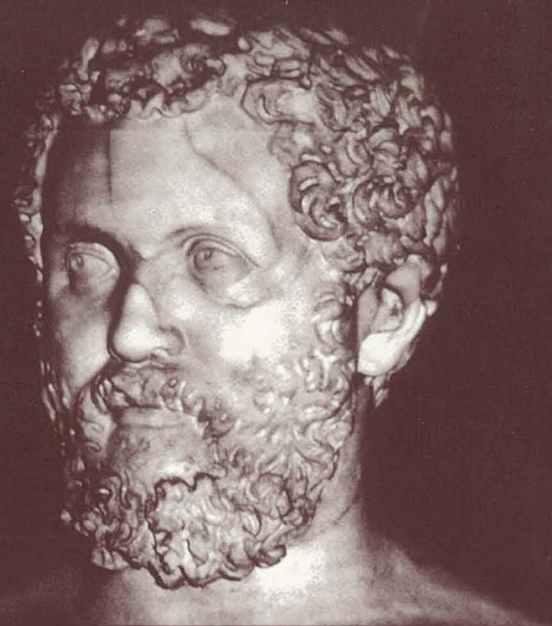


UNIVERSIDADE DE COIMBRA



PLUTARCO

Educador da Europa

Actas do Congresso

Coordenador: José Ribeiro Ferreira



Fundação Eng. António de Almeida

(Página deixada propositadamente em branco)

PLUTARCO
EDUCADOR DA EUROPA

Título: Actas do Congresso Plutarco Educador da Europa

Coordenação: José Ribeiro Ferreira

Edição: Fundação Eng. António de Almeida
Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto

Data da edição: Abril de 2002

Paginação e capa: Inês Figueiredo

Impressão e acabamento: SerSilito - Empresa Gráfica, Lda. / Maia

Tiragem: 1 000 exemplares

Depósito Legal n° 179404/02
ISBN: 972-8386-41-9

ACTAS DO CONGRESSO

PLUTARCO
EDUCADOR DA EUROPA

11 e 12 de Novembro de 1999

Coordenador: José Ribeiro Ferreira

INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

(Página deixada propositadamente em branco)

COMISSÃO DE HONRA

Dr. Guilherme D'Oliveira Martins
Ministro da Educação

Doutor Luís de Magalhães
Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Doutor Fernando Rebelo
Reitor da Universidade de Coimbra

Dr. Manuel Carmelo Rosa
Fundação Calouste Gulbenkian

Doutor Fernando Aguiar-Branco
Fundação Eng. António de Almeida

Doutor Francisco de Oliveira
Presidente do Conselho Directivo da Faculdade de Letras de
Coimbra

Doutora Fernanda Delgado Cravidão
Presidente do Conselho Científico da Faculdade de Letras de
Coimbra

(Página deixada propositadamente em branco)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Doutor Américo da Costa Ramalho
Doutora Maria Helena da Rocha Pereira
Doutor Walter de Sousa Medeiros
Doutor José Geraldês Freire
Doutora Maria de Fátima Silva

ENTIDADES PROMOTORAS

INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS DA
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

(Página deixada propositadamente em branco)

APOIOS

REITORIA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CONSELHO DIRECTIVO DA FACULDADE DE LETRAS DE COIMBRA

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA (FACC)

SECRETARIA DE ESTADO DO ENSINO SUPERIOR

BANCO PORTUGUÊS DO ATLÂNTICO

THÍASOS DO IEC DA FACULDADE DE LETRAS

LIVRARIA MINERVA

(Página deixada propositadamente em branco)

COMISSÃO ORGANIZADORA

- José Ribeiro Ferreira (Presidente)
- Sebastião Tavares de Pinho
- Maria do Céu Fialho
- Nair de Nazaré Castro Soares
- Paula Barata Dias
- Joana Portela
- Carla Gonçalves
- Zélia de Sampaio Ventura
- Maria do Céu Lucas
- Custódia André

(Página deixada propositadamente em branco)

PROGRAMA

11 DE NOVEMBRO

09.30 h — Sessão de abertura — Auditório da Reitoria

10.15 h — Conferências

— Doutora MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA (Univ. de Coimbra):
Os Diálogos Píticos de Plutarco.

— Doutor JOSÉ ANTÓNIO SEGURADO E CAMPOS (Univ. de Lisboa):
“Carta de Guia de Casados” Plutarqueana.

11.30 h — Pausa para café

11.45 h — Comunicações livres

— Doutora MARIA DO CÉU FIALHO (Universidade de Coimbra):
Teseu em Plutarco à luz da tradição.

— Dr. DELFIM FERREIRA LEÃO (Universidade de Coimbra):
Legislação relativa às mulheres na Vita Solonis.

— Doutor JOSÉ PEDRO SERRA (Universidade de Lisboa):
Alexandre educador ou o império da finitude.

— Dr. JOAQUIM JOSÉ SANCHES PINHEIRO (Universidade de Madeira):
Referência a Hesíodo nos Moralia de Plutarco.

13.00 h — Almoço

15.00 h — Comunicações livres

— Dr^a ANA MARIA MENDES MOREIRA (Universidade de Lisboa):
As fontes egípcias de De Iside et Osiride.

— Dr. NUNO SIMÕES RODRIGUES (Universidade de Lisboa):
Plutarco, historiador dos Lágidas: o caso de Cleópatra VII.

— Dr^a CRISTINA MARIA SANTOS PINHEIRO (Universidade da Madeira):
Cleópatra e o poder da perversidade na Vida de Marco António de Plutarco.

— Doutor FREDERICO LOURENÇO (Universidade de Lisboa):
Plutarco em Bizâncio: aspectos de uma recepção.

- Doutor LUIZ PAULO SANTA MARINHA PASTORINO (Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro):
A Conceção de Causa (AITIA) nas Obras de Plutarco.
- 16.30 h — **Pausa para café**
- 16.45 h — **Conferências**
 - Doutor HUGO BAUZÁ (Universidade de Buenos Aires):
Humanismo e acção nas Vidas de Plutarco.
 - Doutor JACYNTHO LINS BRANDÃO (Universidade de Belo Horizonte):
Poesia, filosofia e educação em Como se deve ler os poetas.
- 18.30 h — Recepção aos Congressistas no Centro Cultural D. Dinis.
Demonstração de Dança pela Escola Manuel Pereira de Melo
- 21.00 h — Teatro Paulo Quintela
 - Representação do *Epídico* de Plauto pelo Thíasos do I.E.C.

12 de Novembro

- 09.00 h — **Conferências**
 - Doutora MARIA HELENA DE TEVES COSTA UREÑA PRIETO (Universidade de Lisboa):
Democracia — a palavra e o conteúdo, de Heródoto a Plutarco.
 - Doutor RICARDO PIÑERO (Universidade de Salamanca):
La teoria moral del arte em Plutarco.
 - Doutor JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ MARÍN (Universidade de Granada):
Las vidas paralelas del humanista italiano Giannozzo Manetti: Sócrates y Séneca.
- 10.30 h — **Pausa para café**
- 11.00 h — **Conferências**
 - Doutor LUIS A. GARCÍA MORENO (Univ. de Alcalá de Heñares):
Filohelenismo y moderación garantías según Plutarco: de una dominación estable para Roma.
 - Doutor CARMINE AMPOLO (Universidade de Pisa):
La paideia degli eroi fondatori in Plutarco.
- 12.30 h — **Almoço**
- 14.30 h — **Mesa-redonda: Repercussão de Plutarco na Europa.**
Moderador: Doutor AMÉRICO DA COSTA RAMALHO
 - Doutora NAIR DE CASTRO SOARES (Universidade de Coimbra):
Plutarco no humanismo português.
 - Doutor ANÍBAL PINTO DE CASTRO (Universidade de Coimbra):
Presença de Plutarco na cultura portuguesa.
 - Doutora OFÉLIA PAIVA MONTEIRO (Universidade de Coimbra):
Presença de Plutarco na cultura francesa.

- Doutora RITA MARNOTO (Universidade de Coimbra):
Plutarco: o regresso a terras itálicas.
 - Doutora FILOMENA MESQUITA (Universidade de Coimbra):
O Papel da tradução de Thomas North no Plutarco de Shakespeare.
 - Doutor BERNHARD SYLLA (Universidade do Minho):
Presença de Plutarco na cultura alemã.
- 17.30 h — **Sessão de encerramento**
- Doutor Aurélio Pérez Jiménez (Univ. de Málaga):
Presença de Plutarco no Mundo Moderno.

(Página deixada propositadamente em branco)

SESSÃO DE ABERTURA

(Página deixada propositadamente em branco)

Magnífico Reitor da Universidade de Coimbra
Senhor Presidente do Conselho Directivo da Faculdade de
Letras
Senhor Presidente do Conselho Científico da Faculdade de
Letras
Senhora Dra. Eugénia Figueiredo em representação do
Senhor Presidente da Fundação Eng. António de Almeida
Excelentíssimas Autoridades
Senhores Congressistas

É-me grato saudar as autoridades que nos deram a honra da sua presença e os congressistas que, presentes no Congresso Internacional **Plutarco Educador da Europa**, quiseram vir até Coimbra para reflectir sobre Plutarco e os valores que nos legou.

Plutarco exalta, nas *Vidas Paralelas*, os heróis da Hélade e de Roma, verdadeiros paradigmas que sempre exerceram forte fascínio ao longo dos tempos e cujas virtudes convidam à imitação: frugalidade,

simplicidade, honestidade, diligência, temperança, autodomínio, coragem, integridade, justiça, amor à pátria e amor à liberdade.

Este conjunto de qualidades — ora de índole militar, ora de índole mais intelectual — pode ser agrupado em quatro virtudes principais, tanto para as *Vidas* como para os *Moralia*: coragem (*andreia*), inteligência (*phronesis*), justiça (*dikaiosyne*) e autodomínio (*sophrosyne*).

Mas nas *Vidas Paralelas* o herói não é um homem só, é sempre um responsável por outros, um chefe que deve velar pela salvação do exército e do estado. Neste contexto entra a característica doçura grega, «essentiellement une vertu de sociabilité, de tolérance et d'indulgence» (p. 328), como a define J. de Romilly — que no livro *La douceur dans la pensée grecque* (Paris, 1979) faz uma pormenorizada análise dessa qualidade grega, que se aproxima da *clementia* romana, mas que com ela se não confunde, por ser mais ampla. Considera a helenista francesa que os textos atestam com clareza a sua sobrevivência e que, nos fins da literatura grega, com Plutarco, se encontra o apogeu dessa noção de doçura. Presente em todo o lado na obra do filósofo de Queroneia, comanda tudo e aparece como um ideal de vida essencialmente grego que se traduz no próprio vocabulário.

Embora homem integrado no império romano, Plutarco pensa que serve um ideal grego; defende a civilização que, por essência, é grega e que transparece em muitos dos seus heróis: cultura, afabilidade, humanidade, benevolência, sociabilidade — tudo o que se pode exprimir pela palavra *philanthropia*. —, valores que impregnaram profundamente a cultura romana.

Assim as *Vidas* fazem brilhar a *paideia* antiga, propondo como ideal o de um herói instruído, culto (ou seja *pepaideumenos*), e 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.

Plutarco foi um dos autores mais lidos e exaltados no Renascimento, com assinalável influência no movimento das ideias. Leram-no, traduziram-no, citaram-no, louvaram-no Poliziano, Marsilio Ficino, Rabelais, Erasmo, Guillaume Budé, Amyot, Montaigne, João de Barros, Frei Luís de Granada, D. Jerónimo Osório, entre outros.

E Plutarco — considerado por Montaigne o breviário da sua época — não mais deixou de ser um ponto de referência. Por exemplo,

a leitura das suas obras inspirou Shakespeare para a composição das suas grandes tragédias romanas; e levou a geração dos revolucionários franceses de 1789 a admirar as virtudes e liberdades republicanas da Grécia e de Roma e a seguir o exemplo dos seus heróis e governantes. Dou dois exemplos. Brissot de Warville, um líder da Gironda, conta que, no último ano de estudante, o seu desejo de fama e os seus sonhos eram satisfeitos sobretudo na leitura de Plutarco e que ansiava assemelhar-se a Fócion. Mme Rolland confessa que o contacto com Plutarco a tornou republicana e que, em criança e na juventude, as *Vidas Paralelas*, que ela chegava a levar para a igreja em vez do livro de orações, a transportavam para o passado da Grécia e de Roma, a faziam identificar-se com os heróis aí biografados e compartilhar as suas paixões; lamentava mesmo não ter nascido espartana ou romana. Enfim, elegeram os heróis de Plutarco como modelos e pretenderam lavar à prática o ideal de virtude severa que os distinguia. Embora Plutarco, no decurso do séc. XIX, perca a considerável influência que até aí exercera, não deixa de ser uma presença assídua, mesmo nos nossos dias; de modo algum está esquecido.

Os valores que nos legou podem hoje não ter muitos adeptos nem seguidores, mas continuam de grande actualidade e seriam muito úteis, se transpostos para a prática política e social.

Daí decorre naturalmente a ideia de realizar o Congresso **Plutarco Educador da Europa**, projecto logo apoiado pelo Instituto de Estudos Clássicos e pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Pensámos em dois tipos de intervenções: sessões plenárias, preenchidas com conferências a cargo de especialistas convidados pela organização, e sessões de comunicações livres, umas e outras subordinadas à seguinte temática:

- I- Os principais valores expressos nos tratados dos *Moralia*.
- II- Os heróis das *Vidas Paralelas* como paradigmas de *paideia*.
- III- Repercussão de Plutarco na cultura europeia.

Serão analisados os diálogos píticos e abordados assuntos como a nova visão plutarqueana da mulher e do casamento, a educação através da poesia; o humanismo, a doçura, a moderação dos heróis das *Vidas Paralelas* e a sua utilização como paradigmas de *paideia*. Uma mesa-redonda procurará lançar alguma luz sobre a profundidade e vias da influência de Plutarco na cultura europeia. O congresso concluirá com uma conferência de encerramento que chamará a atenção para o

renascer dos estudos de Plutarco na actualidade a para a sua importância no mundo de hoje.

Embora tenhamos consciência de que ficam na penumbra temas, sem dúvida, de grande importância, pensamos, apesar de tudo, que os valores mais relevantes e significativos de Plutarco serão abordados, tanto nas conferências, como nas comunicações livres, e que o Congresso realçará a perenidade de Plutarco e chamará a atenção para a sua importância na formação da cultura europeia.

Um congresso que apresenta vários convidados estrangeiros não seria possível sem os apoios que a Comissão Organizadora obteve de várias entidades e instituições culturais e sem a prestimosa e significativa ajuda que recebeu de docentes, alunos e funcionários, apoios e ajudas que nos sentimos na obrigação de sublinhar.

Em primeiro lugar ao Magnífico Reitor, Doutor Fernando Rebelo, que, além de nos honrar com a sua presença e se dignar presidir a esta sessão de abertura, desde a primeira hora nos apoiou e incentivou. Mas, na nossa gratidão, de modo algum podemos esquecer também, pelo apoio e pelos subsídios que nos concederam, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia; o Conselho Directivo da Faculdade de Letras; e em especial os nomes da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação Eng. António de Almeida — que, na pessoa da Senhora Dra. Maria Eugénia Figueiredo, mais uma vez nos distingue com a sua presença —, sem cujos subsídios não teria sido possível dar corpo ao presente Congresso. Gratos estamos ainda ao Banco Português do Atlântico, à Livraria Minerva.

Ao Thíasos do IEC agradeço a disponibilidade e a pronta anuência em apresentarem o *Epídico* de Plauto para os congressistas. Não esqueço o entusiasmo deste grupo, constituído por assistentes e estudantes que sacrificam horas de lazer e de estudo para darem vida às peças do teatro greco-romano, comprovando, na prática, que essas obras continuam vivas, a despertar o interesse e a atraírem a atenção. Bem hajam!

Por último, *but not the least*, uma palavra gratidão sincera para todos os membros da Comissão Organizadora, mas em especial, pelo seu incansável trabalho no Secretariado, para a Dra. Paula Cristina Barata Dias e para a Dra. Zélia Sampaio. Grato também aos alunos e fun-

cionários do Instituto de Estudos Clássicos que ao Congresso se devotaram com entusiasmo e dedicação.

Aos congressistas a Comissão Organizadora agradece a participação, com uma saudação especial para os conferencistas que, com as suas comunicações, muito contribuirão para o êxito desta realização cultural. A todos expressamos a nossa gratidão pela disponibilidade e apresentamos os nossos cumprimentos, fazendo votos de óptimo aproveitamento e de agradável estadia em Coimbra.

Estou certo de que os trabalhos vão produzir frutos que o tempo sazonará e o futuro há-de colher. Mais do que esperança, é esta a nossa convicção.

José Ribeiro Ferreira

(Página deixada propositadamente em branco)

COMUNICAÇÕES

(Página deixada propositadamente em branco)

Maria Helena da Rocha Pereira

Universidade de Coimbra

OS DIÁLOGOS PÍTICOS DE PLUTARCO

De tempos muito recuados datava certamente a lenda segundo a qual Zeus lançara duas águias em direcções opostas, uma de cada extremo da Terra: o lugar onde se encontrassem marcaria o centro¹. Esse lugar era Delfos, e aí se podia ver ὀμφαλός ou ‘umbigo’ a assinalá-lo. Tempos míticos, em que a terra era imaginada como um enorme disco, longe ainda, portanto, da noção de esfericidade que se supõe ter sido formulada por Parménides. Os poetas continuaram, de resto, a aceitar a história, como se comprova pelo fr. 54 Snell-Maehler de Píndaro² e pela alusão de *Píticas* IV. 6.

É certo que, na primeira metade do séc. VI a.C., Epiménides de Festos a pôs em dúvida e, depois de consultar a Pítia, compôs dois hexâmetros a reafirmar o seu cepticismo:

Omphalos, nem no meio da Terra nem no do mar;
se algo existe, só é visível aos deuses, e oculto aos mortais.

.....
¹ Outros autores diziam cisnes (cf. Plutarco, *A Cessação dos Oráculos* 490 d) ou corvos (Estrabão 9.3).

² Cf. Estrabão 9.3.6 e Pausânias 10.16.3.

Plutarco, que menciona os versos acabados de citar³, narra esta tradição como um mito (μυθολογοῦσιν). Forjada lhe chamara já também, na geração anterior à sua, o geógrafo Estrabão⁴. E, no séc. II, ao descrever o santuário, Pausânias apenas refere o facto de passagem⁵:

Quanto àquilo a que os Délfios chamam *omphalos*, que é feito de mármore branco, dizem eles que se encontra no centro de toda a Terra, e Píndaro, numa ode sua, falou em concordância com eles.

Que a pedra cónica, recoberta de uma malha fina, se encontrava num ponto principal do templo, comprovam-no as duas tragédias conservadas que decorrem parcial ou totalmente nesse lugar sagrado: as *Euménides* de Ésquilo (39-41) e o *Íon* de Eurípides (222-225). Numerosos vasos e moedas mostram os seus contornos; e, de duas cópias antigas, em pedra, uma, de calcário cinzento, encontra-se próximo do Tesouro dos Atenenses, outra, de mármore, feita talvez na época helenística ou romana, guarda-se no Museu de Delfos⁶.

De tudo isto, os arqueólogos e historiadores da religião concluem prosaicamente que talvez o original fosse uma pedra adorada em tempos pré-históricos. Mas aos historiadores da cultura é lícito afirmar que, sob o ponto de vista ético e religioso, era efectivamente em Delfos que se situava o centro do mundo antigo.

Perante esse santuário manteve-se, durante séculos, uma atitude de adesão e de confiança constante, como o comprovam textos sem conta, desde Homero à tragédia grega (com ressalva parcial para Eurípides) e, não o esqueçamos, também os maiores filósofos, como Platão⁷, que, ao delinear, na *República*, a cidade ideal, adjudica a Apolo de Delfos a competência para decidir em matéria religiosa (427b-c):

E, ao fundarmos a cidade, a ninguém mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos estes assuntos, é o intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no *omphalos*, no centro da Terra.

.....
³ Plutarco, *A Cessação dos Oráculos* 490 d-f.

⁴ Estrabão 9.3.

⁵ Pausânias 10. 16.

⁶ Para uma descrição de muitas dessas obras, vide Georges Roux, *Delphes. Son Oracle et ses Dieux* (Paris 1976), p. 130-131 e 223-235.

⁷ A importância do oráculo está também implícita em afirmações de Aristóteles, *Política* 7.12.2 e 8.16.7.

Testemunham-no também a arqueologia, através da grandiosidade das ruínas, e a epigrafia, em centenas de inscrições. E todos estes factos se acumulam ao longo da época arcaica e clássica, e se manifestam quase no limiar da helenística, nos esforços de Filipe da Macedónia para conseguir ser admitido no Conselho Anfictiónico que ali tinha a sede, legitimando desse modo a sua intromissão nos assuntos dos Gregos. Os Romanos, por sua vez, também consultavam o oráculo⁸.

Na época imperial, porém, crescem os detractores daquele lugar que, como escreveu Plutarco, tinha uma glória de mil anos⁹. É certamente para a preservar e a consolidar que o pensador de Queroneia empreende a composição dos seus Diálogos Píticos, de que pelo menos três chegaram até nós¹⁰: *A Cessação dos Oráculos*, *O E de Delfos* e *Os Oráculos da Pítia*.

Acabamos de os enumerar de acordo com a ordem cronológica de composição que geralmente lhes é atribuída. De facto, tudo indica que, durante o longo tempo em que Plutarco foi sacerdote de Delfos, as suas reflexões sobre o deus do santuário e o valor do seu culto foram amadurecendo até atingirem a explicação puramente teológica dada no terceiro. Esta evolução tem paralelo na própria arte da composição, que o autor, admirador confesso de Platão e discípulo da Academia em Atenas, procurava imitar. Assim, os três livros — como, aliás, pelo menos mais uma dúzia dos *Moralia* — são diálogos em que um grupo de amigos discute entre si a problemática em causa. Num deles — *O E de Delfos* — o próprio Plutarco é também interlocutor, o que, como se sabe, representa um desvio da prática do filósofo ateniense. Mas em tudo o mais procura imitar o modelo (de quem cita, a propósito, uma frase da *República*¹¹), incluindo no modo como introduz este último diálogo como a reprodução de uma conversa havida no santuário por ocasião da visita de Nero a Delfos, e conduzida pela autoridade do seu antigo mestre, Amónio, figura que igualmente fora preponderante em *A Cessação dos Oráculos*. Já em *Os Oráculos da Pítia* quem faz as vezes do Sócrates platónico é Téon, que tanto pode ser a figura histórica desse nome (um amigo de Plutarco), como uma máscara do próprio autor. Especialmente importante, sob o ponto de vista que nos ocupa, é a supe-

⁸ Plutarco, *Os Oráculos da Pítia* 399 b-d.

⁹ Plutarco, *Os Oráculos da Pítia* 408 d.

¹⁰ Ao dedicar ao seu amigo Sarapião *O E de Delfos*, o autor anuncia-lhe o envio de “alguns dos seus Diálogos Píticos” (348 e).

