in Greek Tragedy*. New Haven.
- H. Bauzá (2002), “Humanismo y acciones en *Las Vidas* de Plutarco” in J. R. Ferreira (coord.), *Plutarco educador da Europa*. Porto 181-196.
- F. Becchi (1999), “Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia comme paideia dell’anima” in A. Pérez Jiménez, J. García López, R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristoteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.*. Madrid, 25-43.
- F. E. Brenk (1975), “The Dreams in Plutarch’s *Lives*”, *Latomus* 34.2 336-349.
- P. Briant (1989), “Histoire et idéologie: les Grecs et la ‘décadence perse’ ”, in *Mélanges P. Lévêque II*. Paris, 33-47.
- _____, (1994), “L’histoire achéménide: sources, méthodes, raisonnements et modèles”, *Topoi* 4/1 109-130.
- _____, (1996), *Histoire de l’empire perse. De Cyrus à Alexandre*. Paris.
- B. Cunliffe (1988), *Greeks, Romans, and Barbarians: Spheres of Interaction*. London.
- Th. Duff (2003), “Plutarch on the Childhood of Alkibiades (*Alk.* 2-3)”, *PCPS* 49 89-117.
- H. Erbse (1956), “Die Bedeutung der *Synkrisis* in den Parallelbiographien Plutarchs”, *Hermes* 84 398-424.
- M. C. Fialho (2002), “Teseu em Plutarco à luz da tradição” in J. R. Ferreira (coord.), *Plutarco educador da Europa*. Porto 67-79.
- R. Flacelière (1951), “Le poète stoïcien Sarapion d’Athènes, ami de Plutarque”, *REG* 64 323-327
- R. Flacelière (XXXX), *De Pythiae oraculis*. Paris.
- F. Frazier (1988), “À propòs de la *philotimie* dans les *Vies*. Quelques jalons dans l’histoire d’une notion”, *RPh* 67.1 109-127.
- F. Frazier (1996), *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*. Paris. 173-2.
- P. Georges (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience: from the Archaic Period to the Age of Xenophon*. Baltimore.
- L. Guillén Selfa (1997), “Plutarco. Moralidad y tragedia”, in C. Schrader, V. Ramón, J. Vela (eds.), *Plutarco y historia. Actas del V simposio español sobre Plutarco. Zaragoza, 20-22 de Junio de 1996*. Zaragoza, 241-253.

- J. P. Hershbell (1988), "Plutarch's Portrait of Socrates", *ICS* 13 365-381.
- H. Herther (1936), "Theseus der Ioner" *RhM* 85 177-239.
- T. Long (1986), *Barbarians in Greek Comedy*. Carbondale.
- M. C. Magán (1999), "Embriaguez y vida disoluta en las Vidas" in J. G. Monts Cala, M. Sanchez Ortiz de Landaluze, R. J. Jesus Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco*. Madrid, 171-180.
- Jr. H. Martin (1961), "The concept of 'philanthropia' in Plutarch's *Lives*", *AJPh* XX 164-175.
- C. Meier (1987), *La politique et la grâce*. Paris.
- A. G. Nikolaidis (1986), "Hellenikos-Barbarikos: Plutarch on Greek and Barbarian Characteristics", *WS* 99 [N. F. 20] 229-244.
- _____ (1997), "Plutarch's Criteria for Judging his Historical Sources", in C. Schrader, V. Ramón, J. Vela (eds.), *Plutarco y historia. Actas del V simposio espanol sobre Pluraco. Zaragoza, 20-22 de Junio de 1996*. Zaragoza, 329-341.
- D. P. Orsi (1988), "La rappresentazione del sovrano nella *Vita di Artasense* plutarchea", *AncSoc* 19 135-160.
- C. Panagopoulos (1977), "Vocabulaire et mentalité dans les *Moralia* de Plutarque", *DHA* 3 197-235.
- Ch. Pelling, ed. (1997), *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford.
- A. Pérez Jiménez (1973), "Atitudes del hombre frente a la *tyche* en las *Vidas Paralelas* de Plutarco", *BIEH* 7 101-110.
- J. de Romilly (1979), *La douceur dans la pensée grecque*. Paris.
- D. A. Russell (1972), *Plutarch*. London.
- T. S. Schmidt (1999), *Plutarque et les barbares: la rhétorique d' une image*. Louvain.
- C. Soares (2005), "A visão do 'outro' em Heródoto", in M.C. Fialho, M. F. Silva, M. H. Rocha Pereira (eds.), *Génesis e consolidação da ideia de Europa. Vol. I: de Homero ao fim da época clássica*. Coimbra, 95-176
- Ph. Stadter (1988): "The Proems of Plutarch's *Lives*" *ICS* 13.2 (1988) 275-295.
- _____ (2000), "The Rhetoric of Virtue in Plutarch's *Lives*", in Luc Van der Stock (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acts of the IV. International Congress, International Plutarch Society, Leuven, Belgium, July 3-6, 1996*. Leuven, 493-510.
- _____ (2003/2004), "Mirroring Virtue in Plutarch's *Lives*", *Ploutarchos*, n.s. 1 89-96.
- S. C. R. Swain (1922), "Plutarchean *Synkrisis*", *Eranos* 90.2 101-111.
- _____ (1989), "Plutarch: Chance, Providence and History", *AJPh* 110 272-302.
- H. J. Walker (1995), *Theseus and Athens*. Oxford.