¹¹ É a saudação Τέκος ἀγαθῷ πατρός, tirada de Platão, *República* 368 a.

rioridade da técnica de composição evidenciada nesta terceira obra. Parte dela reside na caracterização das figuras: o narrador, Filino, um pitagórico que ataca tanto o Epicurismo como o Estoicismo; o ateniense Sarapião, dedicatário do livro, poeta esotérico que exorta à virtude, defende os oráculos em verso e é muito tradicionalista, em contraste com outro ateniense, Boeto, geómetra epicurista, que é muito céptico e critica a adivinhação; Téon, que formula uma teoria da inspiração profética e aprecia a evolução literária que, do uso da poesia, levava ao da prosa. Tudo isto confere ao diálogo animação e variedade no plano intelectual, reforçada pelo contraste, quase em tom de comédia, das intromissões dos dois guias, que sempre que podem debitam todos os seus conhecimentos, sem nada omitir, ainda que lhes peçam mais brevidade, e insistem em ler as inscrições de todos os monumentos. Mas não é menos eficaz, em ligação directa com este contraste, o carácter deambulatório em que se desenrola a discussão: tal como, em *As Leis* de Platão, os intervenientes caminhavam — com evidente valor simbólico — de Cnossos para o templo da gruta onde nascera Zeus, também aqui o ponto de partida é no Monumento aos Navarcas, prossegue ao longo de toda a Via Sagrada e termina nos degraus do lado sul do templo de Apolo, onde tinha havido um santuário das Musas e água para as libações, nas proximidades do da Terra, primeira profetiza do lugar e primeira deusa do oráculo.

Reconstituir este percurso com base numa descrição tão precisa tem sido o deleite dos arqueólogos, desde que, nos finais do século passado, a Escola Francesa de Atenas principiou a escavar no local. Efectivamente, além do monumento aos Almirantes Lacedemónios, *ex voto* de Lisandro pela vitória de Egospótamos (405 a.C.), passam pelos dois hemicírculos, um com os Reis de Argos, outro com os Epígonos, pela estátua de Hierão, tirano de Siracusa, pelo rochedo da Sibila, próximo do *Bouleuterion*, pelo Tesouro de Corinto com a sua palmeira de bronze, pelo Tesouro dos Acântios e de Brásidas, pelo lugar dos obeliscos de ferro da *hetaira* Rodópis, perto do Grande Altar de Quios, pela estátua de Frine, a amada de Praxíteles, que a imortalizou com o seu cinzel. Aquela honra causa a indignação de Diogeniano, o jovem e erudito visitante que Filino classificara no preâmbulo (394 f) como “amigo do saber e amigo de aprender” (φιλόλογος δὲ καὶ φιλομαθής), por a mesma cidade ter prestado tal homenagem a Rodópis e ter feito perecer Esopo, seu companheiro de escravidão (400f - 401a). Por sua vez, a estátua de Frine sugere uma resposta de Téon a comparar a insignificância

dessa falta menor que era representar uma mulher “que fez do seu encanto físico um uso que não era nobre” com o escândalo de encher o recinto do deus com as primícias e espólio dos saques das guerras entre cidades gregas, conforme o demonstram “as mais que vergonhosas inscrições” colocadas sobre tão belas oferendas, tais como “De Brásidas e os Acântios, proveniente dos Atenienses” ou “Os Atenienses, proveniente dos Coríntios” (40lc - d). Registamos este pensamento com o devido relevo, pela mentalidade que revela, embora não seja essa a primeira vez que foi formulado. O leitor de Platão, por exemplo, lembrar-se-á sem dificuldade que, na *República* 470 c - d, se afirma que “quando os Gregos combatem com os bárbaros, e os bárbaros com os Gregos, estão em guerra, e que são inimigos por natureza, e que a esta inimizade se deve chamar guerra. Ao passo que, quando os Gregos fizerem tal coisa aos Gregos, diremos que são amigos por natureza, que em tal conjuntura a Grécia está doente e em discórdia civil, e a essa inimizade chamaremos sedição”.

De passagem, são também mencionados monumentos e estátuas que já não existiam. Ora o diálogo vai culminar com o renascimento do santuário no reinado do Imperador Adriano, o qual começou em 117 d.C. Note-se que as terríveis depredações operadas aquando da visita de Nero (data dramática de *O E de Delfos*) não são lembradas, mas sabemos-las por outra fonte: é aquele passo famoso de Pausânias (10.7.1), onde se afirma que o santuário foi saqueado vezes sem conta, até pela “universal irreverência de Nero”, que roubou a Apolo quinhentas estátuas de bronze, umas de deuses, outras de homens¹².

Deste modo, com os restauros e embelezamentos de Adriano, o diálogo termina em clave de esperança, sobre o pano de fundo da *Pax Romana*, com estas palavras magníficas, de que traduzimos uma parte, segundo a reconstituição do texto por Robert Flacelière¹³:

Vêde bem com os vossos olhos quantos monumentos foram fundados que anteriormente não existiam, quantos foram reerguidos, daqueles que haviam sido derrubados e destruídos! (...) Eu mesmo me felicito pela parte que nisso tomei, ao zelar e ao tornar-

¹² Plutarco refere-se a alguns desses roubos, por exemplo, em *A Vingança Tardia dos Numes* 553 c-e.

¹³ *Os Oráculos da Pítia* 409 a-c. A lacuna de vinte e cinco letras foi preenchida por R. Flacelière na sua edição de *Les Belles Lettres* (Plutarque, *Oeuvres Morales*, Tome VI. Paris 1974), de acordo com o artigo que o mesmo helenista havia publicado nos *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1971), p. 168-185. A edição Teubneriana de W. Sieveking-Hans Gärtner (Stuttgartiae et Lipsiae 1997) mantém a lacuna e observa que “ὁ καθηγεμών Plutarchus ipse videtur esse”.

-me útil, juntamente com Polícrates e Petraio, na execução destas obras, e felicito aquele que se tornou para nós o timoneiro desta política e que gizou e preparou a maior parte dela, <o Imperador César Adriano>. Mas tal mudança qualitativa e quantitativa não teria sido possível em pouco tempo só pelos cuidados humanos, se não fosse a presença aqui de um deus que superintende no oráculo.

O mesmo helenista refere a confirmação que a publicação das cartas imperiais, feita por A. Plassart em 1971, trouxe à identificação do *καθηγεμών* mencionado no texto, permitindo-lhe incluir na lacuna dos manuscritos o seu nome e títulos: o Imperador César Adriano¹⁴. Quanto à actuação de Plutarco no santuário, uma inscrição aí encontrada confirma a gratidão do Conselho Anfictiónico, que, em conjunto com Queroneia, lhe erigiu um Hermes¹⁵.

O elogio de Apolo, com que termina o texto, e a convicção com que é afirmada a sua presidência do oráculo é tema recorrente nos Diálogos Píticos. Está relacionado com a rejeição de mitos que lhe eram atribuídos e, por outro lado, com a necessidade de o distinguir de outras divindades.

Na primeira categoria se compreende um mito tão divulgado como o da serpente Píton, “monstro selvagem, que fazia muito mal sobre a terra aos homens, quer a eles quer às ovelhas de patas delgadas, pois era um flagelo mortífero”, como se lia na segunda parte do *Hino Homérico a Apolo*, obra geralmente considerada do séc. VI a.C.¹⁶. Uma etimologia popular ligava, já aí, o nome da serpente ao verbo que significa ‘apodrecer’ (πύθω). Em *A Cessação dos Oráculos*, Plutarco refere a história duas vezes: em 417f - 418a, para censurar abertamente os teólogos de Delfos, “por julgarem que houve aqui outrora uma luta do deus com uma serpente, pela posse do oráculo, e consentirem que contem estas coisas os poetas e oradores que entram em competições teatrais”; em passo anterior, o seu racionalismo manifestara-se de forma ainda mais explícita (414a - b):

.....
¹⁴ *Ibidem*, p. 40 e nota 2.

¹⁵ *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3ª ed., 843, nota l.

¹⁶ Andrew M. Miller, *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo* (Leiden 1986) procurou demonstrar que o hino tinha um plano bem estruturado, pertencente a um só autor. Não é, porém, essa a opinião geralmente aceite. Vejam-se, por exemplo, R. Janko, *Homer, Hesiod, and the Hymns* (Cambridge 1982), 112-113, e M. L. West, “The Invention of Homer”, *Classical Quarterly*, 49 (1999) 368-372, e bibliografia aí citada.

Ora este oráculo daqui, que é o mais antigo em data e o mais ilustre pela sua fama, foi durante muito tempo um sítio deserto e inabordável, devido a um perigoso dragão-fêmea. Quem conta esta história não apreende bem o motivo e vê os acontecimentos ao contrário, porquanto foi antes a solidão que atraíu o monstro, e não o monstro que causou a solidão.

Observe-se que a versão racionalizante que acabamos de recordar não é a que hoje professam os historiadores da religião grega. Eles vêem aqui um motivo corrente do conto popular — o do herói que subjuga um monstro temível — e apenas sublinham que o nome da serpente que prevaleceu foi o de Píton, filho da Terra e senhor do lugar, morto pelas setas de Apolo (as terríveis setas que já na *Ilíada* acertavam ao longe) e que ficou como epónimo dos Jogos Píticos, que, de quatro em quatro anos, festejavam essa vitória¹⁷.

Quanto à necessidade de não deixar confundir Apolo com outros deuses, ou seja, à rejeição daquele fenómeno corrente na crença grega a que hoje chamamos sincretismo, o exemplo principal (não único) é o da sua fusão com Hélios, o deus do Sol.

Ora esse sincretismo parece ter principado no séc. V a.C. Como referência mais antiga, W. Burkert cita Ésquilo, *Suplicantes* 212 - 214 (embora prevenindo de que o texto não é seguro) e Fr. 83 Mette¹⁸. Parece-nos difícil aceitar essa associação na tragédia conservada, mas, de qualquer modo, há outro autor do séc. V a.C. que pressupõe a referida identificação: Heródoto (7.37). Porém, que Apolo não pode confundir-se com Hélios é doutrina que Plutarco repete com insistência crescente nos três Diálogos Délficos. Tal doutrina, mencionada de forma que sugere a dúvida em *A Cessação dos Oráculos* 413c, 433d, 434f, é remetida para uma futura discussão por Amónio em 438d. A questão volta em *O E de Delfos* 386b e 393d, como teoria não merecedora de crédito e, finalmente, em *Os Oráculos da Pítia* 400d, quando Diogeniano afirma que o Sol e Apolo são tão diferentes como a Lua do Sol, e acrescenta ainda que o Sol “desvia o espírito, pela percepção sensível, do Ser (ἀπὸ τοῦ ὄντος) para o aparecer (ἐπὶ τὸ φαινόμενον).

Este é um dos mais seguros indícios que R. Flacelière utiliza, na

¹⁷ Cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, p. 230, que por sua vez remete para J. Fontrose, *Python. A Study of the Delphic Myth and Its Origins* (Berkeley 1959).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 233, nota 55.

sua edição, para estabelecer a cronologia relativa dos diálogos¹⁹, de que já falámos. Vale a pena acrescentar que uma das obras de arte helenísticas mais famosas, o Altar de Pérgamo, construído no séc. II a.C. (entre 197 e 139), apresenta, entre os motivos dos relevos dos seus frisos, os dois deuses como entidades distintas: no lado sul, Hélios com a sua quadriga; no lado oriental, Latona com os seus dois filhos, Ártemis e Apolo²⁰.

O deus de Delfos está no centro do pensamento de Plutarco como um deus que, para além de senhor dos oráculos, tem atributos que transparecem dos múltiplos nomes por que é invocado. A demonstração, feita pela autoridade de Amónio em relação a alguns desses, surge quase no começo de *O E de Delfos* (385b) e, embora baseada em etimologias populares, serve sempre para comprovar o princípio defendido por aquele mestre de filosofia, de que o deus “não é menos filósofo do que profeta” (οὐχ ὁ πτον ὁ θεὸς φιλόσοφος ἢ μάντις):

É Pítio (‘inquiridor’) para os que começam a aprender e a inquirir; é Délio (‘esclarecedor’) e Fanaios (‘revelador’) para aqueles para quem já se revela e começa a fazer transparecer algo de verdade; é Isménio (‘sábio’) para os que detêm a ciência; e Lesquenório (‘dialogante’), quando as pessoas se aplicam e sentem gosto em dialogar e filosofar umas com as outras. Uma vez que — continuava ele — a inquirição é o princípio da filosofia, e o espanto e a dificuldade o princípio da inquirição, é natural que a maior parte das questões acerca do deus estejam envoltas em enigmas e anseiem por obter alguma explicação da sua finalidade e um esclarecimento sobre a sua causa.

Todos os comentadores apontam, para este texto, o modelo platónico de *Teeteto* 155d, a que poderia acrescentar-se a conhecida explicação de Aristóteles, *Metafísica* 982b (“Com efeito, foi devido ao facto de se admirarem que os homens, tanto agora como a princípio, começaram a filosofar”).

À reflexão conduzem as diversas singularidades do templo, uma das quais é precisamente a origem do *E* suspenso à entrada, que o diálogo em apreço se propõe esclarecer. A presença desta letra em lugar de

¹⁹ Plutarque, *Moralia*, Tome VI, p. 86.

²⁰ As datas-limite para a construção do altar são as indicadas por R. R. R. Smith, *Hellenistic Sculpture* (London 1991), p. 158-164.

honra é confirmada pela numismática (em moedas do tempo de Adriano, por exemplo), embora não tivesse nunca alcançado a fama das outras inscrições do *pronaos*: “Nada em excesso” (μηδὲν ἄγαν) e “Conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σαυτόν)²¹.

Nada menos de sete explicações são apresentadas pelos intervenientes, a primeira de carácter histórico (em que ninguém acredita), quatro no plano astronómico ou linguístico, outra fundada em razões de ordem matemática, fisiológica e musical. Antes de começar a expor, Amónio, que toma a palavra em último lugar, resume as teorias anteriores e anuncia a sua (391f-392a):

Não é, em minha opinião, nem um número, nem uma ordem de colocação, nem uma conjunção, nem nenhuma das restantes partes da frase, que essa letra significa. É, sim, uma maneira de uma pessoa se dirigir ao deus e de o saudar, que é completa em si e que, ao ser proferida, confere a quem a disse o entendimento do poder divino. É que o deus, a cada um de nós que se aproxima do lugar, dirige-se com a saudação “Conhece-te a ti mesmo”, que não é nada inferior ao “Salve”; e nós, por nossa vez, em resposta ao deus, dizemos “Tu és”, retribuindo-lhe com a única saudação verídica, infalível e adequada a ele, e só a ele, a que declara a sua existência.

A partir daqui, o mestre de Filosofia expõe a sua doutrina sobre a plenitude da existência divina, própria do deus, e a precaridade da participação humana nessa existência. Assente na distinção platónica entre mundo material e mundo espiritual, o desenvolvimento que se segue foi já classificado como “um tratado de teologia transcendente”, em que “Plutarco se esforça por penetrar, analisar e definir a essência mesmo de toda a divindade”, em termos tais que alguns Padres da Igreja o transcrevem, e um deles, Eusébio de Cesareia, considerou que podia servir de comentário a passos da Bíblia, nomeadamente à célebre definição de Iaweh que lembraremos na sua forma latina: *Ego sum qui sum*²². Esta noção concentra-se em 392d:

.....
²¹ Os mais antigos testemunhos acerca da presença destas duas máximas são os de Platão, *Protágoras* 342c - 343b, e *Cármides* 164 d-165 a (que lhes acrescenta ἐγγύη παρά δ’ ἄτη - “onde a caução, logo a desgraça”). Um passo de Pausânias (10.24.1) confirma a existência das máximas, bem como a sua atribuição aos Sete Sábios.

²² A frase é de P. Decharme, *La Critique des Traditions Religieuses*, p. 414, *apud* R. Flacelière, ed., Plutarque, *Oeuvres Morales*, Tome VI, p. 10-11 e nota 2. Dessa edição provêm igualmente os outros dados aqui referidos.

Que é então o Ser (ὄν) que realmente existe? Aquele que é eterno, ingênito e indestrutível, a quem o tempo jamais trará alterações.

Estamos precisamente num dos passos mais interessantes da obra: a definição de ὄν e a definição de tempo.

Anteriormente, Plutarco tinha relacionado o *E* com a sentença γινῶθι σαυτόν. O último parágrafo do diálogo resume toda esta doutrina (394c):

O certo é que, se “Tu és” (*E*) e “Conhece-te a ti mesmo” (γινῶθι σαυτόν) parecem um tanto contraditórios, por outro lado, de certa maneira, harmonizam-se. Aquele proclama, com temor e veneração, a existência do deus para sempre; este recorda aos mortais qual a sua natureza e debilidade.

Muitos outros dados de interesse percorrem este diálogo, alguns dos quais dizem respeito, naturalmente, ao funcionamento do santuário (391d - e) ou à comparação entre Apolo e Diόνισος e às particularidades do culto da cada um (388e - 389c). Além disso, Febo é dado como modelo da dialéctica e instigador da reflexão, o que é exemplificado com a ordem que deu aos habitantes de Delos de duplicarem o tamanho do altar que nessa ilha lhe era consagrado, como modo de levar os Gregos a estudar Geometria — uma vez que era esse um problema da máxima dificuldade, nada menos do que o da reduplicação do cubo²³.

Referimos já, ocasionalmente, o diálogo sobre *A Cessação dos Oráculos*, o mais extenso de todos e provavelmente o mais antigo. Será oportuno agora considerá-lo mais de perto, pois, se o próprio título revela a natureza do assunto — a diminuição das consultas aos oráculos e mesmo a extinção de muitos — a verdade é que contém um tema de não menor importância e actualidade — o esforço para conciliar ciência e religião —, para além de outras questões menores, mas, no entanto, de grande interesse.

A obra principia, como já vimos, pelo mito das duas águias soltas por Zeus para marcarem, com o seu encontro, o centro da Terra. Este mito fornece ao autor o modelo para introduzir o diálogo. É que tam-

.....
²³ O assunto vem também mencionado em *O Daimon de Sócrates* 579 b-d. O problema, que tanto preocupou os géometras gregos, veio a ser solucionado por Arquitas de Tarento. Sobre a questão, vide Oskar Becker, *Das mathematische Denken der Antike* (Göttingen 1957), p. 75-86.

bém em Delfos se encontraram um dia — o dia da data dramática da conversa — dois homens vindos de extremos opostos do mundo, e que sobre eles vão dar notícia: Demétrio de Tarso, um gramático regressado de uma viagem a ilhas próximas da Grã-Bretanha (provavelmente as Scilly), viagem essa ordenada pelo Imperador Romano para efeitos de observação, e Cleômbroto da Lacedemónia, que se aventurara até às margens do Mar Vermelho.

Conta o primeiro que essas ilhas longíquas eram pouco povoadas e isoladas pelo mar e pela distância. Os seus habitantes interpretavam os fenómenos atmosféricos como causados pela disparição de algum ser superior e referiam, além disso, uma estranha lenda, a da permanência de Cronos, prisioneiro do sono e rodeado de *daimones*, numa ilha daquelas paragens (419e - 420a).

O segundo tem também uma estranha narrativa a fazer, pois ousara ir até ao Mar Vermelho para escutar um homem que só era visível uma vez por ano e vivia o resto do tempo em companhia de ninfas nómadas e de *daimones*. Conhecedor de muitas línguas, foi em dialecto dórico que atendeu este Espartano. Os muitos estudos a que se dedicava habilitavam-no a profetizar ante os seus numerosos consulentes, que incluíam secretários de reis, e a ter ideias formadas sobre *daimones*, a quem atribuía o poder de adivinhação. Conhecedor do papel de Delfos e também dos rituais dionisiacos que lá se praticavam, tinha interpretações próprias sobre os mitos de Píton, bem como sobre os de Tifos e dos Titãs. Essencial era distinguir entre deuses e *daimones*, pois são estes últimos que presidem à adivinhação (420e - 421e).

Ambos os viajantes trazem, portanto, o seu contributo para a discussão da diferença entre deuses e *daimones*.

Porém, surpreendidos com esta estranha experiência, os ouvintes reconduzem a conversa à controversa questão da pluralidade dos mundos, que tivera o seu ponto de partida na doutrina de Platão.

No entanto, a discussão em causa tinha sido um motivo importante daquele encontro de homens cultos, que já haviam referido a função dos *daimones* noutros povos — Persas, Trácios, Egípcios ou Frígios — e também entre os Gregos, salientando que, se Homero empregava indiferentemente θεός e δαίμων, a partir de Hesíodo já os seres racionais são de quatro espécies: deuses, *daimones*, heróis e homens (414f - 415b). Não vamos acompanhar o argumento. Retenhamos apenas que, ao isolar a classe dos *daimones* em relação à dos deuses como sendo constituída por seres não-imortais, a origem de muitas

histórias erradamente atribuídas à divindade, entre as quais as da exigência de sacrifícios humanos e as de raptos e exílios de deuses (417c - f), é transferida para essa classe, bem como o oráculo de Delfos, que fica em risco de ser considerado, também ele, obra de *daimones*. Ora, sendo estes de longa duração, mas mortais, no futuro dar-se-ia a desaparecimento das tais instituições, juntamente com as dessas entidades (417c - 418d). É então que o longo desvio sobre as experiências dos recém-chegados, de que já falámos, e outra digressão ainda sobre os cinco sólidos regulares e as categorias do Ser, descritas no *Sofista* e no *Filebo* (423c), bem como a presença do mesmo número nos sentidos, nos dedos, nos planetas (423c - 431a), termina, mediante a intervenção de Demétrio, para lembrar que seria preferível voltar à questão dos oráculos e da migração dos *daimones* (431a - b).

É nessa altura que surge a invocação de causas físicas para explicar a produção de oráculos, com a célebre referência à descoberta casual de um “fluido profético” pelo pastor Coretas, no local onde viria a ficar o *adyton* de Delfos (433c - d). Esse πνεῦμα teria com a alma uma relação parecida com a que existe entre os olhos e a luz (433d). É esta teoria que conduz àquela outra, que já mencionámos, da identificação de Apolo com o Sol. Entretanto tem lugar uma descrição e justificação das práticas délficas que precedem a concessão dos oráculos: a aspersion de uma cabra coroada, para avaliar a disponibilidade do deus, através dos seus movimentos, acto que é racionalmente interpretado, explicando-se que os sacerdotes e os *hosioi* que o praticam sabem que o que lhes interessa avaliar, através da reacção do animal, é se a vítima se encontra ou não no estado de pureza, de saúde e de conservação necessárias ao acto (437a - b). A referência ao local onde se sentam os consulentes, às exalações e aromas que por vezes enchem aquele espaço, à maneira como a Pítia é afectada de diversas formas ao receber o πνεῦμα, e as consequências fatais de uma tentativa outrora feita para obter um oráculo à força (437c - 438b) constituem uma das fontes de informação mais discutidas por helenistas, historiadores da religião e arqueólogos. Entretanto, no diálogo, a conclusão fica suspensa (438d).

E suspensa continua ainda nos nossos dias, não obstante as muitas descobertas arqueológicas feitas desde há mais de um século, a decifração de centenas de inscrições, a aplicação de novos métodos ao estudo deste estranho e duradouro fenómeno, que desde cedo estendeu a sua influência não só a toda a Grécia e Itália do Sul, como à Ásia Menor (história de Creso da Lídia).

Em verso ou em prosa (e em *Os Oráculos da Pítia* discute-se expressamente a questão e conclui-se que o modo de formulação se relacionava com a importância das consultas), metrificados ou não pelos profissionais que pululavam nas proximidades do santuário, são muito numerosos os oráculos referidos em obras literárias. Em livro publicado em 1978²⁴, após quatro décadas de investigação, Joseph Fontenrose reuniu todos os dados então disponíveis, analisou-os e formou um catálogo de mais de 600 respostas da Pítia, que dividiu em históricas, quase-históricas, lendárias e fictícias. Entre as não-autênticas faz figurar todas as que teriam sido proferidas entre 750 e 450 a.C., o que significa que as riquíssimas informações de Heródoto, para já não falar das dos grandes trágicos, ficam eliminadas. De resto, o único autor grego que lhe merece confiança é precisamente Plutarco. No entanto, se este ainda fala de quatro factores que causam o *enthousiasmos* da Pítia (sopros, potências, fumigações e vapores) em *A Cessação dos Oráculos* (457c - e), que acabámos de ver, já em *Os Oráculos da Pítia* (404f) parece corrigir-se, ao atribuir à profetisa duas emoções distintas — a inspiração e a natureza.

Por outro lado, a existência de vapores é considerada uma invenção helenística desde Wilamowitz. Além disso, os arqueólogos, que examinaram o sub-solo do templo até à rocha viva, declararam que o *χάσμα γῆς* de onde eles proviriam nunca poderia ter existido, dada a natureza do terreno, pelo que o referido *χάσμα* não seria uma falha geológica, mas uma abertura no solo, delimitada por um reboco de pedra aparelhada, que comunicava com uma cavidade subterrânea — o *adyton* no sentido restrito, sobre o qual se encontrava a trípole sagrada, onde a Pítia se sentava²⁵. Que os seus oráculos não eram gritos inarticulados, como na célebre descrição de Lucano, *Farsália* 141-197, mas falas claras e coerentes, é ponto sobre o qual os melhores especialistas hoje estão de acordo.

As tentativas de elucidação do *enthousiasmos* da Pítia e da autenticidade das suas respostas não têm passado imunes às novas correntes exegéticas. Para já não falar da explicação psicanalítica, como a de Giulia Sissa²⁶, ou da interpretação feminista, que supõe que o facto de a possessão se verificar quase sempre em mulheres lhes permitiria um

.....
²⁴ *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations* (Berkeley 1978).

²⁵ Cf. G. Roux, *Delphes. Son Oracles et ses Dieux* (Paris 1976).

²⁶ *Apud* Lisa Maurizio, "Anthropology and Spirit Possession: a Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi", *Journal of Hellenic Studies* 115 (1995) 65-86. A referência é da p. 71.

comportamento diferente e também o acesso a posições que uma sociedade patriarcal lhes negava, há ainda a considerar a variedade de definições formuladas pelos antropólogos sobre o que seja a possessão de espíritos. Neste âmbito, merecem especial referência os trabalhos de antropologia cultural relativos à adivinhação empreendidos por Whittaker em África, embora as suas conclusões não tenham ajudado a compreender melhor o que se passava em Delfos²⁷.

Também a onda da oralidade, que já está a atingir o refluxo na área dos Estudos Homéricos, alcançou, nos últimos anos, o oráculo principal do mundo antigo. É o caso do aliás interessante artigo de Lisa Maurizio, publicado no final de 1997, que depois de estudar as estruturas narrativas de exemplos transmitidos principalmente por Heródoto, Plutarco e Pausânias, procura demonstrar que “o nosso registo escrito de oráculos délficos se situa no terreno de um longo processo de execuções orais, como os Poemas Homéricos, e que, em consequência disso, os oráculos délficos, tal como os Poemas Homéricos, não são redutíveis a análises que procurem determinar a sua autenticidade à maneira de Parke e Wormell e de Fontenrose”, porque, continua, “tal como o reconhecimento de que os Poemas Homéricos foram compostos oralmente sugeriu uma grande variedade de novas questões, instrumentos e técnicas para a interpretação dessas obras, a análise das dimensões orais da tradição délfica sugerirá como os oráculos e narrativas oraculares podem ou não ser analisados de uma forma produtiva pelos especialistas modernos”²⁸.

Aqui, não só o modelo invocado deixou de oferecer uma base sólida de comparação, conforme já observámos, como a própria autora recorda exemplos que não deixam dúvidas sobre a literacia das respostas: é o caso do oráculo das muralhas de madeira, recebido pelos enviados de Atenas antes da batalha de Salamina²⁹, e não menos do teste que Creso fez a diversos oráculos, mandando aos seus servidores que lhe trouxessem escritas as respostas que obtivessem, do que resultou, como se sabe, o reconhecimento da superior capacidade divinatória de Delfos³⁰.

Estas últimas tendências, sumariamente referidas, não invalidam,

²⁷ *Apud* Lisa Maurizio, artigo citado na nota anterior, p. 72.

²⁸ “Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence”, *Classical Antiquity* 16 (1997) 308-334. A citação é da p. 312.

²⁹ Heródoto 7.142.

³⁰ Heródoto 1.48.

a nosso ver, a explicação psicológica encontrada por E. R. Dodds nos meados deste século: a execução de todo um ritual — abluções na Fonte Castália, beber água na Fonte Cassótis, contacto com a árvore sagrada que crescia dentro do templo de Apolo, segurando um ramo de louro, ou fazendo fumigações com as suas folhas, sentar-se na trípode sagrada, ou seja, ocupar o lugar do deus — tudo isto favorecia a entrada em transe daquela mulher que apenas tinha de ser casta e de família honesta, embora pobre — transe esse que seria semelhante ao transe mediúnico de hoje, induzido por auto-sugestão³¹.

Mesmo assim, muito fica por explicar, embora se saiba que por vezes a Pítia podia ter conhecimento prévio das perguntas que lhe iam ser feitas, e seja de admitir que havia situações similares que lhe permitiam adquirir uma certa experiência. Não esqueçamos que Apolo, o deus de que ela era intérprete, se tornara o símbolo da sabedoria, da justiça, das purificações. Na parte final de *O E de Delfos*, Plutarco não afirma, mas sugere, que é nele e só nele que reside a verdadeira essência do divino. E em *A Cessação dos Oráculos* (435d) põe na boca do seu mestre Amónio esta significativa afirmação:

Ao considerar de quantos benefícios este oráculo que aqui está foi causa para os Gregos, tanto em situações de guerra como de fundação de cidades, de pestes ou de privação de bens agrícolas, acho que é tremendo não se atribuir a sua origem e princípio a um deus, a uma visão, mas sim à fortuna e ao acaso.

Expressa com um comedimento e uma contenção caracteristicamente gregos, esta síntese faz pensar. Fazer pensar, ao nível da experiência, subindo até ao da filosofia, e daí à teologia, é precisamente esse o grande mérito de Plutarco ao falar da religião de Delfos, que conhecia como talvez ninguém mais.

.....

³¹ *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951), p.73.

(Página deixada propositadamente em branco)

José A. Segurado Campos

Universidade de Lisboa

A "CARTA DE GUIA DE CASADOS" PLUTARQUIANA

Na imensa obra de Plutarco, no conjunto dos opúsculos que em bloco são pelos editores designados com o termo latino *Moralia*, podem encontrar-se textos sobre as mais variadas temáticas, desde a religião egípcia à explicação das manchas na face da Lua, de ensaios sobre a educação da juventude a outros de crítica literária, de textos de conteúdo filosófico a colectâneas de ditos de homens e mulheres célebres, etc. Entre esses ensaios, de cariz mais teórico ou de motivação mais prática, alguns existem que tomam como tema central o amor e o matrimónio. Com base nesta parte da produção literária plutarquiiana, o escritor de Queroneia é louvado como defensor, ou representante, de uma nova maneira de encarar o casamento, original na sociedade e na cultura gregas, reflexo de uma nova moral social pelo menos no que respeita a esta instituição.

É em especial do seu “diálogo sobre o amor” (ἔρωτικός) que se costuma deduzir a inovadora posição de Plutarco em relação aos problemas do amor e da instituição matrimonial. É inegável que neste importante texto Plutarco, de facto, não só contesta alguns valores tradicionais da cultura grega como, correlativamente, defende posições contrárias a esses valores.

Pelo que diz respeito aos valores contestados podemos referir por

exemplo a negação do lugar predominante atribuído desde tempos longínquos à pederastia como forma suprema de amor, bem como às justificações que a tradição dava dessa prática. Que o amor homossexual masculino era a forma mais considerada de relações amorosas no mundo grego – a ponto de esse tipo de relação ter vindo a ser designado correntemente pela expressão “amor grego” – mostra-o quer a associação ao mais significativo herói da epopeia homérica, Aquiles, quer a sublimação filosófica na obra de Platão. Quanto à justificação, ela é feita a partir da utilização de argumentos desprestigiantes para a mulher. Por um lado, mesmo quando se admite que esta tem *em si* as mesmas capacidades intelectuais do que o homem, tais capacidades existem em grau inferior, como se vê em Platão ao perguntar: “*conheces porventura alguma ocupação habitual dos seres humanos em que o sexo masculino não seja notoriamente superior ao sexo feminino?*”¹ Por isso é que, segundo Péricles (ou Tucídides servindo-se de Péricles como porta-voz!), o melhor elogio que se pode fazer de uma mulher é não ter nada que dizer dela, nem de bem nem de mal: “*e se for preciso eu dizer alguma coisa sobre as virtudes daquelas mulheres que ficaram viúvas, em apenas duas palavras poderei fazê-lo, já que a sua maior glória reside em não ficarem abaixo da sua própria natureza, e o seu maior mérito está em que os homens não tenham que dizer delas nem bem nem mal!*”²

É ponto corrente na antiguidade que a função predominante da mulher na sociedade não é outra senão a de assegurar a continuidade da espécie: ter filhos, é essa a sua tarefa, a sua missão, do que resulta que, para o Estado, a mulher só é importante na medida em que é capaz de assegurar a reprodução. Caso seja incapaz de tal função o seu repúdio pelo marido é perfeitamente justificado. Heródoto, por exemplo, narra o caso de um homem a quem as autoridades de Esparta ordenaram que repudiasse a esposa por esta ser incapaz de lhe dar filhos: “*Repudia a tua actual mulher, já que ela não te dá filhos, e casa com outra. Se assim procederes ficarás nas boas graças dos cidadãos de Esparta*”³. Também em Roma a ausência de filhos era motivo suficiente para o repúdio da mulher. O jurista Sêrvio Sulpício Rufo recorda o caso de *Sp. Caruilus [...]*,

¹ Platão, *Rep.*, 455 c: Οἴσθ' ἄν τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν;

² Tucídides, II, 45: εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικειᾶς τι ἀρετῆς, ὅσαι νῦν ἐν χηρείᾳ ἔσονται, μνησθῆναι, βραχεῖα παραινέσει ἅπαν σημανῶ. τῆς γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χεῖροσι γενέθαι ἡμῖν μεγάλη ἢ δόξα καὶ ἡς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς περὶ ἧ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ἦ.

³ Heródoto, V, 39: σύ νυν τὴν μὲν ἔχεις γυναῖκα, ἐπέιτε τοι οὐ τίκτει, ἔξεο, ἄλλην δὲ γῆμον· καὶ ποιέων ταῦτα Σπαρτιήτησι ἀδήσεις.

uir nobilis, (o qual) *diuortium cum uxore fecit, quia liberi ex ea corporis uitio non gignerentur...* “divorciou-se da mulher porque esta, por deficiência física, era incapaz de ter filhos”⁴. Num registo distinto, satírico desta vez, são conhecidos os fragmentos em que Lucílio recorda um discurso célebre de Quinto Cecílio Metelo Macedónico, censor em 131 a.C., em que este propôs no Senado uma lei que obrigasse todos os homens (entenda-se, da nobreza) a casar e a ter filhos. Nas palavras da personagem de Lucílio, decerto um adversário da proposta, apenas o desejo e a necessidade de ter filhos leva o homem romano a sujeitar-se ao flagelo que é casar e constituir família: *homines ipsi hanc sibi molestiam ultro atque aerumnam offerunt, ducunt uxores, producunt, quibus haec faciant, liberos*⁵. Por outro lado a contestação do amor conjugal e a consequente preferência dada ao “amor grego” é justificada pela função filosófico-pedagógica que a este era atribuída. Nas palavras de Protógenes, personagem do “diálogo sobre o amor” a quem Plutarco confia a tarefa de defender a pederastia, este tipo de amor consiste em “tomar conta de uma alma nobre e ainda jovem e conduzi-la até à virtude pela via da amizade”⁶. Ou seja, na ideia dos seus defensores, tal amor tinha a sua finalidade, não na satisfação da mera ἡδονή física, mas sim na conquista da ἀρετή através da prática da φιλία. Ora a φιλία apenas era possível entre homens, pelo que a mulher, incapaz desse sentimento, deveria ficar confinada à relação com vista à reprodução, excluída, portanto, do verdadeiro amor. Para Plutarco, contudo, ao contrário do que afirmava Protógenes, não só a mulher é tão capaz de φιλία como o homem, como a defesa da pederastia não passa de um discurso falacioso, que esconde sob nobres palavras a sua real intenção: πρόφασις οὖν φιλία καὶ ἀρετή “a amizade e a virtude não são mais do que um pretexto”⁷.

Contestando assim estas posições tradicionais da cultura grega Plutarco não podia deixar de afirmar valores opostos aos precedentes. Deste modo, enquanto Protógenes defende o «amor grego» como a suprema forma de relação amorosa, Plutarco pronuncia-se com entusiasmo pela incontestável superioridade do amor conjugal, ao declarar “o casamento, a união do homem e da mulher como uma relação tão sagra-

⁴ F. P. Bremer, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, Lipsiae, Teubner, 1896 (repr. 1985), I, p. 228 (= Aulo Gélío, IV, 3, 2).

⁵ Lucílio, 678-9 Marx.

⁶ Plutarco, ἔρωτικός, 750 D.

⁷ Id., *ibid.*, 752 A.

da como nenhuma outra existiu jamais nem existe ainda hoje”⁸. E isto porque, dada a igualdade entre o homem e a mulher, esta é, tanto como aquele, capaz de aceder aos valores da filosofia, igualmente capaz de atingir a ἀρετή e de contribuir para a construção da φιλία. Nas palavras de Plutarco, “é absurdo afirmar que as mulheres são incapazes de participar da virtude (ἀρετή). E para quê mencionar a sua sensatez e inteligência, a sua fidelidade e rectidão, quando tantas tem havido que em nada são inferiores aos homens em valor, em coragem, em grandeza de alma? Se nada encontramos que mereça censura nas outras qualidades da natureza feminina, considerar que apenas em relação à amizade (φιλία) se deve admitir a existência de incompatibilidade é uma afirmação destituída de sentido”⁹.

Além do mencionado “dialogo sobre o amor” este “humanismo conjugal” de Plutarco, chamemos-lhe assim, é sensível na forma como o escritor aplica ao seu caso pessoal toda uma série de tópicos tradicionais num género literário com tradição assente nos mundos grego e romano como a chamada “consolação” (παραμυθητικός λόγος *consolatio*), de que são exemplares bem conhecidos as três “consolações” da autoria de Séneca-o-Filósofo, conservadas na íntegra, ou a perdida Consolação que Cícero escreveu para si mesmo aquando da morte da filha Túlia. Por ocasião do falecimento de uma sua filha ainda criança, Plutarco, então ausente de casa, escreve à mulher uma carta em que utiliza em causa própria os argumentos que entende mais adequados a “consolá-la” pela perda da filha. Se a argumentação em si não oferece grande originalidade, merece no entanto ser sublinhada a serenidade filosófica com que Plutarco escreve, a ternura como que se dirige à esposa, a simpatia humana com que se serve dos tópicos tradicionais do género, de modo a fazer o texto ultrapassar o frio e distante registo de mero exercício retórico.

Dentro da mesma linha de pensamento (e abstraindo da ocorrência de observações pertinentes a respeito do casamento que possam ocorrer, e ocorrem, em múltiplas outras obras do autor), refira-se ainda um pequeno tratado que dá pelo título grego de Γαμικὰ παραγγέλματα,

.....

⁸ Id. *ibid.*, 750 C: ... γάμον καὶ σύνοδον ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἧς οὐ γέγονεν οὐδ’ ἔστιν ἱερωτέρα κατάζευξις.

⁹ Id., *ibid.*, 769 C: ἄτοπον οὖν τὸ γυναιξὶ ἀρετῆς φάναι μηδαμῆ μετεῖναι· τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ σωφροσύνης καὶ συνέσεως αὐτῶν, ἔτι δὲ πίστεως καὶ δικαιοσύνης, ὅπου καὶ τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ θαρραλέον καὶ τὸ μεγαλόψυχον ἐν πολλαῖς ἐπιφανέσιν γέγονε; πρὸς δὲ τὰ ἄλλα καλὴν τὴν φύσιν αὐτῶν μὴ ψέγοντας εἰς μόνην φιλίαν ἀνάρμοστον ἀποφαίνειν, παντάπασιν δεινόν.

ou, na versão latina habitual, *Coniugalia praecepta*, expressões que poderíamos traduzir simplesmente por “conselhos conjugais”, ou “conselhos sobre a vida conjugal”.

O que é na realidade este texto?

É, nas palavras do autor, um discurso – λόγος – oferecido por Plutarco aos seus jovens discípulos Poliano e Eurídice no momento em que estes, após a realização das cerimónias religiosas, se preparam para consumir o casamento. Essa será a ocasião apropriada para ministrar aos noivos toda uma série de conselhos – παραγγέλματα – susceptíveis de tornar agradável uma forma de união que por vezes oferece momentos pouco gratos no início. Pelo facto de o propósito de Plutarco ser o de aflorar diversos aspectos da união matrimonial, desde os sentimentais aos sociológicos, das questões económicas às meramente comportamentais e psicológicas, e como homenagem à constituição de um género de que a nossa literatura oferece um dos mais curiosos exemplares, gostaria de pedir emprestado a D. Francisco Manuel para este texto plutarquiano o título português de “Carta de guia de casados”: nas suas observações de fidalgo viajado, perspicaz e atento ao que via, mais do que nas suas leituras dos “*Sénecas, Aristóteles, Plutarcos e Platões*”, faz D. Francisco residir o fundamento do seu conselho; Plutarco baseia o seu igualmente na experiência, tanto da vida como da cultura filosófica que foi a sua. Mas um e outro têm um propósito semelhante: conseguir para os seus destinatários o melhor sucesso na vida matrimonial através de conselhos inspirados num certo cinismo desenganado de homem do mundo no caso do Português, numa razoável serenidade filosófica e numa vida tranquila e feliz, até do ponto de vista conjugal, no caso do Grego.

Logo de início Plutarco propõe-se situar o discurso no terreno filosófico, ao declarar: “*embora sejam muitos e importantes os assuntos susceptíveis de serem debatidos em filosofia, o tema do matrimónio não é inferior em interesse a nenhum outro, pois o tratamento filosófico da questão proporciona àqueles que se vão iniciar na vida matrimonial a ternura e gentileza indispensáveis para a vida em comum*”¹⁰. E prossegue de imediato acrescentando que o presente texto não faz mais do que sumariar o essencial dos ensinamentos que os dois jovens receberam do mestre, Plutarco, quando este lhes ensinava filosofia “*aquelas matérias de que muitas vezes ouvistes falar quando comigo estudáveis filosofia;*

.....
¹⁰ *Coniug(alia) praec(epta)*, 138 C.

*agora, sumariadas sob a forma de uns quantos pequenos símiles, vou-vou-las fornecer, como oferta minha para ambos, para que assim as possais facilmente reter na memória»*¹¹.

Em princípio, portanto, estamos perante um texto orientado para o aconselhamento prático sobre um determinado tipo de situação, mas que se enquadra dentro de uma tradição que encara a vida matrimonial a partir de um prisma filosófico, não tanto de uma filosofia puramente especulativa, teórica, mas sobretudo dentro daquela orientação a que poderemos chamar de «filosofia popular», de parenética, para usar a terminologia preferida dos estóicos. É entre os seguidores desta escola que nos é possível encontrar ensaios em que o tema “casamento” constitui o problema debatido. Na obra de Crisipo deparáramos com pelo menos três textos que caberiam dentro desta temática: um tratado *περὶ ἔρωτος* “sobre o amor”, um outro “sobre a amizade” *περὶ φιλίας*, e ainda um conjunto de *ἔρωτικαὶ ἐπιστολαί*, de que apenas resta um fragmento, insuficiente para a partir dele se poder fazer ideia do conteúdo exacto da obra. Cleantes, o antecessor de Crisipo à frente da Escola, parece ter dado mais atenção ao tema do amor e do casamento, a julgar pelos títulos conservados de duas obras de sua autoria, uma “sobre o amor” (*περὶ ἔρωτος*), outra sobre o ritual do matrimónio (*περὶ ὑμεναίου*). Também alguns dos estóicos ditos “menores” escreveram sobre o assunto: Perseu, discípulo de Zenão, e como este natural de Κίτιον, em Chipre, autor de um ensaio “sobre o casamento” (*περὶ γάμου*) e, sobretudo, Antípatro de Tarso, um dos escolarcas sucessores de Crisipo, a quem a tradição atribui um escrito importante “sobre o casamento” (*περὶ γάμου*), que deixou marcas visíveis no texto de Plutarco. Já do período chamado “estoicismo recente” mencione-se ainda o nome de Musónio Rufo, que discutiu nos seus escritos problemas como “*se as raparigas devem receber uma educação idêntica à dos rapazes*” ou se é “*lícito que as mulheres se dediquem à filosofia*”¹². Isto sem falar, naturalmente, de todas as observações dispersas sobre a questão que Plutarco poderia ter encontrado nas suas leituras de pensadores como Platão e Aristóteles, ou de autores romanos como Cícero.

No entanto, desde logo é visível mesmo a uma leitura superficial que, embora Plutarco diga que o seu texto é um *λόγος*, e apesar de se poder inserir numa tradição viva entre os pensadores do “Pórtico”, não

¹¹ *Ibidem*.

¹² V. Pauly-Wissowa, R.E., art. *Plutarchos*, col. 792.

parece possível reconduzir o ensaio plutarquiano à forma de um discurso estruturado segundo um plano definido e rigoroso. Como o próprio autor declara aos seus destinatários, os *Coniugalia praecepta* são de facto uma sùmula – κεφάλαια - dos ensinamentos que Plutarco nas suas lições ministrou aos dois jovens agora casados, mas sob a forma de βραχῆαι ὁμοιότητες, isto é, de pequenas histórias, de símiles concisos, com muita frequência obedecendo ao esquema tradicional do símile épico tipo ὡσπερ => οὕτω => “tal como X. ... assim também Y”; de cada um desses símiles podem Poliano e Eurídice extrair uma “lição” aproveitável para a sua futura vida em comum.

Que essas “histórias”, em número de 48, não se encontram dispostas segundo uma ordem clara é observação que resulta de alguns exemplos. Um dos tópicos que Plutarco refere com mais insistência como indispensável à vida matrimonial é a orientação dos esposos para a ἀρετή, para a “virtude”, sem a qual não é possível a vida em comum. Ora este tópico ocorre disperso pelo texto, sem uma distribuição pelas 48 ὁμοιότητες que indicie um plano lógico preconcebido para a sua ocorrência: na secção 4 afirma-se que uma união só é válida se assentar nos valores do carácter e da razão de preferência às qualidades de ordem física; aparece implícito na pequena secção 21 em que são postas em confronto as ligações Helena-Páris e Penélope-Ulisses, com a evidente superioridade da segunda, baseada, ao contrário da primeira, na sensatez e na decência. De forma explícita ou implícita observa-se ainda em 22, 23, 24, 27 e 29, e outras mais, o que revela uma distribuição do tema que nos parece aleatória.

A ἀρετή concretizada sob a forma de αἰδώς, neste contexto com o valor predominante de “respeito, pelos outros e por si mesmo”, tem também uma distribuição que não parece obedecer a nenhum propósito determinado, já que predomina, ou é aludida, em 10, 13, 18, 26, 29, 31, 32 e 46. Nestes casos a αἰδώς a que se refere Plutarco é aquela que deve caracterizar a mulher; uma referência à αἰδώς recíproca de homem e mulher ocorre na secção 13 (proibição de “cenas” em público, quer se trate de manifestações de ternura quer, pelo contrário, de recriminações entre marido e mulher), e somente na secção 47 se faz uma menção explícita da necessidade de os velhos se comportarem de forma a merecerem o respeito dos mais novos, bem como da obrigação que o homem casado tem de respeitar acima de qualquer outra pessoa a sua própria mulher.

O substrato filosófico subjacente ao texto coincide em larga medi-

da com as posições filosóficas dos estóicos. A ideia defendida por Plutarco de que a mulher, tal como o homem, pode e deve ter acesso à filosofia porquanto as naturezas de um e de outra são idênticas, encontramos-la entre os fragmentos atribuíveis a Crisipo, onde se pode ler: “*estamos todos de acordo em que é a mesma a natureza de ambos os sexos, e idêntica a ἀρετή de cada um; no que respeita, portanto, à natureza humana não se pode dizer que a da mulher e a do homem sejam diferentes, mas sim uma e a mesma, e conseqüentemente também idêntica é a sua ἀρετή*”¹³. E logo a seguir o mesmo autor conclui: “*logo as mulheres devem praticar a filosofia exactamente como os homens*”¹⁴. Posição idêntica defende o “estóico recente” Musónio Rufo.

Inclusive por uma questão de utilidade prática o casamento é desejável, mesmo para o sábio. Se Zenão, o fundador da escola, οὐδεπώποτε γυναικὶ ἐχρήσατο, παιδικῶς δ’ αἰεὶ¹⁵, já Antípatro de Tarso declara que “*uma esposa parece ser, de todos os fardos, um dos mais agradáveis e o mais fácil de suportar*”, porquanto aquele homem que “*arranja uma esposa, obtém facilmente tudo o que de mais útil e precioso pode encontrar na vida; assim é que em vez de dois olhos tem a possibilidade de dispor de quatro, e em vez das suas duas mãos pode recorrer a quatro, podendo assim realizar com maior facilidade e perfeição o trabalho que a elas pertence*”¹⁶. Mais importante do que este critério meramente utilitário, o mesmo Antípatro afirma com energia que “*o homem que nunca teve a experiência de ter a seu lado uma esposa e filhos não tem a noção do que seja a mais autêntica e nobre forma de estima recíproca*”¹⁷. Que este texto preciso de Antípatro de Tarso deve ter estado presente ao espírito de Plutarco ao compor os seus *praecepta* parece poder concluir-se do facto de o nosso autor ter usado, para exprimir com nitidez o que entende ser o carácter próprio da união entre o homem e a mulher, uma ὁμοιότης, um símile, que coincide com aquele que Antípatro emprega para distinguir a φιλία conjugal de qualquer outra. Antípatro escreveu, na sequência da frase acabada de citar, que “*as outras amizades ou afectos assemelham-se aos enxertos entre plantas, que apenas ficam justapostas uma à outra sem realmente se misturarem, enquanto que o afecto*

¹³ SVF (= *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, Leipzig, Teubner, 1964 (repr.), III, p. 59, fr. 254.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ SVF, I, p. 58, fr. 247.

¹⁶ SVF, III, p. 256, fr. 63., l. 16-24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 255, fr. 63, l. 11-12.

entre um homem e uma mulher é antes como uma mistura total, à maneira do vinho que, combinado com a água, forma uma mistura absolutamente indissociável"¹⁸. Plutarco aproveita a mesma ideia ao dizer: "se é verdade, como dizem os físicos, que dois líquidos combinados um com o outro formam uma mistura indissociável, então também entre os esposos deve haver uma total comunhão de corpos e de bens, de amigos e de familiares"¹⁹.

Mas para além do substrato filosófico que se pode detectar neste texto plutarquiiano, o qual de resto não parece ir muito mais longe do que a afirmação de um certo número de ideias gerais, quase τόποι do discurso filosófico, existe uma outra estrutura que me parece poder detectar-se por detrás destas 48 analogias que constituem os *coniugalia praecepta*. Refiro-me à estrutura jurídica dos casamentos gregos, em especial às fórmulas contratuais que se encontram nos papiros egípcios da época alexandrina – época com a qual, em larga medida, coincide aquela em que Plutarco viveu e trabalhou.

Esses contratos, que se situam temporalmente entre o séc. IV a.C. e os primeiros séculos da época bizantina, apesar do grande lapso de tempo que separa os documentos mais antigos dos de data mais recente, apresentam uma estrutura formular perfeitamente definida, idêntica nas suas linhas gerais apesar de inevitáveis divergências de pormenor.

Antes de mais, uma questão terminológica. Nesta classe de documentos, cuja natureza implica o uso de uma forma de linguagem técnica em que deve predominar a ausência de ambiguidades, um pormenor salta de imediato à vista: o facto de os termos técnicos relativos ao casamento, à vida matrimonial, se caracterizarem por uma grande abundância de formas compostas, nominais ou verbais, em que entra como elemento fundamental a preposição/prefixo σύν. Assim, por exemplo, como termos técnicos usados nos contratos para designar o "casamento", sem excluir evidentemente o termo corrente para o efeito, γάμος, encontramos συν-οικίσιον, ou συν-οικισία, literalmente "constituição de uma habitação comum"; para transmitir a ideia de "casar" ocorrem duas expressões perifrásticas bastante curiosas, συνελθύναι πρὸς γάμου κοινωνίαν, lit. "reunirem-se (sc. um homem e uma mulher) com vista à comunidade do casamento", ou συνελθύναι ἀλλήλοις πρὸς γάμον, lit. "reunirem-se (sc. um homem e uma mulher) com vista ao casamento".

.....
¹⁸ *Ibid.*, l. 11-16.

¹⁹ *Coniug. praec.*, 142 F-143 A.

Por sua vez, para a ideia de “estar casado” ocorre o verbo συν-οικέω, lit. “habitar a mesma casa”; para “administrar a casa” o verbo usado é συν-άρχω. Quanto ao acordo de casamento pode ser designado por τοῦ γάμου συγ-χώρησις (à letra, “reunião no mesmo lugar”, donde “consentimento”, “acordo”), συγ-γραφή συν-οικισίας (“escritura de coabi-tação”, “acordo de casamento”). Neste último caso também pode aparecer a expressão ὁμολογία γάμου, em que, embora não figure o elemento σύν-“com, juntamente”, ocorre um outro elemento de valor semântico muito aproximado neste contexto: ὁμο- “semelhante”, pelo que ὁμολογία γάμου e συγχώρησις τοῦ γάμου são expressões rigorosamente sinónimas, enquanto συγγραφή põe em relevo a ideia de que o contrato está reduzido a escrito.

Sucede que das 48 secções em que os *coniugalia praecepta* se subdividem, várias, de que darei apenas uma pequena exemplificação, parecem ser como que glosas da ideia transmitida pela preposição σύν ou pelo elemento radical ὁμο-.

Assim, logo na terceira secção, Plutarco procura mostrar que há diversas formas possíveis de se realizar uma combinação de elementos: “*aqueles utensílios que são feitos de peças ajustadas umas às outras* (τὰ συν-αρμοσθέντα) *qualquer acidente que aconteça com toda a facilidade as desagrega, mas aqueles que, com o tempo, vêem esse ajustamento tornar-se num encaixe firme* (σύμ-πηξις) *muito dificilmente o fogo e o ferro os desmanchariam*”²⁰. Ambas as formas comportam a mesma ideia (transmitida pelo prefixo σύν) de junção, mas é evidente que há junções que não têm o mesmo grau de solidez que outras: o jovem casal que tire as ilações pertinentes da ὁμοιότης que Plutarco lhes propõe.

Na secção 14, ao defender que num matrimónio o essencial é o carácter das pessoas e não os atavios exteriores, eis o conselho de Plutarco: “*tal como um espelho adornado de ouro e pedras preciosas não serve para nada se não mostrar uma imagem semelhante* (à da pessoa: ὁμοίαν μορφήν), *assim também de nada interessa uma mulher muito rica, mas que não leve uma vida conforme com a do marido* (τὸν βίον ὁμοιον τῷ ἀνδρί) *e um carácter concorde* (σύμ-φονον τὸ ἦθος)»²¹. Em 20 considera imprescindível que a mulher se interesse pelos problemas do marido e este pelos da mulher (τὴν γυναῖκα τοῖς τοῦ ἀνδρὸς συμ-παθεῖν

²⁰ *Coniug. praec.*, 138 F.

²¹ *Coniug. praec.*, 139 F.

καλόν, καὶ τὸν ἄνδρα τοῖς τῆς γυναικός) ²². Em 34 volta a glosar o tópicos das várias formas possíveis de junção (ocasião para empregar o símile de Antípatro sobre a mistura dos líquidos), afirma que o casamento é uma união íntima como nenhuma outra (συμ-φύης), refere que há casais que se limitam a dormir juntos (συγ-καθεύδουσι), podem eventualmente coabitar (συν-οικεῖν ἀλλήλοις), quando o que realmente é fundamental é que partilhem toda a sua vida (συμ-βιοῦν) ²³.

Estabelecido o objecto do contrato – o casamento – os documentos alexandrinos passam à apresentação das respectivas cláusulas.

Em primeiro lugar, e por vezes com grande abundância de pormenores, especifica-se a composição do dote (προίξ, φερνή) com que a família da noiva, o pai, o tutor, a mãe em certos casos, e eventualmente até a própria noiva, vai contribuir para o património familiar. Este aspecto é aparentemente pouco relevante para Plutarco, para quem os bens materiais são secundários em relação aos bens morais como a αἰδώς recíproca entre os cônjuges. Veja-se a propósito o símile do espelho cravejado de pedras mas que proporciona uma imagem distorcida (secção 14), a secção 22, em que encontramos a frase “*a mulher não deve confiar no dote (προικί), na linhagem nem na beleza física para conseguir as boas graças do marido*” ²⁴, e outras ainda. Mas se o problema do dote em si não lhe interessa, nem por isso deixa de estar presente ao espírito do autor, pois a determinação exacta dele constituía um elemento que não podia faltar num contrato de casamento. Não importa a Plutarco saber quantos vestidos a noiva leva consigo, nem se do dote fazem parte brincos de ouro ou outros objectos preciosos, porque tudo isto cabe dentro dos bens materiais que considera despiciendos; mas interessa-lhe, e muito, o aspecto moral da administração do dote, e de um modo geral do património familiar, que entende dever ser propriedade absolutamente comum dos dois cônjuges. Veja-se a este propósito a secção 20. Citando Platão, para quem *uma cidade é tanto mais feliz e próspera quanto menor for o uso que os cidadãos façam dos possessivos, preferindo considerar que as coisas verdadeiramente importantes são as de interesse público* ²⁵, Plutarco completa o símile dizendo que num casamento, como numa cidade, deve ser reduzido ao mínimo

.....
²² *Coniug. praec.*, 140 E.

²³ *Coniug. praec.*, 142 F.

²⁴ *Coniug. praec.*, 141 A.

²⁵ *Coniug. praec.*, 140 D-E.

o uso dos possessivos, pois “*a inteira comunidade dos bens é da maior pertinência na vida de um casal*”²⁶.

Nos contratos matrimoniais segue-se a enumeração dos deveres respectivos de cada um dos cônjuges. É curioso notar que, na generalidade dos contratos subsistentes, a lista dos deveres conjugais do homem ocorre antes da lista dos deveres da mulher, e é além disso consideravelmente mais abundante e pormenorizada. Tal lista comporta a proibição (μη ἐξέστω ...) de trazer para dentro da habitação familiar, para junto da mulher legítima (εἰσάγεσθαι ἐπὶ γυναιῖκα) ou outra mulher (γυναιῖκα ἄλλην) ou uma concubina (παλλακῆν) ou um παιδικόν, já que qualquer destas atitudes seria em extremo ultrajante para a esposa (ἐφ’ ὕβρει γυναικός); igualmente proibido é ter filhos de outra ainda em vida da legítima (τεκνοποιεῖσθαι ἐξ ἄλλης γυναικὸς ζώσης τῆς γνησίας), constituir outra morada familiar (ἄλλην οἰκίαν οἰκεῖν), e ainda repudiar (ἐκβάλλειν), ultrajar (ὕβριζειν) e maltratar (κακουχεῖν) a esposa; e como última proibição figura finalmente a de alienar ou hipotecar (ἀλλοτριοῦν) a mínima parcela do património familiar sem que a mulher dê o seu consentimento por escrito (ἐπιγραφῆναι). Até que ponto estas proibições tinham realmente aplicação na prática é outra questão, que não será evidentemente fácil de dilucidar. Mas deve referir-se que os contratos não se limitam a proibir, pois neles igualmente figuram as penas aplicáveis ao marido prevaricador: a devolução imediata (παραχρῆμα) à esposa (ou melhor, à família da esposa) do dote, acompanhado em geral de uma multa equivalente a cinquenta por cento do valor do mesmo (τὴν φερνὴν ἡμιόλιον).

Pelo que respeita à mulher, era-lhe proibido pernoitar fora da morada de família sem conhecimento e consentimento do marido, ter relações com outro homem, e, enfim, fazer qualquer acto que acarretasse desonra para o marido, o que os documentos referem com as expressões φθείρειν τὸν κοινὸν οἶκον (desonrar a morada de família), αἰσχύνειν, ou fazer coisas ὅσα φέρει ἀνδρὶ αἰσχύνην. A penalidade para algum destes actos também estava fixada: a perda por completo do dote (στέρεσθαι τῆς φερνῆς)²⁷.

.....
²⁶ *Coniug. praec.*, 140 E.

²⁷ Citamos os contratos matrimoniais a partir de L. Mitteis u. U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Iler Band: *Juristischer Teil*, Ite Hälfte: *Chrestomathie*, von L. Mitteis, Hildesheim, G. Olms, 1963. Vejam-se em especial os documentos n.os 283 a 289 (o.c., pp. 317-327). Da mesma obra consulte-se sobre o assunto a Iste Hälfte: *Grundzüge*, cap. VIII (pp. 199-230).

Todo este conjunto de deveres recíprocos entres os cônjuges (mas não as respectivas penalidades!) têm o seu reflexo no texto plutarquiano, com uma diferença importante: enquanto nos contratos os deveres vêm introduzidos sob a forma negativa da proibição – μη ἔξ-έστω ἀνδρί, γυναικί –, nos *praecepta* surgem naturalmente sob a forma positiva do conselho, o que se coaduna com o temperamento tranquilo de Plutarco e com a sua crença na maior eficácia da persuasão do que da força, como se observa na fábula de Bóreas e do Sol que ele narra na secção 12 para de imediato a aplicar á vida conjugal ²⁸.

Em algumas das secções iniciais do texto Plutarco alude a situações tais como a utilização pelas mulheres de filtros amorosos para dominarem os maridos (o que só serve para deles fazer idiotas, a exemplo dos companheiros de Ulisses transformados em porcos por Circe), como a recusa por algumas mulheres do convívio com homens sérios e inteligentes e a sua predilecção ocasional por indivíduos depravados (o que traz à memória o caso de Pasífae, que traía o rei seu marido com um touro: todos estes casos entrariam facilmente dentro daqueles que os contratos classificam como ὅσα φέρει ἀνδρὶ αἰσχύνην). E se passarmos para os casos dos deveres do homem, quando Plutarco escreve que as mulheres legítimas ficam em extremo irritadas quando verificam, “*não que os maridos usam perfumes, mas que estiveram na companhia de heteras*” (πάσχουσιν οὐ μυριζομένων τῶν ἀνδρῶν ἀλλὰ συγγιγνομένων ἑτέραις), não será isto uma referência àquelas práticas que os contratos sintetizam com o verbo ὑβρίζειν? Só que em vez da proibição expressa e da cominação de uma penalidade Plutarco usa uma linguagem menos drástica mas que no fundo visa o mesmo efeito: “*é injusto que por causa de um prazer passageiro (os maridos) causem tanto sofrimento e perturbação às suas mulheres*” (ἀδικόν ἐστὶν ἡδονῆς ἕνεκα μικρᾶς ἐπὶ τοσοῦτο λυπεῖν καὶ συνταράττειν τὰς γυναῖκας)²⁹. Por outras palavras: nem ὑβρίζειν, e ainda menos κακουχεῖν, este o dever essencial do marido em relação à esposa, segundo os contratos notariais e segundo Plutarco igualmente.

Há, no entanto, diversos aspectos em que a *letra* do texto de Plutarco fica notoriamente aquém da *letra* dos contratos alexandrinos. Um dos tópicos em que esse relativo “atraso” se verifica é o da subordinação da mulher às influências, às ideias e aos gostos do marido. Tal

²⁸ *Coniug. praec.*, 139 D-E.

²⁹ *Coniug. praec.*, 144 D.

tópico, que, no fundo, coincide com a atrás citada opinião de Péricles/Tucídides, tem uma distribuição bastante regular ao longo do ensaio, já que começa a aparecer na secção 9, volta a ocorrer com variações nas secções 11 e 12, surge de novo em 17 e 19, uma vez mais em 37 e não deixa de comparecer uma última vez nos conselhos finais.

O tópico é o mesmo, mas com algumas variações de conotação mais ou menos toleráveis para a mentalidade de hoje. O primeiro símile em que é focado compara a posição relativa do homem e da mulher no matrimónio à visibilidade do Sol e da Lua conforme a distância que os separa. Segundo Plutarco, *“ao contrário do que sucede com a Lua, que é visível e brilhante quando se encontra longe do Sol, mas como que desaparece e se oculta quando dele está perto, a mulher sensata e virtuosa deve manter-se em casa sem dar nas vistas quando o marido está ausente, e apenas deixar que a sua presença se note quando ele também está presente”*³⁰. A conotação é evidente e situa-se bem dentro da linha tradicional referida, apontando para a mulher um lugar subordinado similar ao da Lua, sem luz própria, apenas brilhando com a luminosidade emprestada do “Sol” seu marido – cuja presença próxima nunca a deixará brilhar por si mesma. A virtude da mulher consiste precisamente em aceitar, em interiorizar essa posição subordinada que é a sua, contentar-se com ela, já que, pelo menos na aparência, apenas com o recurso a drogas, artes mágicas ou bens patrimoniais poderá a mulher assumir um papel dominante. Note-se, todavia, que esta posição de Plutarco pode não representar univocamente o pensamento do autor sobre esta questão. É conhecida a situação “dramática” que Plutarco imagina para enquadrar o seu “diálogo sobre o amor”: uma viúva, nova, bela e muito rica, toma-se de amores por um adolescente ainda em fase de ser cortejado por admiradores homens; dada a timidez e inexperiência do adolescente, Ismenodora, a viúva, resolveu, com a ajuda de alguns amigos, pura e simplesmente raptar o jovem Bácon e forçá-lo, aliás sem resistência, ao casamento com ela. Ora sobre esta bizarra situação Plutarco limita-se a comentar placidamente: *“uma criança de colo está sujeita ao tratamento da ama, quando chega à puberdade passa para as mãos do mestre-escola, entre a puberdade e a adolescência segue as orientações do gimnasiarco, quando adolescente passa a seguir o seu ἐραστής e quando por fim atinge a idade adulta submete-se aos ditames da lei ou do chefe*

.....

³⁰ *Coniug. praec.*, 139 C.

militar; em suma, se ninguém existe que não tenha de seguir uma orientação alheia, o que há de estranho em que uma mulher ajuizada e de mais idade oriente a vida do seu marido mais jovem, o que significará para este juntar o útil (a maior experiência de vida da esposa) ao agradável que será o amor e gentileza de que a esposa o rodeará?"³¹ O leitor fica, portanto, na dúvida, sobre qual destas posições reflecte melhor a efectiva opinião de Plutarco, se a posição tradicional consignada nos *coniugalia praecepta*, se a visão mais original e largamente revolucionária do "discurso sobre o amor".

O que sucede é que no ἐρωτικός Plutarco, tratando sob forma de ficção o problema da relação "ideal" entre homem e mulher no casamento, mostra ter uma visão das coisas mais avançada do que nos γαμικὰ παραγγέλματα, em que o objectivo é o aconselhamento **concreto, real** de um par de jovens recém-casados: no plano da realidade social Plutarco não se permite a largueza de vistas que alcançou no "discurso sobre o amor" ao situar-se no plano do **ideal, abstracto**. Este facto explica o símile assaz retrógrado da relação do Sol e da Lua, bem como o símile (secção 11) do acorde musical em que a melodia está a cargo do baixo, tal como no casamento aquilo que sobressai é a hegemonia e a orientação do marido, ou o da secção 17, em que se diz que são os gostos dos maridos, e não as preferências naturais das mulheres, que as levam a dar maior atenção ou aos prazeres do corpo ou ao cultivo das virtudes do espírito.

A conotação algo ultrapassada, mesmo para a época, de algumas ὁμοιότητες congeminaadas por Plutarco explica certas afirmações um tanto estranhas como, por exemplo, o conselho dado à mulher de relacionar-se mais íntima e confiadamente com a família do marido do que com a sua própria, ou de recusar-se a ter outras amizades que não sejam exclusivamente as amigas do marido. Mesmo quando, já na parte final do texto, Plutarco recomenda a Poliano que estude e discuta filosofia com Eurídice fá-lo como se a mulher, entregue apenas a si própria, fosse incapaz de se guiar pela razão em vez de pelos instintos: "*uma mulher que estude geometria terá vergonha de se entregar à dança, e não se dedicará a encantamentos e artes mágicas enquanto estiver sob a influência dos pensamentos de Platão e Xenofonte*"³², do mesmo modo que prestando culto aos deuses da πόλις, que são os deuses a que o marido pres-

.....

³¹ Plutarco, ἐρωτικός, 754 D.

³² *Coniug. praec.*, 145 C.

ta culto, “*fechará a porta da sua casa aos rituais aberrantes ou às superstições vindas do exterior*”³³.

Mais estranha ainda do que estas reflexões é a aceitação complacente da prevaricação masculina que, conforme acima vimos, era objecto de penalidade aplicada ao prevaricador traduzida na entrega imediata do dote e respectiva multa. Plutarco consegue tratar o problema como se as eventuais relações extra-conjugais do marido reflectissem por parte deste uma alta consideração pela esposa: “*se um homem tiver uma aventura com uma hetera ou uma criada, a esposa legítima não deve zangar-se nem arreliar-se, mas sim pensar que o facto de o marido procurar os seus prazeres pouco edificantes com outra mulher resulta apenas do respeito que a esposa lhe merece*”³⁴. Pense-se o que se pensar sobre a questão, parece inegável que a argumentação é razoavelmente sofisticada, e pouco progressista nas suas implicações.

Pouco avançada ainda a posição de Plutarco sobre o problema de a mulher recorrer ao direito ao divórcio. Não que Plutarco negue formalmente a existência desse direito, que encontramos documentada por exemplo em discursos dos oradores áticos; a iniciativa da separação podia em princípio partir de qualquer dos cônjuges, se bem que uma das causas mais usuais fosse o “mau comportamento” da esposa, como ocorre em Lísias XIV, 28: um certo Hipónico repudiou a esposa por Alcibíades a visitar, não a título de irmão, mas para usufruir de direitos de verdadeiro marido³⁵; em Iseu, III, 35 encontramos posta a hipótese de o divórcio ocorrer com estes termos: “*se a mulher abandonar o marido ou se o marido expulsar a mulher*”³⁶, expressão que implica que a iniciativa da separação podia partir indiferentemente de qualquer dos cônjuges. Num contrato de casamento provavelmente do séc. II a. C., após a enumeração e especificação das cláusulas do acordo matrimonial entre Menécrates e Arsínoe acrescenta-se uma nova cláusula pela qual se declara que “*se Arsínoe, de sua livre vontade, desejar separar-se de Menécrates, este terá de restituir-lhe a totalidade do dote e deixá-la ir embora dentro de um prazo de dois meses a partir do dia em que ela reclamar a separação; e se lho não restituir nos termos em que fica escrito*”

.....

³³ *Coniug. praec.*, 140 D.

³⁴ *Coniug. praec.*, 140 B.

³⁵ Ἰππώνικος δὲ πολλοὺς παρακαλέσας ἐξέπεμψε τὴν αὐτοῦ γυναῖκα, φάσκων τούτων [= Alcibíades] οὐχ ὡς ἀδελφὸν αὐτῆς ἀλλ' ὡς ἄνδρα ἐκείνης εἰς τὴν οἰκίαν εἰσιέναι τὴν αὐτοῦ.

³⁶ “Ὅπου γάρ, εἰάν τις τι ἀτίμητον δῶ, ἔνεκα τοῦ νόμου, εἰάν ἀπολίπη ἢ γυνὴ τὸν ἄνδρα ἢ εἰάν ὁ ἀνὴρ ἐκπέμψῃ τὴν γυναῖκα, οὐκ ἔξεστι πράξασθαι τῷ δόντι ὃ μὴ ἐν προικί τιμήσας ἔδωκεν,

deverá pagar-lhe de imediato uma multa equivalente a 50% do mesmo dote"³⁷. Neste contrato é até especialmente curioso o facto de não constar qualquer cláusula sobre a possibilidade de ser Menécrates a requerer o divórcio.

Confronte-se agora a posição de Plutarco sobre a questão. Na secção 41 dos *coniug. praec.* eis o conselho que ministra à sua discípula Eurídice: "*a mulher que, numa crise de ciúmes, envereda por requerer a separação judicial do marido deve, antes de mais, perguntar a si própria se haveria alguma coisa que a rival gostasse mais de a ver fazer do que precisamente irar-se com o marido, fazer-lhe cenas e abandonar a casa e o leito conjugal*"³⁸. Por outras palavras, para não fazer o gosto à eventual concubina do marido, a esposa legítima deveria renunciar ao direito a pedir o divórcio e a aceitar "filosoficamente" a situação com que se vê confrontada.

Esta forma de argumentação capciosa prende-se naturalmente com um outro tópico tradicional que também encontra acolhimento nos textos plutarquianos. Estou a referir-me á concepção do casamento como motivado acima de tudo pela necessidade de procriação, de que se faz eco, por exemplo, Protógenes, o defensor do amor grego no "diálogo sobre o amor", ao declarar que as relações entre homem e mulher têm a utilidade de servir para a propagação da espécie, e daí que seja com toda a razão que os legisladores as recomendam ao conjunto da população. Por isso é que, como acima referi, os éforos de Esparta recomendavam o repúdio da mulher estéril, num episódio contado por Heródoto em que, aliás, a reacção do marido teve a maior dignidade: "*ele respondeu dizendo que considerava indigno o conselho de repudiar uma mulher que sempre fora irrepreensível para com ele e tomar outra no seu lugar, e por isso se recusava a obedecer*"³⁹. Também em Roma a incapacidade de a mulher conceber podia ser razão suficiente para o divórcio, como se viu a propósito do caso de Espúrio Carvílio.

Há quem afirme que para Plutarco ao escrever os γαμικὰ παραγγέλματα o problema fundamental não era nem a questão política da organização e sobrevivência da cidade, nem ainda menos a da economia doméstica à maneira do *Económico* de Xenofonte, mas sim a forma de relacionamento prático entre si dos dois destinatários do

.....

³⁷ L. Mitteis, o.c., (cf. nota 27) doc. 284, p. 319.

³⁸ *Coniug. praec.*, 144 A.

³⁹ Cf. nota 3.

ensaio ⁴⁰. No entanto, se é certo que Plutarco nunca perde de vista o par recém-casado a quem oferece o seu discurso, creio que não é menos certa a impossibilidade de fazer deste texto plutarquiano uma leitura unívoca, por completo isenta de ambiguidades. Estou em crer que é precisamente a ambiguidade, a sobreposição de registos, aquilo que mais decisivamente caracteriza este conjunto de reflexões de aconselhamento matrimonial.

Sem dúvida que Plutarco entende que em termos de capacidades humanas a mulher em nada é inferior ao homem, ao contrário do que, por outros motivos, se verificava na lei romana em que às mulheres eram impostos tutores *propter sexus infirmitatem et propter forensium rerum ignorantiam* ⁴¹, mas de acordo com o pensamento de alguns estóicos antigos como Antípatro de Tarso ou recentes como Musónio Rufo. Apesar disso Plutarco submete-se à visão tradicional do problema, conforme tivemos ocasião de observar a propósito de alguns dos seus símiles em que à mulher é reservada uma posição sempre secundária. Veja-se mais este, na secção 20: “*assim como nós chamamos vinho a uma mistura em que a maior parte é água, assim diremos que os bens e a morada de família pertencem ao marido mesmo quando é muito superior a contribuição da mulher para o património familiar*” ⁴². Apenas como curiosidade recordo, por um lado, um texto das *Ordenações Filipinas* de 1603: “*Por Direito he ordenado, havendo respeito à fraqueza do entender das mulheres, que não podessem fiar, nem obrigar-se por outra pessoa alguma, e em caso que o fizessem fossem relevadas de tal obrigação...*” ⁴³; por outro, o texto do artº 1117 do Código Civil Português de 1867: “*o domínio e posse dos bens comuns está em ambos os cônjuges, enquanto subsiste o matrimónio: a administração, porém, dos bens do casal, sem excepção dos próprios da mulher, pertence ao marido*”.

Sem dúvida que Plutarco entende que o fundamental na relação matrimonial reside na capacidade de entendimento e respeito mútuos, como se verifica também na letra (pelo menos) dos contratos alexandri-

.....
⁴⁰ C. Patterson, “Plutarch’s ‘Advice on Marriage’: Traditional Wisdom through a Philosophical Lens”, in ANRW, II, 33.6, p. 4715.

⁴¹ Ulpiano, in *Iurisprudentia anteJustiniana*, post Ph. E. Huschke edd. E. Seckel et B. Kübler, Lipsiae, Teubner, 1908 (repr. 1988), vol. I, p. 456.

⁴² *Coniug. praec.*, 140 F.

⁴³ *Ordenações Filipinas*, fac-simile da edição feita por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1985], livro IV, título LXI, princípio (cf. *ibid.* § 9) e título CVII, princípio: “*Porque a Nós pertence prover, que ninguém use mal do que tem, querendo supprir a fraqueza do entender das mulheres viúvas,.....*”

nos. Nomeadamente ao homem é exigido um comportamento que exclui todo o acto que se possa considerar ultrajante para a dignidade da mulher. Apesar disso não deixa Plutarco de referir com apreço a prática dos reis da Pérsia que, quando sentem desejo de um intermédio de prazer, mandam retirar as esposas legítimas, rodeiam-se de concubinas e cançonetistas e entregam-se sem restrições à bebida. O conselho de Plutarco é que a esposa deve agradecer ao marido que este se divirta com mulheres de fraca moralidade – entendendo-se isso como prova de consideração e respeito para com ela ⁴⁴.

Pode ainda suceder que Plutarco escreva uma frase aparentemente avançada para a época mas depois a contrabalance com considerações que suscitam alguma perplexidade. Quando, por exemplo, aconselha a Eurídice o estudo da geometria esperaríamos que o fundamento de tal conselho residisse no platonismo do autor, pois Platão tinha o conhecimento da geometria como indispensável a quem praticasse a filosofia. Mas no nosso texto a justificação literal é distinta: αἰσχυνθήσεται γὰρ ὀρχεῖσθαι γυνὴ γεωμετρῆν μανθάνουσα “*a mulher que saiba geometria terá vergonha de dançar*” ⁴⁵. Confesso não ver qualquer relação directa entre o estudo da geometria e a prática da dança, salvo uma relação muito rebuscada assente na utilização metonímica dos dois verbos ὀρχεῖσθαι “dançar” e γεωμετρῆν “estudar geometria”. O raciocínio poderia ser qualquer coisa como isto: γεωμετρῆν, por metonímia, pode entender-se como equivalente de *filosofia*, e, por definição, a filosofia propõe-se alcançar a ἀρετή, o bem, a virtude, incompatível com qualquer forma que seja de inferioridade moral; ὀρχεῖσθαι, também por metonímia, pode entender-se como conotando qualquer forma de imperfeição moral, dado que apenas as ἐταῖραι e os κίναιδοι se atreviam a praticar uma arte indigna de pessoas realmente sérias; logo, a mulher que estude geometria (= filosofia) fica, *ipso facto*, imune à prática de quaisquer actos moralmente indignos, tais como *dançar* (ὀρχεῖσθαι, *saltare*). Esta conclusão parece estar de acordo com o modo de pensar de Plutarco, o qual em outros lugares do texto aconselha Eurídice, que o mesmo é dizer todas as mulheres, a evitar qualquer comportamento que pudesse qualificar-se de ἐταιρικόν ou ἰταμόν, mas não deixa de ser

.....

⁴⁴ Recorde-se a propósito a proibição expressa nas συγχωρήσεις alexandrinas: μὴ ἐξέστω ἀνδρὶ γυναικ' ἄλλην ἐπεισάγεσθαι ... μηδὲ παλλακὴν.

⁴⁵ *Coniug. praec.*, 145 C. - Cf. C. Patterson, o.c. (cf. nota 39) p. 4713: “If she studies geometry she will be ashamed to become a dancer (because she will understand the principles of movement? - Plutarch does not explain)”.

um resultado algo pobre da utilização da filosofia pelo sexo feminino. Ainda dentro do mesmo contexto atente-se que não parece muito avançada a ideia de que o acesso da mulher à filosofia só deve ser feito, digamos assim, em segunda mão, já que se processará através do marido: enquanto o homem “*procura e utiliza o conselho dos que o podem ajudar*”, “*no caso da mulher deve ser o marido a coligir os mais úteis princípios, à maneira das abelhas, e facultá-los em seguida através do diálogo de modo a que a esposa se habitue a interiorizar, a tomar como seus os óptimos pensamentos que vê brilharem no marido*”⁴⁶.

Também é susceptível de ocasionar alguma perplexidade a alusão que Plutarco faz “*ao legislador romano que proibiu as doações recíprocas entre os cônjuges, não para os impedir de partilharem o que quer que fosse, mas apenas para que eles considerassem todos os bens como comuns*”⁴⁷. Essa proibição existiu de facto na legislação romana, embora a justificação não coincida inteiramente com a apresentada por Plutarco. Segundo o imperador Antonino Pio *maiores nostri inter uirum et uxorem donationes prohibuerunt, amorem honestum solis animis aestimantes, famae etiam coniunctorum consulentes, ne concordia pretio conciliari uideretur*⁴⁸ ... Duas são as motivações invocadas pelo Imperador nesta frase: a primeira, que os antigos romanos entendiam que o amor verdadeiro dependia apenas das almas – *solis animis*; a segunda, que se não pensasse que a concórdia entre os cônjuges apenas repousava na coincidência de interesses materiais. Observe-se, todavia, que uma outra motivação existe registada num fragmento de Ulpiano: o desejo de evitar que, por excesso de amor um pelo outro, os dois cônjuges esbanjassem o património comum à força de se presentearem mutuamente (*Moribus apud nos receptum est, ne inter uirum et uxorem donationes ualerent. Hoc autem receptum est, ne mutuo amore inuicem spoliarentur donationibus non temperantes, sed profusa erga se facilitate*)⁴⁹. Anote-se, a concluir, que segundo o jurista Júlio Paulo era frequente fazerem-se doações mútuas entre os cônjuges por questões de interesse e oportunidade exclusivamente económica⁵⁰, o que rouba um pouco de idealismo às formulações de Plutarco e do Imperador Antonino, desse idealismo matrimonial que o escritor de Queroneia

.....
⁴⁶ *Coniug. praec.*, 145 B-C.

⁴⁷ *Coniug. praec.*, 146 A.

⁴⁸ *Digesta Iustiniani Augusti*, ed. Th. Mommsen, XXIV, 3.

⁴⁹ *Digesta*, XXIV, 1.

⁵⁰ Veja-se, a título de exemplo, *Digesta*, XXIV, 1, 26.

manifesta também numa das suas "Questões Romanas". Para justificar a razão de ser do costume romano de os recém casados pronunciarem a fórmula matrimonial *ubi tu Caius, ego Caia*, Plutarco, entre outras explicações, propõe a seguinte: "*talvez porque ao pronunciarem esta fórmula iniciam de imediato a comunhão total de bens e a respectiva administração em comum, como se, por outras palavras, dissessem: onde tu fores o senhor e o dono da casa, serei eu a senhora e a dona da casa*"⁵¹. Podemos assim ficar na dúvida se o que prevaleceu na mente do Ῥωμαῖος νομοθέτης foi a consideração moral que Plutarco e Antonino nela viram, ou se o ponto essencial não está antes na questão de ordem económico-financeira; ou ainda se foi o escritor grego que simplesmente produziu uma interpretação idealista de uma norma economicista da jurisprudência romana.

No termo destas reflexões sobre os γαμικὰ παραγγέλματα creio que é, como acima disse, o carácter ambíguo do texto a sua característica mais notável. Plutarco consegue construir um texto que, simultaneamente, ora parece avançado para o seu tempo, ora em tudo se conforma com a visão tradicional. Se privilegiamos aqueles símiles em que se afirma a igualdade básica entre os cônjuges (nomeadamente no que respeita à administração do património) o texto pode ser encarado como um manifesto progressista; mas se pusermos em realce aqueles outros em que se acentua a dependência da mulher em relação ao marido parece que pouco se avançou desde os tempos em que a Medeia de Eurípidés lamentava a condição feminina, "*em que a mulher era obrigada, com o dote, como que a comprar um marido que se tornava senhor do seu corpo, num tempo em que o divórcio era sempre pouco honroso para a mulher e em que esta, quando conseguia um marido que com ela convivesse sem a dominar pela força já se poderia dar por excepcionalmente feliz, pois se assim não fosse mais lhe valeria morrer*"⁵².

Num outro registo, aliás correlativo do precedente, podemos dizer que Plutarco elabora um conjunto de conselhos aceitáveis por camadas diversificadas de leitores. Antes de mais aceitáveis de certeza pelos dois destinatários directos do texto, discípulos ambos do autor, habituados ao conteúdo e ao estilo dos preceitos agora compendiados; de uma forma geral aceitáveis também por aquela parte dos homens gregos que não perfilhavam os ideais amorosos de Protógenes, grupo este

⁵¹ Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 271 E.

⁵² Eurípidés, *Medeia*, 232 ss.

que teria talvez até tendência para aumentar por influência da cultura romana, para a qual o “amor grego”, ainda quando praticado, era socialmente condenável. Os conselhos seriam ainda considerados muito progressistas por aquelas mulheres que, como Eurídice, tinham a sorte de viver num ambiente cultural mais aberto do que o tradicional e num tempo em que a própria legislação já admitia em alguma medida a igualdade dos dois sexos perante a lei.

Finalmente não podemos esquecer que Plutarco é um homem de duas culturas, bem integrado na cultura tradicional grega de que é sólido conhecedor nos seus múltiplos aspectos, mas também súbdito do Império Romano, com cujos valores estava igualmente familiarizado. Do facto decorre que procure, por assim dizer, “limar as arestas”, de modo a compor um texto de conotação nem demasiado grega, nem excessivamente romana, a fim de permitir que a sua leitura não chocasse por demais nem os leitores romanos nem os gregos.

Da análise daquilo a que chamei as ambiguidades dos *coniugalia praecepta* não deve, porém, resultar a conclusão, injusta para Plutarco, de que estamos perante um escritor sem convicções definidas, de um autor de circunstância, que faz sempre o possível por agradar a Gregos e Troianos. Pelo contrário, estou em crer que da leitura destes conselhos conjugais, como de resto de outras obras plutarquianas, deve resultar acima de tudo a noção de que para o autor o essencial é a qualidade humana dos intervenientes em cada situação, neste caso da situação matrimonial, pois essa qualidade pode superar todos os condicionalismos negativos que procurem impor-se à consecução dos seus propósitos. Para um tempo como o nosso, em que a qualidade humana perde cada dia terreno diante de valores de ordem quantitativa, em que o homem se mostra cada vez mais dependente para a sua segurança de factores exteriores a si, seja de uma legislação continuamente reclamada a propósito de tudo, seja de quaisquer “novas tecnologias” erigidas em panaceia universal, o conselho que Plutarco aqui deixa, o seu apelo ao bom senso, ao uso da razão e à compreensão entre as pessoas está muito longe de poder considerar-se despiendo e, ainda menos, ultrapassado.

Maria do Céu Fialho

Universidade de Coimbra

TESEU EM PLUTARCO À LUZ DA TRADIÇÃO

Tem o prómio das *Vidas Paralelas* de Teseu e Rómulo 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, por isso mesmo, se tornam terreno propício à lenda e à éfabulação. Na medida do que lhe for possível, assevera Plutarco submeter *to mythodes* ao *logos* como, de resto, é seu princípio sistemático nas *Vitae*¹:

Εἴη μὲν οὖν ἡμῖν ἐκκαθαίρομενον λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι καὶ λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν.

Seja-me então lícito submeter a lenda ao processo de expurgação que a razão opera, para que aquela assuma o aspecto de História.

O princípio cumpre-se, na biografia de Teseu, pela aplicação

.....
¹ *Vit. Thes.* 1. 5.

metodológica, por parte de Plutarco, de múltiplos processos de racionalização ao espólio de informações e versões tradicionais diversas de que dispõe — processos que Carmine Ampolo documenta e enuncia, com clareza, no prefácio à sua edição bilingue das *Vidas* de Teseu e Rómulo².

A contraposição, ao longo da *Vita* de Teseu, de fontes documentais, ou a enumeração das que se corroboram entre si atesta, como de resto C. Ampolo notou, que Plutarco concebeu o prólogo dentro dos moldes retóricos próprios do intróito a obras históricas³. Eles não só se inserem numa linha de racionalismo, como se destinam a proteger o seu autor de críticas de imprecisão.

E se o véu do tempo envolve e obscurece acontecimentos remotos, a história de acontecimentos mais próximos debate-se, no entanto, com outras dificuldades, como a sua distorção, subjectiva e premeditada, operada pelos poetas, conforme reconhece na *Vida de Péricles*, 13. 14-16, em franca alusão aos estragos operados pela comédia:

Καὶ τοῦτο τῷ μὲν φθόνον, τῷ δὲ βλασφημίαν ἤνεγκεν, ὡς ἔλευθέρας τῷ Περικλεῖ γυναῖκας εἰς ταῦτὸ φοιτώσας ὑποδεχομένου τοῦ Φειδίου. Δεξάμενοι δὲ τὸν λόγον οἱ κωμικοὶ πολλὴν ἀσέλγειαν αὐτοῦ κατεσκεδάσαν Καὶ τί ἄν τις ἀνθρώπους σατυρικοὺς τοῖς βίοις καὶ τὰς κατὰ τῶν κριεττόνων βλασφημίας ὥσπερ δαίμονι κακῶι τῷ φθόνωι τῶν πολλῶν ἀποθύοντας ἐκάστοτε θαυμάσειεν, ὅπου καὶ Στησίμβροτος ὁ Θάσιος δεινὸν ἀσέβημα καὶ μυσῶδες ἐξενεγκεῖν ἐτόλμησεν εἰς τὴν γυναῖκα τοῦ υἱοῦ κατὰ τοῦ Περικλέους; Οὕτως ἔοικε πάντη χαλεπὸν εἶναι καὶ δυσθήρατον ἱστορίαι τάληθές, ὅταν οἱ μὲν ὕστερον γεγονότες τὸν χρόνον ἔχωσιν ἐπιπροσθῶντα τῇ γνώ-

² Plutarco, *Le Vite di Teseo e Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Verona, Fondazione Lorenzo Valla, 1993², p. xii sqq.: 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 levou-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 Pirítoo, na mesma linha da tendência dos 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 em 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.

³ *Op. cit.* pp.X-XI.

σει τῶν πραγμάτων, ἡ δὲ τῶν πράξεων καὶ τῶν βίων ἠλικιωτικὴ ἱστορία τὰ μὲν φθόνοις καὶ δυσμενεῖαις, τὰ δὲ χαριζομένη καὶ κολακεύουσα λυμαίνεται καὶ διαστρέφει τὴν ἀλήθειαν.

Isto fez cair sobre um [Fídias] o ódio, sobre o outro [Péricles] a blasfémia. Dizia-se que Fídias acolhia, para encontros com Péricles, mulheres livres com quem este mantinha ligações. Ora os poetas cómicos apropriaram-se de tais rumores e propagaram sobre este uma série de grosserias.... ... E porque há-de oferecer motivo de espanto o facto de estes homens, dotados de uma índole satírica, oferecerem à inveja da multidão, como a uma divindade malévola, as suas calúnias contra os poderosos, quando Estesímbroto de Tasos chegou à ousadia de imputar a Péricles a monstruosidade execrável de um gesto ímpio contra a mulher do próprio filho?

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 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 das 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 fundada⁴.

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» (συνώκισε) Atenas, enquanto Rómulo fundou, «construiu» (ἔκτισε) Roma⁵.

O verbo κτίζω traduz uma acção de alcance bem mais profundo que a primeira, é criação a partir do nada, lançar de fundamentos.

⁴ *Thest.* 1. 5.

⁵ *Ibid.* 2. 2.

Implica, também, uma concepção prévia de conjunto e a sua realização, com uma solidez que é garantia de estabilidade e perdurabilidade. Συνοικίζω, 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 pritaneus locais para poder impor um pritaneu comum⁶.

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. 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*⁷ 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?

Ocupar-me-ei, especificamente, de Teseu e das linhas mestras que configuram o seu carácter e pautam a sua acção em Plutarco, o que me levará, 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.

A figura suscita franca controvérsia, já no que diz respeito à sua origem, já no que toca os seus traços constitutivos. Sou particularmente sensível à tese defendida por H. Walker no seu livro *Theseus and Athens*⁸, tese apoiada em H. Herter⁹, segundo a qual Teseu seria, primordialmente, um herói local do espaço rural do nordeste da Ática.

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

.....
⁶ *Ibid.* 24. 3.

⁷ *Ibid.* 1. 5.

⁸ New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1995, p. 9 *sqq.*

⁹ Veja-se o artigo "Theseus der Joner" *Rh M* 85, 1936, 177-239. Cf. *RE s. v.* "Theseus".

Maratona. A cena é paralela à que descreve Heródoto a propósito da tentativa persa de tomar os tesouros do santuário de Delfos — dois heróis locais, Fílaco e Autónoo, erguem-se dos seus túmulos sagrados, para ajudar a escorraçar o inimigo do território¹⁰.

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.

Datam do séc. VIII a. C., ao que parece, várias trípodas de bronze, encontradas em Olímpia, e onde se vê representado o Minotauro, sob a característica forma que posteriormente se lhe reconhece na arte figurativa, com corpo humano e cabeça taurina¹¹. Estando o mito do Minotauro ligado a Atenas pelo tributo humano que esta cidade enviava para Creta e pelo papel libertador de Teseu, significa esta representação no bronze, embora nada indique um contexto de luta ou a presença do vencedor do Minotauro, que a cidade já havia, ao tempo, adoptado o herói como seu?... Acrescente-se que 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.

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 como, a título de exemplo, nas *Suplicantes* de Eurípides ou no *Coloneus* sofocliano, é filho da união entre Egeu, o descendente da autoctonia ática, e uma mulher da casa de Pélops: dórica, pois, por excelência¹². União que Plutarco explica ter sido consumada pelo engano (*hapate*) ou pelo acaso de um oráculo mal compreendido¹³.

A partir desta origem ‘descentrada’ em relação a Atenas do filho do monarca ateniense, ele terá que percorrer o caminho de Trezena até

¹⁰ Heródoto, 8. 38-39.

¹¹ Vide Walker, *op. cit.* p.16.

¹² Walker, no cap. 2 do seu livro, 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 ou do questionamento das estruturas políticas e da sua eficácia.

¹³ *Thes.* 3. 5.

Atenas, até ao reconhecimento paterno e à adopção pela cidade. Caminho de aventuras e perigos, decalcado sobre os de Hércules, conforme Plutarco reconhece.

O erudito de Queroneia refere-se à infância e adolescência de um Teseu criado em segredo, com uma falsa referência paterna — a de Poséidon — para ser confrontado, no despontar da sua virilidade, com a verdadeira referência paterna — a de um pai humano — através dos sinais de reconhecimento ocultos pelo rochedo que conseguiu remover. O herói conhece, assim, a sua real identidade, mas ambas as referências pesam, naquilo a que Walker designa por paternidade dupla ou ambígua, mesmo por detrás da versão racionalizada de Plutarco¹⁴, 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 pai¹⁵.

Escolhe, assim, o caminho por Atenas por terra e não por mar, por ser o mais difícil e por poder aí evidenciar a sua coragem, determinando, deste modo, o efeito do seu aparecimento público na cidade.

Nota Ampolo¹⁶ 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. Caminho feito sem um nome assumido, como Plutarco assinala, em que várias provas se põem ao jovem, que com elas se confronta e as vence, para, finalmente, ostentar perante Egeu, num

.....
¹⁴ *Op. cit.* cap. 3. Em Baquírides, 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.

¹⁵ *Theis.* 7. 2. A que se junta, ainda, a emulação com o exemplo de Hércules.

¹⁶ *Op. cit.* pp.xxvi-xxvii.

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. Apenas que 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 pedagogo de Teseu Plutarco apenas refere o nome — Cónidas¹⁷ — e não o tipo de acção educativa. Ora o que verdadeiramente influenciou de modo determinante o jovem Teseu e modelou o seu desejo de acção foi o exemplo paradigmático de Hércules, transmitido em relatos que lhe suscitaram uma admiração inflamada. É esta a motivação para a escolha do caminho até Atenas¹⁸:

οὕτως ἐκείνῳ τοῦ Ἡρακλέους θαυμάζοντι τὴν ἀρετὴν καὶ
νύκτωρ ὄνειρος ἦσαν αἱ πράξεις καὶ μεθ' ἡμέραν ἐξῆγεν αὐτὸν ὁ
ζῆλος καὶ ἀνηρέθιζε ταῦτ' ἀπράττειν διανοοῦμενον.

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, 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.

Ao exemplo educativo dedica um dos mais belos e expressivos passos das *Vitae* — a abertura da biografia de Péricles¹⁹:

¹⁷ *Thes.* 4.

¹⁸ *Thes.* 6. 9.

¹⁹ 1. 3-4.

Ὡς γὰρ ὀφθαλμῶι χροά πρόσφορος ἦς τὸ ἀνθηρὸν ἅμα καὶ
 τερπνὸν ἀναζωπυρεῖ καὶ τρέφει τὴν ὄψιν, οὕτω τὴν διάνοιαν
 ἐπάγειν δεῖ θεάμασιν ἃ τῶι χαίρειν πρὸς τὸ οἰκείον αὐτὴν
 ἀγαθὸν ἐκκαλεῖ. Ταῦτα δ' ἔστιν ἐν τοῖς ἀπ' ἀρετῆς ἔργοις, ἃ καὶ
 ζῆλόν τινα καὶ προθυμίαν ἀγωγὸν εἰς μίμησιν ἐμποιεῖ τοῖς
 ἱστορήσασιν.

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 contem-
 plação 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 emu-
 lação 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, tor-
 nando-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 dese-
 jo de as igualar (*zelos kai prothymia*)²⁰.

Na mesma *Vita*, em 2. 1-2, Plutarco retoma e aprofunda este pen-
 samento:

Οὐ γὰρ ἀναγκαῖον, εἰ τέρπει τὸ ἔργον ὡς χάριεν, ἄξιον
 σπουδῆς εἶναι τὸν εἰργασμένον. Ὅθεν οὐδ' ὠφελεῖ τὰ τοιαῦτα
 τοὺς θεωμένους, πρὸς ἃ μιμητικὸς οὐ γίνεται ζῆλος οὐδ' ἀνά-
 δοσις κινῶσα προθυμίαν καὶ ὀρμὴν ἐπὶ τὴν ἐξομοίωσιν. Ἄλλ' ἢ
 γ' ἀρετὴ ταῖς πράξεσιν εὐθὺς οὕτω διατίθησιν ὥσθ' ἅμα θαυ-
 μάζεσθαι τὰ ἔργα καὶ ζηλοῦσθαι τοὺς ἐργασαμένους.

Não acontece necessariamente, se uma obra nos encanta
 pela sua beleza, que o seu autor seja digno de admiração. Por isso,

.....
²⁰ 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* na progressão peculiar do esquema das biografias, vide A. P. Jiménez, *Plutarco. Vidas Paralelas* I, introd. trad. e notas, Madrid, Gredos, 1985, pp. 100-105.

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.

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 com que Teseu arrostou no percurso até Atenas, os malfeitores punidos e exterminados traduzem o efeito actuante do exemplo sobre um jovem cuja predisposição para a *philantropia* e para a *megalophrosyne* se realiza em actos que têm como objectivo exercer 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.

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 alma (*phronema*) e pela sua devoção ao povo (*demotikon*)²¹:

Ταῦτ' ἦνία τὸν Θησέα, καὶ δικαίων μὴ ἀμελεῖν, ἀλλὰ κοινωνεῖν τῆς τύχης τοῖς πολίταις ἐπέδωκεν ἑαυτὸν ἄνευ κλήρου προσελθών. Καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις τό τε φρόνημα θαυμαστὸν ἐφάνη, καὶ τὸ δημοτικὸν ἠγάπησαν ...

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...

.....

²¹ 17. 2.

Plutarco afasta e contradita, assim, a versão de Helânico²²:

Ἑλλάνικος δέ φησιν οὐ τοὺς λαχόντας ἀπὸ κλήρου καὶ τὰς λαχούσας ἐκπέμπειν τὴν πόλιν, αὐτὸν δὲ τὸν Μίνω παραγινόμενον ἐκλέγεσθαι, καὶ τὸν Θησέα πάντων ἐλέσθαι πρῶτον ...

Helânico afirma, no entanto, que a cidade não tirava à sorte os jovens e as donzelas que havia de enviar, mas que era o próprio rei Míno quem vinha escolhê-los e que este escolheu à partida Teseu ...

Porém, 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 alma²³. 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.

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 criança²⁴:

ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὑποψίαν ἔχει πρὸς ὕβριν καὶ καθ' ἡδονὴν πεπραχθαι.

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

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 sofrimento²⁵, o filósofo enten-

²² 17. 3.

²³ Sobre a *askesis* como uma das principais condições para alcançar a virtude, veja-se A. Pérez Jiménez, *Vidas Paralelas*, I, p. 35 *sqq.*

²⁴ *Rom.* 35. 2.

²⁵ Vide A. Pérez Jiménez, "Actitudes de l'homme frente a la *Tyche* en las *Vidas Paralelas* de Plutarco" *BIEH*, 7, 1973, 101-110.

dia, certamente, o destino de Teseu como ilustração deste princípio — conforme o atesta a própria *synkrisis*²⁶ — e não deixa de ver no rapto de Helena uma das causas do mal-estar e da sedição (*stasis*) do povo ateniense contra o seu governante²⁷.

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 pilares da conciliação e aliança política que fortalece o estado e que deu azo à prosperidade de Roma²⁸:

Ῥωμύλος δὲ πρῶτον μὲν ὀκτακοσίων ὀλίγων ἀριθμῶι δεούσας ἀρπάσας, οὐ πάσας, ἀλλὰ μίαν, ὡς φασιν, Ἑρσιλίαν ἔλαβε, τὰς δ' ἄλλας διένειμε τοῖς ἀγάμοις τῶν πολιτῶν· ἔπειτα τῇ μετὰ ταῦτα τιμῇ καὶ ἀγαπήσει καὶ δικαιοσύνῃ περὶ τὰς γυναικας ἀπέδειξε τὴν βίαν ἐκείνην καὶ τὴν ἀδικίαν κάλλιστον ἔργον καὶ πολιτικώτατον εἰς κοινωσίαν γενομένην. Οὕτω συνέμιξεν ἀλλήλοις καὶ συνέπηξε τὰ γένη καὶ παρέσχε πηγὴν τῆς εἰς αὐθις εὐροίας καὶ δυνάμεως τοῖς πράγμασιν. Αἰδοῦς δὲ καὶ φιλίας καὶ βεβαιότητος, ἦν εἰργάσατο περὶ τοὺς γάμους, ὁ χρόνος ἐστὶ μάρτυς.

Rómulo, pelo contrário, começando por raptar quase oitocentas mulheres, não as tomou todas para si, mas apenas uma, segundo se conta — Hersília. As outras confiou-as aos cidadãos inuptos. De seguida, graças ao respeito, ao afecto e à equidade manifestadas no trato com as mulheres, fez com que aquele gesto de violência e injustiça se impusesse como um acto extremo de excelência e oportunidade política em vista da união dos dois povos. Assim fundiu os dois povos e consolidou os laços de sangue, conferindo ao Estado a fonte da sua futura prosperidade e poder.

²⁶ *Rom.* 32. 1.

²⁷ *Thest.* 31 *sqq.*

²⁸ *Rom.* 35. 2-3. Para uma melhor compreensão da importância do texto no contexto da *synkrisis* da bigrafia de Teseu e de Rómulo, em que se situa, veja-se H. Erbse, "Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs", *Hermes*, 84, 1956, 398-424.

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-lhe a *isoimoiria*, divide-a, na prática, em classes sem direitos equivalentes²⁹, prometendo-lhe *uma democracia de que ele seria mero chefe na guerra e guardião das leis* (δημοκρατίαν αὐτῶι μόνον ἄρξονται πολέμου καὶ νόμων φύλακι χρησομένην, 24. 2), afasta-se da cidade e deixa que o povo singre sem timoneiro, ao sabor de demagogos e dos seus próprios vícios latentes, permitindo que as várias classes se digladiem entre si³⁰.

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 clássica³¹, às *Histórias* de Heródoto.

Desprezando as versões dos poetas, Plutarco quase nos põe, no entanto, perante um itinerário trágico de uma figura heróica. E sê-lo-ia, se a esta não faltasse o necessário reconhecimento do limite e do erro.

Para responder à questão formulada no início deste trabalho, diria então que parece haver, assim, 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 o 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.

²⁹ 25. 1-2.

³⁰ 32. 1 *sqq.*

³¹ Veja-se, a título de exemplo, o estásimo IV de *Rei Édipo*.

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.

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*³² e que o irá converter em demagogo ou em déspota:

Ἀμφοτέρων τοίνυν τῆι φύσει πολιτικῶν γεγονότων οὐδέτερος διεφύλαξε τὸν βασιλικὸν τρόπον, ἐχξέστη δὲ καὶ μετέβαλε μεταβολῆν ὁ μὲν δημοτικὴν, ὁ δὲ τυραννικὴν, ταῦτ' ἀπ' ἐναντίων παθῶν ἀμαρτόντες. Δεῖ γὰρ τὸν ἄρχοντα σώζειν πρῶτον ἑαυτὴν τὴν ἀρχήν· σώζεται δ' οὐχ ἥττον ἀπεχομένη τοῦ μὴ προσήκοντος ἢ περιεχομένη τοῦ προσήκοντος. Ὁ δ' ἐνδιδοὺς ἢ ἐπιτείνων οὐ μένει βασιλεὺς οὐδ' ἄρχων, ἀλλ' ἢ δημαγωγὸς ἢ δεσπότης γιγνόμενος ἐμποιεῖ τὸ μισεῖν ἢ καταφρονεῖν τοῖς ἀρχομένοις. Οὐ μὴν ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν ἐπεικείας δοκεῖ καὶ φιλανθρωπίας εἶναι, τοῦτο δὲ φιλαυτίας ἀμάρτημα καὶ χαλεπότητος.

Pese embora terem nascido ambos com vocação para governar, nenhum deles soube conservar a conduta política de um rei. 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 salvaguardar, antes de tudo, a própria governação. E salvaguarda-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.

.....
³² Rom. 31.

(Página deixada propositadamente em branco)

Delfim F. Leão

Universidade de Coimbra

LEGISLAÇÃO RELATIVA ÀS MULHERES NA VITA SOLONIS DE PLUTARCO*

A análise da vida e obra de Sólon constitui um processo complexo e sujeito a grande controvérsia, que resulta, em larga medida, da forma dispersa como circulam as notícias referentes à sua figura. Ora, entre os múltiplos *testimonia* relativos ao legislador ateniense, a biografia que dele fez Plutarco representa o documento mais extenso e mais rico de informação. A sua importância reside não apenas nos contributos para a reconstituição de numerosos aspectos da época do antigo estadista, mas também no facto de o polígrafo transmitir vários documentos em primeira mão, isto é, fragmentos da obra poética de Sólon e do código promulgado pelo reformador. No que diz respeito ao segundo tipo de contributos, Plutarco reproduz várias dezenas de leis, que abrangem domínios muito distintos da sociedade ática. Dessas disposições, vamos considerar, neste estudo, somente as que têm uma pertinência directa para a situação das mulheres.

Ora, de acordo com o biógrafo, antes da legislação de Sólon não

.....

* Este artigo foi escrito em 1999, antes da conclusão da nossa dissertação de doutoramento (*Sólon. Ética e política*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001), onde aproveitámos algumas das ideias agora expostas; se bem que a tese tenha acabado por ser publicada antes das Actas deste congresso, fica, ainda assim, esclarecida a prioridade dos estudos.

era permitido fazer testamentos.¹ Por este motivo, os bens do falecido passariam imediatamente para os seus familiares mais directos. Ao instituir a lei sobre o testamento, o estadista teria concedido ao proprietário o real direito de dispor dos seus bens.² No entanto, nem todos os estudiosos modernos concordam com Plutarco e defendem, pelo contrário, que Sólon veio somente oficializar uma prática já corrente. Desta forma, o objectivo da sua lei sobre o testamento seria antes ultrapassar controvérsias e problemas derivados da aplicação daquele mecanismo.³ Ora convém salientar, antes de mais, que o testamento estava directamente ligado à adopção, pois só poderia legar os seus bens quem não possuísse os herdeiros naturais.⁴

Para além desta cláusula, havia ainda que atender a que o testador agisse de livre vontade e no pleno uso das faculdades. Ora é neste ponto que ocorre uma restrição com interesse para o estudo da situação da mulher. Segundo Plutarco, Sólon previu as seguintes circunstâncias que poderiam levar à declaração de nulidade do testamento:⁵ «Em todo o caso, não permitiu a prática indiscriminada e aleatória de doações, mas somente quando não fossem feitas sob o efeito da doença, de drogas, de prisão ou por coacção ou ainda por instigação de uma mulher». À parte os outros factores, interessa-nos o pormenor de, entre as várias formas de pressão, o legislador enumerar também a acção persuasiva de uma mulher. Discute-se se o termo *gyne* deverá, neste contexto, entender-se como ‘esposa’ ou antes com o sentido geral de ‘mulher’.⁶ A segunda

.....

¹ Indicaremos as leis do reformador ateniense de acordo com a classificação proposta por Eberhard RUSCHENBUSCH, *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ* (Wiesbaden, 1966).

² Vide Plutarco, *Sol.*, 21.3-4 (= F 49b R) e, com sentido semelhante, *Moralia*, 265e (= F 49c R). Cf. ainda Demóstenes, que cita a mesma lei (46.14 = F 49a R).

³ Assim crê E. RUSCHENBUSCH, “ΔΙΑΤΙΘΕΣΘΑΙ ΤΑ ΕΑΥΤΟΥ. Ein Beitrag zum sogenannten Testamentsgesetz des Solon”, *ZRG* 72 (1962) 307-311; sem aprofundar, Lene RUBINSTEIN, *Adoption in IV. century Athens* (Copenhagen, 1993), 10-11, pronuncia-se no mesmo sentido. Vide ainda Mario MANFREDINI & Luigi PICCIRILLI, *Plutarco. La vita di Solone* (Milano, 1977) 231-233. As indicações bibliográficas serão completas na primeira ocorrência; nas seguintes, cingir-se-ão ao nome do autor do estudo e ao ano de publicação.

⁴ Plutarco é omissivo quanto ao pormenor fundamental de os filhos terem de ser legítimos, mas ele encontra-se bem expresso em Demóstenes (46.14). Este facto ajuda a esclarecer que um dos objectivos da adopção era o de evitar a extinção do *oikos* do testador. Em Atenas, a adopção poderia ser feita de três formas: em vida do adoptante (geralmente conhecida por adopção *inter vivos*); por testamento, estipulando que o herdeiro passaria a filho adoptivo; por último, se alguém não deixasse qualquer filho (natural ou adoptado), poderia tornar-se adoptante a título póstumo mesmo sem ter parte activa no processo. Vide RUBINSTEIN (1993) 1-2.

⁵ *Sol.*, 21.4 (= F 49 R). As traduções apresentadas serão sempre da nossa responsabilidade; o texto de referência é o estabelecido por K. ZIEGLER, *Plutarchi Vitae Parallelae* (Leipzig, 1959-1971).

⁶ Vide MANFREDINI-PICCIRILLI (1977) 234.

hipótese será mais provável, embora comporte uma desconsideração implícita do elemento feminino, o que, em termos gerais, não deixa de estar de acordo com a realidade social de Atenas.

Ainda dentro do mecanismo de transmissão da propriedade, poderia acontecer que alguém morresse sem ter feito testamento e sem possuir os herdeiros mais directos, que seriam um filho legítimo, um neto ou um bisneto; neste caso, os seus recursos transitariam para a filha ou filhas. A uma jovem ou mulher nestas condições chamava-se *epikleros*.⁷ A tradução mais próxima da palavra é ‘herdeira’, embora seja de esclarecer que a *epikleros* não detinha o património no sentido de dispor dele livremente; ficava na sua posse apenas até que tivesse um filho, o qual se tornaria herdeiro dos haveres do pai e, portanto, continuador do seu *oikos*. Situação análoga vivia o marido da *epikleros*, na medida em que tinha o direito de administrar os bens da esposa (o que, por si só, já poderia constituir um forte aliciante, se os valores envolvidos fossem elevados), mas somente até que um filho do casal atingisse a maioridade.⁸

No caso de o defunto intestado não possuir um filho, neto, ou bisneto, nem filhas que pudessem assumir o estatuto de *epikleros*, então os restantes familiares estariam em condições de reclamar a herança, segundo uma ordem de preferência determinada.⁹ A linha privilegiada era a do sexo masculino, a começar pelo irmão do morto, filho do mesmo pai, e estendia-se até aos filhos dos primos. Quando, pela linha do morto, não houvesse descendentes, aplicar-se-ia a mesma ordem de candidatura à herança a partir da mãe do falecido. Se, ainda assim, não houvesse nenhum herdeiro que preenchesse os requisitos, então poderia reclamar os bens o mais próximo dos parentes recuados, de novo privilegiando o lado masculino. Arredados de todo o processo ficavam os filhos ilegítimos, a quem eram negados os direitos de parentesco, tanto no domínio religioso como no secular.

Estas observações preliminares sobre o estatuto da mulher *epikleros* e sobre o direito de precedência revelam-se necessárias para melhor se avaliar a forma como Plutarco discute esta mesma questão:¹⁰

.....

⁷ Vide Demóstenes, 43.51 (= F 50b R), de onde se retiram as disposições relativas à mulher *epikleros* que agora mencionamos. A essência desta lei referida pelo orador continuaria a ser de Sólon (cf. Aristófanes, *Av.*, 1660 = F 50a R), embora ela constitua um exemplo das normas sujeitas a revisão, já que foi (re)publicada durante o arcontado de Euclides (403-402). Vide Ilias ARNAOUTOGLU, *Ancient Greek laws. A sourcebook* (London, 1998) 3.

⁸ Vide Douglas M. MACDOWELL, *The law in classical Athens* (London, 1978) 95-96; 98-99.

⁹ Disposições fornecidas também por Demóstenes, 43.51 (= F 50b R).

¹⁰ *Sol.*, 20.2-5 (= F 52a R).

Parece também estranha e ridícula a [lei] que «permite à *epikleros*, quando o homem de quem ela depende e é seu *kyrios* por lei se revela impotente, unir-se aos [parentes] mais próximos do marido». Também esta lei está correcta, na opinião de alguns, para os que forem impotentes, pois casaram com as *epikleroi* somente por causa dos bens e, ao abrigo da lei, contrariaram a natureza. Na verdade, ao verem que a *epikleros* pode unir-se com quem lhe aprouver, ou renunciarão ao casamento ou com vergonha o manterão, sofrendo a pena por essa avidez e descaro. Além disso, tem-se por bem que a *epikleros* se junte não a todos, mas àquele que, entre os parentes do marido, ela prefira, de forma que a coisa se mantenha em família e a prole pertença à mesma raça. Para o mesmo fim contribui também (F 127a R) «que a esposa se feche no quarto com o esposo, depois de ter comido um marmelo», e (F 51a R) «que o marido da *epikleros* se encontre com ela ao menos três vezes por mês». Pois, mesmo que não nasçam filhos, ainda assim este é um gesto de respeito e de amizade do marido para com uma mulher honesta, que evita, de cada vez, a acumulação de contrariedades e não deixa que, por causa das discussões, se instale um total abandono.

Quando Sólon determinava que a *epikleros* se deveria juntar ao familiar mais directo, isso corresponderia, em primeiro lugar, ao tio paterno e assim sucessivamente até ao grau de filho de primo.¹¹ Contudo, o passo agora em análise constitui já um complemento àquela disposição, na medida em que visa resolver o impasse criado no caso de o parente mais próximo ser impotente. Esta contingência representaria um grave óbice, na medida em que impedia a concretização do principal objectivo do estatuto de *epikleros*: o nascimento de um herdeiro legítimo do sexo masculino, descendente em linha directa do pai da *epikleros*. A solução passava, no entendimento de Plutarco, por manter relações sexuais com outro membro da família, crendo mesmo que a mulher teria possibilidade de escolha. Porém, esta interpretação do sentido da lei não deve estar correcta; a leitura mais provável é que, em caso de incumprimento dos objectivos do casamento, o parente mais próximo seguinte

.....

¹¹ E. RUSCHENBUSCH, "Bemerkungen zum Erbtochterrecht in den solonischen Gesetzen", in *Symposion. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Köln, 1988), 15-17, pondera um dos eventuais problemas resultantes desta obrigação, caso o primeiro candidato por direito já fosse casado e com filhos. Uma solução passaria pela interpretação da lei não no sentido de o parente mais próximo ter de casar pessoalmente com a *epikleros*, mas sim no de lhe garantir um casamento, que poderia ser com outra pessoa.

pudesse reclamar, por sua vez, a mão da *epikleros*, de acordo com o espírito geral da precedência.¹² A salientar a ideia de que o fim a atingir era obter um herdeiro legítimo está a disposição complementar relativa aos encontros obrigatórios mínimos entre a *epikleros* e o marido, a fim de assegurar a possibilidade de concepção (= F 51a R).¹³

Uma importante secção das leis de Sólon incidia em momentos onde a imagem da mulher se projectava no exterior. É o que acontece com a disposição que limita certas exhibições de riqueza por altura do matrimónio:¹⁴

Dos restantes casamentos, suprimiu os enxovais (*phernai*), prescrevendo que a mulher casada levasse consigo três vestes, utensílios de valor e nada mais.

Esta lei prende-se com a prática geral a adoptar nos casamentos e a controvérsia gerada à sua volta diz respeito à maneira como interpretar o termo *pherne*. Se a palavra se referir ao 'dote' da noiva, então a regulamentação implicaria que Sólon tivesse proibido a atribuição de um dote tal que pudesse afectar a parte dos bens que seriam herdados pelo filho varão. No entanto, as limitações impostas pelo legislador vão contra os numerosos exemplos de dotações significativas, nos sécs. V e IV.¹⁵ Esta dificuldade não é incontornável, na medida em que se pode supor que a lei de Sólon teria, entretanto, sido revogada. A outra hipótese interpretativa consiste em ver a *pherne* como o enxoval da noiva ou, de maneira mais precisa, como os presentes de casamento que ela poderia levar de casa. A aceitar-se esta possibilidade, que nos parece preferível, as restrições previstas pelo legislador assumem o cariz de lei sumptuária que se quadraria bem com uma estratégia de contenção de despesas

¹² Vide observações de Justus Hermann LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren* (Leipzig, 1905-1915) 349; Carolus SONDHAUS, *De Solonis legibus* (Iena, 1909) 26; RUSCHENBUSCH (1966) nota a F 52a R; MACDOWELL (1978) 96-97.

¹³ Uma vez mais, Plutarco parece não ter entendido o pragmatismo da norma, privilegiando uma interpretação ética, eventualmente defensável, mas que não corresponde à essência da lei: «Pois, mesmo que não nasçam filhos, ainda assim este é um gesto de respeito e de amizade do marido para com uma mulher honesta, que evita, de cada vez, a acumulação de contrariedades e não deixa que, por causa das discussões, se instale um total abandono.» O biógrafo regista ainda uma nota própria de ritos de fertilidade (= F 127a R), mas que não deve ser de Sólon, embora se enquadre no contexto. Reflexões sobre o significado deste ritual e indicação de paralelos noutros autores em MANFREDINI-PICCIRILLI (1977) 226-227.

¹⁴ *Sol.*, 20.6 (= F 71a R).

¹⁵ Vide Ludovic BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la république athénienne* (New York, 1897) I. 249-250; SONDHAUS (1909) 29.

supérfluas, pela forma como poderiam afectar não só uma economia fragilizada (e em fase de renovação), como ainda provocar o agravamento das tensões internas.¹⁶

Orientação semelhante pode ver-se, também, em leis que visavam controlar as deslocações das mulheres e a sua actuação em áreas com elas tradicionalmente ligadas, como acontecia com os rituais fúnebres:¹⁷

«Também sobre as deslocações, manifestações de luto e festividades das mulheres estabeleceu uma lei que reprimia a desordem e o excesso: determinou que não saíssem com mais de três vestes, que não levassem comida e bebida de custo superior a um óbolo, nem um cesto de comprimento superior a um côvado, que não viajassem de noite, a não ser transportadas num carro e precedidas por uma luz acesa. Impediu-as de se lacerarem com golpes, de fazerem lamentações fingidas e de chorarem um estranho no funeral de outras pessoas. Não permitiu ainda que se imolasse um boi em honra dos mortos, que se deixassem mais de três peças de roupa com o defunto e que se visitassem as sepulturas estranhas à família, excepto no dia do funeral.» Destas práticas, a maior parte ainda continua a ser proibida nas nossas leis. Junta-se, porém, às nossas, que quem se entregar a estes excessos seja punido pelos *gynaikonomoi*, por incorrerem em erro nas manifestações de luto, com atitudes nada viris e efeminadas.

Esta série de disposições deve ser lida à luz tanto do papel do responsável máximo de cada *oikos*, como das circunstâncias económico-sociais de que falávamos no comentário ao passo anterior. Assim, pode constituir um reflexo das preocupações que o *kyrios* teria em controlar os movimentos dos seus dependentes o facto de Sólon promulgar leis segundo as quais as mulheres não poderiam ausentar-se de casa com roupas, comida e bebida superiores a certos valores. O objectivo consistirá, talvez, em limitar o tempo em que as mulheres teriam autonomia para se manterem ausentes.¹⁸ No entanto, a norma seguinte revela igualmente certa preocupação com a segurança feminina; uma vez que as

.....

¹⁶ Vide resenha das principais teorias em MANFREDINI-PICCRILLI (1977), 229-230, que, ainda assim, preferem a interpretação de *pherne* como 'dote'.

¹⁷ Plutarco, *Sol.*, 21.5-7 (= F 72c R). Vide observações de Myriam VALDÉS, "Las restricciones funerarias en la legislación ateniense del siglo VI; el papel de la mujer", *ARYS* 1 (1998) 51-61.

¹⁸ Vide Michael GAGARIN, *Early Greek law* (Berkeley, 1986) 67-68. Idêntica motivação poderá ter assistido às disposições que impediam um escravo de ter comércio amoroso com um rapaz livre (cf. F 74a-e R).

deslocações nocturnas eram perigosas, ao estipular que as mulheres viajassem de carro e precedidas por uma luz (que sondasse o caminho?) o legislador buscava também uma forma de lhes garantir algum resguardo.¹⁹ Já as indicações relativas aos funerais, que prevêem um certo comedimento nas manifestações de pesar, podem ser explicadas, como fez Plutarco, segundo uma perspectiva ética louvável de contenção na dor. No entanto, possuem também a mesma vertente económica e social que referimos para os presentes de casamento: por um lado, estimular a redução das despesas em momento de crise, medida própria de uma lei sumptuária; por outro, evitar o perigo de estes excessos poderem ser vistos como exhibições públicas do poder e riqueza aristocráticos, suscitando, assim, a animosidade da população em geral.²⁰

As normas referentes às deslocações das mulheres e aos momentos em que apareciam em público podem, ainda, ser vistas em relação com o casamento. Esta instituição era protegida por leis próprias e ainda por regulamentações que visavam dissuadir a ocorrência de circunstâncias que pudessem pôr o matrimónio em perigo, quer quando ele já fosse um facto consumado quer quando estivesse ainda em projecto. É nesta linha que se devem entender certas disposições sobre a violação e o adultério. Começemos por considerar o primeiro caso:²¹

Ora, se alguém raptar uma mulher livre e a violentar, a pena fixada é de cem dracmas.

Esta lei diz respeito a casos de estupro de que tenham sido vítimas mulheres de condição livre; o dado que permite definir a existência da violação reside, tal como actualmente, no uso da força, ou seja, na falta de consentimento por parte da mulher. A punição prevista consistia numa multa pecuniária a aplicar ao violentador.²² Quanto ao adultério,

¹⁹ Estas normas relativas às saídas das mulheres mostram, ainda, que elas não estavam meramente confinadas ao espaço do gineceu.

²⁰ Assim crê Oswyn MURRAY, "The Solonian law of *hubris*", in *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, eds. P. Cartledge; P. Millet & T. Stephen (Cambridge, 1990), 143-144, que analisa estes e outros factores enquanto exemplos de uma *hybris* própria dos nobres. Robert PARKER, *Athenian religion. A history* (Oxford, 1996), 43 e n. 2, coloca estas limitações aos luxos funerários entre a legislação de carácter religioso. Vide ainda Vasilis G. TSIOLIS, "Oikos kai kedos: restricciones en las manifestaciones fúnebres de la familia", *ARYS* 1 (1998) 68-70.

²¹ Plutarco, *Sol.*, 23.1 (= F 26 R).

²² Vide Kathleen FREEMAN, *The work and life of Solon* (New York, 1926) 122; E. RUSCHENBUSCH, *Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts* (Koel, 1968) 12 e n. 10; MANFREDINI-PICIRILLI (1977) 242-244; GAGARIN (1986) 65.

Plutarco regista que Sólon terá estabelecido que o adúltero (*moichos*) poderia ser morto dentro da esfera legal, se fosse apanhado em flagrante.²³ Para melhor se compreender o real alcance desta disposição, será conveniente compará-la com uma versão mais desenvolvida, fornecida por Demóstenes:²⁴

Se alguém comete um homicídio involuntariamente durante os jogos ou abate [um atacante] na estrada ou na guerra, por engano, ou [ao apanhar um adúltero em flagrante] com a esposa ou com a mãe ou com a irmã ou a com filha ou com a concubina (*pollake*), que tomara para ter filhos livres, em casos destes o homicida não será exilado.

O passo de Demóstenes fornece exemplos de homicídio justificado e, tal como Plutarco, afirma que o *moichos* surpreendido em flagrante poderia ser morto sem receio de represálias. Se compararmos esta punição exemplar com a simples multa pecuniária prevista para casos de violação, será de concluir que, para os Atenenses, o adultério representava um delito bastante mais grave.²⁵ Este facto já causava perplexidade nos antigos, como salienta o mesmo Plutarco, um pouco adiante.²⁶ E, em boa verdade, a sensibilidade actual leva-nos a considerar a lei em questão de forma idêntica. Ora, para melhor compreendermos esta característica do direito ático há que atender, em primeiro lugar, à própria noção de *moicheia*, termo ao qual, à falta de melhor, daremos o equivalente de ‘adultério’, facto que nos faz pensar de imediato, para o caso da mulher, numa infidelidade em relação ao marido. No entanto, para os Atenenses, o conceito era mais amplo e poderia abranger a prática sexual ilícita com grande parte das mulheres do *oikos*.²⁷ Portanto, não

²³ *Sol.*, 23.1 (= F 28a R).

²⁴ 23.53 (= F 20 R).

²⁵ É esta a perspectiva tradicionalmente aceite pelos estudiosos do direito ático, e.g. MACDOWELL (1978) 124-125.

²⁶ *Sol.*, 23.2: «Ora punir o mesmo delito, umas vezes com dureza e inflexibilidade e, outras, com indulgência e ligeireza, fixando como pena um castigo ao acaso, é ilógico; a menos que, rareando então a moeda na cidade, a dificuldade em a conseguir tornasse pesadas as multas pecuniárias.» O facto de Sólon estabelecer multas pecuniárias liga-se com a questão, muito debatida, de saber se o legislador procedeu ou não a uma reforma da moeda e à primeira cunhagem ática. Estas leis favorecem uma resposta afirmativa, embora os achados arqueológicos apontem, até agora, na direcção contrária.

²⁷ Vide argumentação de C. CAREY, “Rape and adultery in Athenian law”, *CQ* 45 (1995), 407-408 e 417. Perspectiva diferente em David COHEN, *Law, sexuality, and society* (Cambridge, 1991) 98 sqq.; S.C. TODD, *The shape of Athenian law* (Oxford, 1993) 277.

seria apenas a honra do marido que ficava em causa, mas a de toda a sua casa. De resto, esta parece ser uma das ilações a retirar do texto de Demóstenes acima transcrito (23.53 = F 20 R), ainda que o passo se não refira directamente ao adultério, mas sim a exemplos de homicídio não sujeitos a aplicação da pena de exílio. Entre eles, alinha a morte justificada do *moichos* e o leque de mulheres que poderiam ser envolvidas na relação, ultrapassando a simples esposa do senhor da casa: «com a esposa ou com a mãe ou com a irmã ou a com filha ou com a concubina (*pallake*)». O factor essencial para distinguir a *moicheia* da violação era o consentimento, já que, no segundo exemplo, se pressupunha o uso da força. Portanto, com a *moicheia*, além da entrega do corpo, havia ainda a considerar a questão moral da corrupção do espírito seduzido. Na violação, pelo contrário, existia a vergonha da ofensa, mas, no seu íntimo, a vítima continuaria a manter-se fiel às regras do decoro.²⁸ No entanto, F 20 R sugere outro motivo para a severidade da lei, fazendo uma importante ressalva para que as *pallakai* também fossem englobadas: «com a concubina, que tomara para ter filhos livres». Por outras palavras, o orador refere-se à importância atribuída à determinação exacta da paternidade: em caso de violação, a dúvida seria relativamente fácil de desfazer; porém, se existisse uma relação clandestina, esta operação sairia bastante mais dificultada.²⁹

Plutarco regista, ainda, algumas disposições relativas à prática da prostituição:³⁰

«E se prostituir [a mulher livre, paga a multa de] vinte dracmas, com excepção daquelas que ostensivamente andam para cima e para baixo», referindo-se às rameiras (*hetairai*): estas, na verdade, buscam às claras quem lhes ofereça dinheiro.

Neste passo, o biógrafo menciona duas realidades diferentes, se bem que guardem certa afinidade entre si. Em primeiro lugar, informa que Sólon proibia a prostituição forçada de mulheres livres, prescrevendo, tal como sucedia com a violação, uma multa pecuniária, ainda que menos pesada. Revela, no entanto, a preocupação de distinguir entre casos destes e os de prostituição voluntária. Para os segundos, o legis-

.....
²⁸ Daí que, curiosamente, Sólon reservasse a pena maior para o sedutor.

²⁹ Estas mesmas justificações vêm referidas em Lísias, 1.32-33. Vide argumentação de CAREY (1995) 414-415.

³⁰ *Sol.*, 23.1 (= F 30a R).

lador não parece ter previsto qualquer tipo de punição. Importa, ainda assim, não confundir as *hetairai* com as *pallakai*, mencionadas nas disposições sobre homicídio justificado (supra F 20 R). As primeiras exerciam a actividade como forma de auferir rendimentos. As outras, pelo contrário, faziam parte do *oikos*, a ponto de serem abrangidas pela lei que regulamentava a *moicheia* e de as crianças nascidas da sua relação com o senhor da casa serem consideradas livres.³¹

A prostituição forçada constituía um verdadeiro problema social, em dependência directa das dificuldades económicas que se faziam sentir na Ática quando Sólon atingiu o arcontado. Daí que a solução de ambas as questões esteja relacionada, conforme se depreende dos passos seguintes.

Plutarco, *Sol.*, 23.2 (= F 31a R): Além disso, não permite a ninguém vender as filhas ou irmãs, a não ser que se descubra que estiveram com um homem antes do casamento.

Plutarco, *Sol.*, 13.4-5 (= F 31b R): Na verdade, todo o povo estava endividado para com os ricos. É que ou cultivavam a terra e entregavam a estes a sexta parte do produto obtido - pelo que eram chamados *hektemorioi* e *thetes* - ou então contraíam dívidas, sob garantia pessoal, e ficavam sujeitos à escravidão pelos credores; uns levavam ali mesmo existência de servidão, outros eram vendidos para o estrangeiro. Muitos chegavam mesmo a ser forçados a traficar (*polein*) os próprios filhos (nenhuma lei o proibia) e a fugir da cidade, tal a dureza dos credores.

Estas disposições complementam as anteriores, dado que discutem à mesma o problema da prostituição, mas são diferentes na medida em que o papel de proxeneta é desempenhado não por um estranho, mas antes pelos próprios familiares das vítimas. Plutarco terá certamente razão ao ligar este problema social com a situação dos hectêmeros (F 31b R). No entanto, parece menos defensável a sua interpretação da forma como os pais se viam obrigados a tratar os filhos; Plutarco relaciona *polein* com a escravatura e daí que use o termo na acepção corrente de 'vender'. No entanto, o verbo aparecia nas leis de Sólon (supra F 30a R), aplicado às *hetairai* e, como explica Lísias, equivalia a *badizein* no sentido de 'passear-se em busca de cliente'.³² E como não havia re-

³¹ Vide MACDOWELL (1978) 89-90.

³² Cf. Lísias, 10.19 (= F 30b R). Assim crê também RUSCHENBUSCH (1968) 42 e n. 127; 50 e n. 162.

gulamentação específica para tais casos, Sólon promulgou uma lei que proibia esta forma de exploração familiar.³³

Das cerca de quatro dezenas de leis de Sólon referidas por Plutarco na biografia do estadista, à volta de um quarto tem relevância directa para a situação da mulher. Trata-se de um número bastante razoável, que permite fazer uma ideia aproximada do posto que esta área detinha no código do antigo legislador. A maioria das disposições que o polígrafo de Queroneia atribui a Sólon são consideradas genuínas.³⁴ Quanto à forma como o biógrafo as interpreta, podem colocar-se algumas reservas, já que as preocupações moralizadoras de Plutarco parecem levá-lo, em alguns casos, a desviar-se das reais intenções do legislador. Ainda assim, a conclusão que se impõe é que, também ao nível da transmissão dos fragmentos das leis de Sólon, o valor do testemunho do biógrafo se revela de capital importância.

.....
Interpretam o passo como venda para a escravatura Robert J. BONNER & Gertrude SMITH, *The administration of justice from Homer to Aristotle* (Chicago, 1930-1938) I.168; GAGARIN (1986) 68. É certo que a possibilidade da escravatura também deve ser tida em conta, mas a ocorrência de *polein* favorece, neste contexto, a acepção técnica de 'prostituir-se'. Se dúvidas houvesse, F 30b R deveria bastar para as desfazer.

³³ F 31a R; ficavam excluídas as mulheres que não tivessem observado a castidade antes do casamento.

³⁴ Nos exemplos que analisámos, somente F 127a R é uma regulamentação espúria, de acordo com a classificação de RUSCHENBUSCH. Ainda segundo o mesmo estudioso, das quarenta e uma leis que, nesta biografia, Plutarco coloca na dependência de Sólon, apenas oito serão falsas.

(Página deixada propositadamente em branco)

José Pedro Serra

Universidade de Lisboa

ALEXANDRE EDUCADOR OU O IMPÉRIO DA FINITUDE

No capítulo inicial da biografia de Alexandre¹, e com a intenção de afastar possíveis críticas que lhe poderiam ser dirigidas, estabelece Plutarco uma importante distinção entre *história* (ἱστορία) e *vida* (βίος), distinção que justifica o “voluntário esquecimento” de notáveis feitos militares e o realce dado a pequenos ditos ou anedotas que melhor revelam o *carácter* do rei macedónio. Seria imprudência e precipitação negligenciar o vasto alcance destas afirmações, nomeadamente no que diz respeito ao entendimento da natureza específica do género literário a que pertencem as *Vidas Paralelas*.² No âmbito da presente reflexão, importa sobretudo salientar a posição de relevo concedida ao *carácter*, ao ἦθος, e ainda a vocação pedagógica que nesse perfil desenhado está implícita. No seguimento de Aristóteles e da escola peripatética, entende Plutarco que o *carácter* se revela nas *acções*, que constituem assim o lugar adequado para a intelecção dos sinais da alma (τὰ τῆς ψυχῆς

.....
¹ Cf. *Alexandre* 1, 2-3

² Sobre a complexa questão entre *Biografia* e *História*, questão que, embora não sendo estranha, ultrapassa os limites da presente reflexão, ver Arnaldo Momigliano, *The development of Greek Biography*, Harvard University Press, 1971; *Id.*, “History and Biography” in *The Legacy of Greece*, ed. by M. I. Finley, Oxford, 1981, pp. 155-184; E. Valgiglio, “ἱστορία e βίος in Plutarco”, *Orpheus*, n.s. VIII, 1987, pp. 50-70.

σημεία) próprios a cada indivíduo.³ Esta excentricidade do *carácter* e, consequentemente, da *biografia*, porventura ao arrepio das expectativas mais intimistas do leitor moderno, embora não constitua propriamente uma causa, favorece certamente a tonalidade dramática⁴, *épica* e *trágica*, que envolve a narrativa da vida de Alexandre.

O cuidado delineamento do *carácter* não pode ser dissociado da preocupação pedagógica, educadora⁵, considerando-se como princípio aceite que no retrato de qualidades e vícios de homens notáveis existe um reflexo modelador e formativo do *carácter* de quem os observa. A educação pelo *exemplo* - em última análise ascende aos poemas homéricos e engloba obras tão importantes como a *Ciropedia* -, baseada menos na doutrinação e aconselhamento que na apresentação viva do homem que encarna a virtude a “imitar” ou o vício a evitar, possui, no entanto, algo de paradoxal, sobretudo quando a autonomia e a subjectividade da reflexão pessoal vem impedir a imitação automática e mecânica dos modelos exteriormente desenhados pela sociedade. Na verdade, o *exemplo* não é a depauperada matriz que uma repetição cega e automática define e fossiliza; ao contrário, a observação do *exemplo* propicia uma intuição no seio da qual se dá imediatamente - porque sem mediação - a compreensão da nobreza ou da grandeza do gesto, enfim, de isso que florescerá criativamente em outros gestos, enraizados em diferentes e variadas situações. O *exemplo* dirige-se assim e antes de mais à inteligência, apelando a uma percepção no seio da qual a luz da virtude vai

.....

³ Claramente expressa na *Poética* de Aristóteles (cf. 1450 a-b) está a ideia de que o carácter se revela na *acção*, razão pela qual tem a *acção* primazia sobre os *caracteres*, constituindo aquela o *princípio* e a *alma* da tragédia.

⁴ Este texto de Plutarco possui vincados traços de *teatralidade*, claramente cultivados pelo autor. O episódio que envolveu Filipe de Acarnânia, narrado no capítulo 19, constitui uma excelente ilustração desta tendência *dramática*. Vendo o mal estar do rei, que se encontrava doente, Filipe de Acarnânia, movido por uma sincera amizade e indiferente ao perigo que ele próprio corria - os restantes médicos recusavam-se a tratá-lo, pois temiam as acusações dos Macedónios caso a doença fosse mais poderosa que o tratamento -, preparou um remédio para Alexandre beber. Este, entretanto, recebera uma carta de Parménion recomendando-lhe que tomasse precaução em relação a Filipe porque, a troco de grandes presentes e do casamento com a filha, ele se comprometera com Dario a assassinar o rei dos Macedónios. Quando Filipe entrou com os companheiros, cálice na mão, pronto a oferecer o remédio a Alexandre, o rei, sem hesitar, tomou-o ao mesmo tempo que lhe dava a ler a carta onde o acusavam de traição. Como afirma Plutarco, esta *dramática* cena é “uma admirável cena, digna do teatro” (19, 7).

⁵ Esta intenção educativa, muitas vezes fazendo uso do *exemplo*, está presente na historiografia grega desde as suas origens, nomeadamente em Heródoto e Tucídides. Ver José Pedro Serra, “Pedagogia e exemplo na Historiografia Grega”, *Euphrosyne*, Nova Série - vol. XIV, 1986, 53-76; sobre Plutarco, consultar Françoise Frazier, *Histoire et Morale dans les “Vies Parallèles” de Plutarque*, Paris, 1996.

esculpindo o pensamento e a acção. Feitas estas considerações, vejamos então como epopeia e tragédia se combinam no *Alexandre* de Plutarco⁶ de forma a manter, mesmo para um século justificadamente descrente nos impérios, esfarrapado de esperanças e cansado de guerras, uma apreciável força educadora.

É indiscutível que a vida e a obra política e militar de Alexandre Magno possuem objectivamente alguns bem vincados traços heróicos, épicos; associados aos *mirabilia*, que em semelhantes contextos habitual e espontaneamente se agregam para ainda mais engrandecer e exaltar os factos, estão estas marcas de heroísmo épico na origem da magnífica e lendária tradição que a propósito do rei macedónio se foi constituindo.⁷ Herdando aos vinte anos o trono de um reino que, além da agitação interna, se confrontava com a revolta de bárbaros a norte e de Gregos a sul, Alexandre não só resolveu estes problemas como, em treze anos de intensa acção - tanto durou o seu reinado - construiu um império que se estendia até à Índia, favorecendo a miscigenação de culturas e de raças e procurando pacificar os povos sob a sua autoridade e justiça. Tais fa-

.....

⁶ Sobre a dimensão épica e trágica do *Alexandre* de Plutarco ver o inspirador artigo de J. M. Mossman, "Tragedy and Epic in Plutarch's *Alexander*", *The Journal of Hellenic Studies*, CVIII, 1988, 83-93. Como bem nota este autor (p.84) esta *atmosfera trágica* é de algum modo surpreendente tendo em conta os juízos negativos, de teor platónico, com que Plutarco avalia a tragédia. Discordo, porém, de Mossman, quando este autor, na sua leitura do *Alexandre*, associa a *tragédia* à influência de Dioniso, à bebida e ao lado obscuro do temperamento do rei dos Macedónios. Não nego que Dioniso esteja presente em muitos dos *acontecimentos trágicos* descritos por Plutarco, mas considerar essa presença "a connection with sinister force" (p.87), directamente relacionada com o lado "desastroso" de Alexandre, parece-me não apenas exagerado, como também *desfocado*; a *ἀμαρτία*, ádito do trágico, pode ou não ter uma tonalidade moral, mas funda-se na fragilidade, na limitação, na vulnerabilidade da condição humana (Ver Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986). De resto, Mossman reconhece que no episódio de Filipe de Acarnânia (cf. 19) "we find tragic imagery used to illustrate Alexander's best qualities" (p.87).

⁷ A "lenda" de Alexandre, o Grande, que, desde o helenismo, atravessou os tempos, continua a preencher o imaginário de escritores, historiadores e artistas. Embora a *história* desta "tradição lendária" ultrapasse os limites do presente artigo, não deixo de referir, como mera indicação, algumas obras de autores contemporâneos: Mary Renault, *Fire from Heaven*, Londres, 1970; *Id.*, *The Persian Boy*, Londres, 1972; *Id.*, *Funeral Games*, Londres, 1981 (estas obras foram publicadas pela Penguin em um único vol. *Alexander Trilogy. Fire from Heaven. The Persian Boy. Funeral Games*, Londres, 1984; tradução port. *Fogo do Céu*, Lisboa, 1993; *O Rapaz Persa*, Lisboa, 1991; *Jogos Fúnebres*, Lisboa, 1996); *Id.*, *The Nature of Alexander*, Londres, 1975; André Malraux, *La Corde et les Souris*, Paris, 1976, pp. 57-101; Arthur Weigall, *Alexandre le Grand*, trad. fran., Paris, 1976; Roger Peyrefitte, *La Jeunesse d' Alexandre*, Paris, 1977; *Id.*, *Les Conquêtes d' Alexandre*, Paris, 1979; *Id.*, *Alexandre le Grand*, Paris, 1981; Robin Lane Fox, *Alexander the Great*, London, 1984; Valerio Massimo Manfredi, *Aléxandros - Il Figlio del Sogno. Le Sabbie di Amon. Il Confine del Mondo*, Milano, 1998 (trad. port., *Alexandre, o Grande. O Filho do Sonho. O Segredo do Oráculo. No Fim do Mundo*, Lisboa, 1999, 3 vols.).

ctos, que muito impressionaram a memória dos antigos, continuam agora a impressionar a dos modernos. Não é, por isso, de espantar que na narrativa de Plutarco encontremos uma evidente dimensão épica. Esta expressa-se de muitas maneiras, desde logo no relato dos acontecimentos que rodearam o nascimento do filho de Olímpíade. De nobilíssima linhagem - pelo lado da mãe ascende a Éaco e pelo lado de Filipe, seu pai, a Hércules -, sonhos e sinais então surgidos suscitaram rumores de uma filiação não humana mas divina,⁸ rumores que a apaixonada e exarcebada entrega de Olímpíade aos mistérios de Dioniso⁹ e as posteriores demonstrações da natureza ígnea¹⁰ de Alexandre favoreceram e avolumaram. Foi assim, na condição de filho de um deus que, no Egipto, o sacerdote de Ámon recebeu o rei macedónio. Os prodígios ocorridos por altura do seu nascimento deixavam adivinhar o invulgar acordo entre a Natureza, os Deuses e a Fortuna, que em um exaltado e uníssono cântico celebravam o advento de um infante excepcional. Só assim se explica que nesse mesmo dia tenha ardido o templo de Ártemis em Éfeso - estava a deusa demasiado ocupada com o parto, explicou Hegésias de Magnésia - e que Filipe, vindo de tomar Potídeia, tenha sabido da vitória de Parménion sobre os Ilírios e do triunfo do seu cavalo em Olímpia.¹¹

As promessas deste tempo confirmam-se numa infância e adolescência ilustrada por actos de destreza física e atitudes de precoce maturidade política que supõem a combinação de capacidades intelectuais, psicológicas e físicas. Prova disto, por exemplo, é o facto de os embaixadores persas, enviados à Macedónia para se encontrarem não com Alexandre mas com seu pai, ficarem maravilhados e seduzidos pelo discernimento e prudência não de Filipe, nessa altura ausente, mas de seu filho.¹² Em outra ocasião, por ver que recusavam um extraordinário cavalo apenas porque ninguém o conseguia domar, Alexandre, não se privando de ironizar sobre a falta de arte e de coragem demonstradas, aproximou-se do animal, virou-o contra o Sol para que as suas sombras o não assustassem, montou-o, e quando sentiu que esmoreciam os

⁸ Cf. 2, 2-4; 27, 5-9.

⁹ Cf. 2, 6-9.

¹⁰ Ver, por exemplo, 4, 4-7. Neste passo, atribui-se à temperatura quente (πολύθερμος), ardente (πυρώδης) do corpo de Alexandre, por esse facto livre de qualquer húmido suor, o agradável odor que se exalava da sua boca e da sua pele. Este *odor heróico*, além de marca de excepcionalidade, pode ser associado à suposta paternidade de Dioniso. Ver Gilles Bournoure, "L'Odeur du héros. Un thème ancien de la légende d'Alexandre", *Quaderni di Storia*, 17, 1983, pp. 3-46.

¹¹ Cf. 3, 5-9.

¹² Cf. 5, 1-3.

golpes que o tentavam derrubar, lançou o cavalo numa correria desenfreada até se perder no horizonte. Com o regresso, formando já, cavaleiro e montada, um conjunto harmonioso, o temor e a ansiedade dos presentes transformaram-se em júbilo e admiração, sobretudo em Filipe, que lhe disse: “Meu filho, procura um reino à tua medida, a Macedónia não é suficientemente grande para ti.”¹³

É, porém, e como seria de esperar, no correr da idade adulta, enquanto senhor de um império em contínua expansão, que Plutarco melhor e mais expressivamente desenha a *μεγαλοψυχία* de Alexandre¹⁴, essa *grandeza de alma* que se manifesta tanto em actos de magnânima coragem e generosidade, como em gestos de autêntica filantropia, ou ainda numa continuada *ἐγκράτεια*, um procurado e disciplinado domínio sobre si próprio, que o não deixava docilizar no aconchegado conforto dos prazeres imediatos e o impedia de se diminuir na satisfação fácil dos apetites disponíveis. O desejo de glória e a arrojada coragem patenteada em inúmeras batalhas não é dissociável do modo como a vitória é obtida. Na véspera da decisiva batalha com Dario, onde se jogava a sorte de ambos os impérios, Parménion, ao ver as tochas bárbaras que no acampamento inimigo cobriam aos milhares a vasta planície, e ao sentir o tumulto das vozes que, vindas daí, se abatiam sobre os soldados macedónios, dirigiu-se à tenda de Alexandre exortando-o a atacar o exército do grande rei durante a noite; temia o experiente general que a visão terrível, pelo número e pela força, que o dia traria quando acordasse, inibisse e tolhesse os soldados do rei macedónio. Alexandre, porém, sereno, firme e confiante, respondeu-lhe: “Οὐ κλέπτω τὴν νίκην, Eu não roubo a vitória.”¹⁵

No retrato que Plutarco traça de Alexandre, esta solaridade heróica, guerreira, prolonga-se numa liberalidade *épica* que beneficia não apenas os amigos mais próximos, mas também os anónimos soldados. Uma ocasião, vendo que um homem, mau grado o enorme esforço, carregava com dificuldade e zelo o ouro do rei, que uma mula, por exaustão, se recusava a levar, Alexandre disse-lhe: “Não esmoreças; percorre o restante caminho até à tenda e terás carregado o ouro para ti.”¹⁶

.....
¹³ Cf. 6, 8.

¹⁴ Sobre o carácter de Alexandre, desenhado a partir da intencionalidade última da *biografia* veja-se J. R. Hamilton, *Plutarch. Alexander*, Foreword and Bibliography by Philip A. Stadter, Bristol, 1992, particularmente, pp. XLIII-XLIX e LXVIII-LXXII.

¹⁵ Cf. 31, 12.

¹⁶ Cf. 19, 3.

Esta prodigalidade, contudo, coabita com um elevado autodomínio, ilustrado por exemplo no célebre episódio em que o rei macedónio, depois de vários dias de viagem, esgotado e sedento, recusou beber a água que a sorte de um casual encontro com viajantes lhe facultava, por não poderem os seus soldados partilhar a mesma fortuna.¹⁷ É assim, desta forma, exercendo sobre si próprio uma exigente austeridade que Alexandre, a quem o sono e o sexo faziam sentir-se mortal,¹⁸ procurava alcançar e merecer os nobres feitos.

Se os actos de Alexandre possuem uma evidente natureza heróica, o contexto em que são realizados, o ambiente que os envolve, contém suficientes aspectos nobres que acentuam a natural dimensão épica. Refiro-me não tanto ao maravilhoso dos presságios e prodígios que, só por si, indiciam o quanto o rei macedónio era amado pelos deuses¹⁹, mas ao brilhantismo dos concursos de ditirambo e de tragédia²⁰, à imponência do cortejo báquico que atravessou a Carmânia²¹, à espantosa riqueza de Susa²², ao ouro e ao fausto encontrado nas tendas de Dario²³. Acima de tudo, porém, refiro-me à aparência aristocrática e grandiosa dos guerreiros, de Alexandre ou dos seus inimigos, e ao esplendor e magnificência das armas que usam. Poro, vencido, mas, no seu porte altivo e imponente, exigindo de Alexandre que o tratasse como um rei²⁴; Dario, alto e belo, visível ao longe sobre o seu carro elevado, protegido pela guarda real que o defendia dos ataques inimigos²⁵; Alexandre, reconhecível na confusão da batalha, pelo brilho das armas, pelo elmo de ferro, brilhante como prata, que duas plumas brancas ornamentam e distinguem²⁶; todos constituem retratos que melhor cabem à epopeia. E que dizer de Aristandro, personagem secundária, que, envolto em um manto branco, a cabeça cingida por uma coroa de ouro, aponta nos céus uma águia que, sobre Alexandre, voa em direcção às forças inimigas, enquanto aquele, mudando a lança da mão direita para a esquerda, invoca os deuses?²⁷

.....
¹⁷ Cf. 42, 5-10.

¹⁸ Cf. 22, 6.

¹⁹ Refiro apenas, e a título de exemplo, a assistência divina durante a viagem até ao templo de Ámon. Cf. 27, 1-4.

²⁰ Cf. 29, 1-2.

²¹ Cf. 67.

²² Cf. 36.

²³ Cf. 20, 13.

²⁴ Cf. 60, 14.

²⁵ Cf. 33, 5.

²⁶ Cf. 32, 8-11.

Os parágrafos anteriores permitem-nos concluir com legitimidade que o *modo heróico*, o *estilo épico*, veste em grande parte a narrativa de Plutarco. Esta construção épica, todavia, só ganha sentido pleno com a clara evocação do mundo homérico, particularmente, do mundo da *Ilíada*. Não se trata de vagas impressões, de breves referências ou de sumidas e tímidas alusões, nem tão-pouco de uma imprecisa proximidade; Aquiles e o universo guerreiro da *Ilíada*, que sintetiza em si todas as virtudes guerreiras, constituem um referencial absoluto que, orientando a actuação de Alexandre, norteia também o rumo e o espírito do texto de Plutarco²⁸. Encontra-se isto simbolicamente dito nas libações feitas aos heróis homéricos, em Ílion, e nas coroas de flores que Alexandre deposita no túmulo de Aquiles, logo após ter atravessado o Helesponto²⁹. Conta-nos ainda sugestivamente o autor que no mais esplêndido objecto encontrado no tesouro de Dario - uma pequena e riquíssima caixa - guardou o rei a *Ilíada* por julgar ser esta a mais digna daquela preciosidade.³⁰ Este e outros factos - lembro, por exemplo, que Lisímaco, mestre do rei macedónio, se auto-intitulava Fénix, associando assim Alexandre a Aquiles e Filipe a Peleu³¹ - são certamente importantes por ilustrarem a admiração que Alexandre nutria pelo poema de Homero, mas outros actos há, em que a “imitação” de Aquiles, embora mais velada, tem o mesmo ou até maior alcance. No fim da expedição, quando se vê obrigado a regressar porque os soldados se recusam a continuar, Alexandre refugia-se na tenda, em silêncio profundo e sofrido³², que lembra Aquiles abandonando a guerra que dá glória e recusando-se a combater em consequência do insulto de Agamémnon. De igual modo, a dor sentida pela morte de Heféstion, as manifestações de luto que se seguiram e o massacre dos Coceus como *ἐναγισμός*, sacrifício expiatório³³, evocam a dor de Aquiles pela morte de Pátroclo, as suas manifestações de luto e os sacrifícios humanos então realizados.³⁴ No entusiasmo da guerra, na alegria da vitória ou no luto da morte, Alexandre confunde-se com Aquiles.

.....

²⁷ Cf. 33, 2.

²⁸ Tal associação não é uma originalidade de Plutarco, mas um lugar comum nos historiadores de Alexandre. Ver Mossman, *op. cit.*, p. 83.

²⁹ Cf. 15, 7-9.

³⁰ Cf. 26, 1-2. Era esta preciosa caixa, juntamente com a espada que, a crer em Onesícrito, Alexandre guardava debaixo da almofada. Cf. 8, 2.

³¹ Cf. 5, 8. Ver ainda 24, 10.

³² Cf. 62, 5.

³³ Cf. 72, 3-4.

³⁴ Cf. *Il.* 23,175-177.

Não é, contudo, o traço épico o único a caracterizar o *Alexandre* de Plutarco. Tal como na *Ilíada*, onde o espírito épico se combina com a tragédia, fazendo do poema uma espécie de glorioso e longo aceno de despedida, também nesta obra o espírito trágico se afirma. Na epopeia, o homem, consciente da fragilidade da sua condição, sonho de uma sombra, e da sua vocação como ser para a morte, faz-se generosamente gesto glorioso, é esse *feito admirável* que, enraizado na terra, aspira aos céus; esta é a sua mortal grandeza, indelével na memória dos homens. Na tragédia, é ainda o homem gesto nobre, mas desenhado sobre uma consciência distante, reflexa, que se observa a si própria, dando ressonância ao que de mais essencial nessa consciência se revela.

A dimensão trágica desta obra de Plutarco expressa-se, antes de mais, no relato da destruição de Tebas, acontecimento ocorrido logo no início do reinado de Alexandre.³⁵ Nesta altura, e dada a resistência oferecida, o rei macedónio, como um leão que sacia a sua cólera³⁶, fez com que os Tebanos fossem mortos ou vendidos como escravos e arrasada e saqueada a sua cidade. O acto, porém, não foi inconsequente: “Diz-se que, mais tarde, a desgraça dos Tebanos frequentemente o afligiu, tornando-o mais doce para com muitos outros. O assassinio de Clito, cometido sob o efeito do vinho, tal como o receio dos macedónios em marchar contra os indianos, deixando assim como que incompletas a sua expedição e a sua glória, atribuiu-os Alexandre à cólera e à vingança de Dioniso.”³⁷ São vários os aspectos que outorgam uma identidade trágica a este relato; em primeiro lugar, a duplicidade e a ambivalência do que está na origem do erro, da ἀμαρτία - porque não dizê-lo - e que vai mais além de uma qualquer limitada interpretação moralista. O relato descreve um excesso de animosidade, de θυμός, como o indica a comparação com a cólera dos leões e a expressão μεστὸς ὢν τὸν θυμόν. A destruição de Tebas ficou, pois, a dever-se a um excesso de θυμός, que desencadeou a falta, o crime. Mas não foi esta mesma exacerbada, excessiva animosidade que esteve na origem dos magníficos feitos de Alexandre, não foi desse mesmo imenso θυμός que partiu o sopro ígneo que os animou? Não foi a cólera funesta que evidenciou a ἀριστεία de Aquiles, mas também a extrema crueldade, que os deuses domaram, quando pretendeu aviltar o corpo morto de Heitor?³⁸ Não foi Édipo o

.....
³⁵ Cf. 11-13.

³⁶ Cf. 13,2.

³⁷ Cf. 13, 3-4.

³⁸ Para o tratamento cruel dado ao cadáver de Heitor, ver, por exemplo, *Il.*, 22, 395-404; 23, 24-26; 184-191; 24, 14ss.

decifrador do enigma da Esfinge e o parricida? Directamente relacionada com esta ambivalência está a ideia da ambiguidade da acção humana. Pela sua finitude, pelo conhecimento limitado que possui, de si e do mundo, o homem não sabe os frutos que nascem dos seus actos, sementes de colheitas desconhecidas. Afirmando-se não totalmente dependente dos deuses, e por isso desbravando caminho próprio, com história e cultura, mas sabendo-se também não inteiramente autónomo, e por isso limitado, o homem age num horizonte de equívocos que só numa tardia consciência trágica se darão a conhecer. Os deuses escondem e ludibriam. O texto citado fala de Dioniso, da vingança de Dioniso, mas é oportuno lembrar as diversas referências ao δαίμων dos persas, ao *génio vingador dos persas*, e à mudança da Fortuna que os desgraça.³⁹

O episódio da morte de Clito,⁴⁰ amigo íntimo de Alexandre, situa-se na mesma vertente trágica. Neste relato, todos os elementos se organizam para realçar a ideia de que uma negra e inexorável fatalidade rege os acontecimentos por detrás da aparente e ilusória casualidade.⁴¹ O cuidado com que Plutarco sublinha o esforço de todos os intervenientes para evitarem um acto infeliz, o modo como os factos vão ocorrendo independentemente dos anseios dos homens, o remorso e a dor irremediável de Alexandre depois de praticado o crime, mostram, sem margem para dúvidas, que estamos perante *matéria trágica*.

O ponto culminante da faceta trágica da biografia de Alexandre está, porém, na recusa dos soldados em atravessar o Ganges e assim em prosseguir a campanha. A este propósito diz o texto que ficaram *incompletas a expedição e a glória de Alexandre*⁴². Quando a margem de lá do imenso rio prometia uma nova terra, uma nova alegria, uma nova glória, o gesto conquistador do rei, forçado, domado pelo exército que o

³⁹ Cf. 30, 3-4. Colocada na boca de Dario, esta alusão ao δαίμων dos Persas, com a coloração *enigmática* própria de um *poder* que os humanos não dominam, não só constitui um *elemento trágico*, como representa uma clara evocação de *Os Persas* de Ésquilo. Neste mesmo capítulo (30, 13), Plutarco utiliza o termo μεταβολή, tão caro à compreensão aristotélica da μίμησις trágica, para designar a *mudança* da Fortuna dos Persas. Sobre a importância desta noção na *Poética* de Aristóteles e sobre o estatuto e função do δαίμων na referida tragédia de Ésquilo, ver José Pedro Serra, *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998, pp. 105-109 e 290-295.

⁴⁰ Cf. 50-52, 2. Sobre este episódio ver A. B. Bosworth, "The Tumult and the Shouting: Two Interpretations of the Cleitus Episode", 10(1), 1996, pp. 19-30.

⁴¹ Ver, sobretudo, 50, 2; 52, 2. A comparação com a narração que Arriano faz deste episódio reforça esta ideia: "It seems very likely from this that Plutarch has carefully constructed his version from various sources to produce the maximum tragic effect." Cf. J. M. Mossman, *op. cit.*, p. 89.

⁴² Ver nota 37.

amava, esmoreceu e revelou a sua finitude, a sua natureza, sempre incompleta, sempre inacabada. Não se desvalorize este fim porque, *a contrario*, olha-se nele a grandeza do caminho percorrido.

Identificadas e iluminadas as componentes épica e trágica do *Alexandre* de Plutarco, resta, por fim, perguntar pelo carácter educativo, pedagógico desta obra. Em meu entender reside ele no modo como se entrelaçam *epopeia* e *tragédia* e como, nessa teia, se desenha o rosto do humano, porque é do rosto autêntico do homem que se trata. Seria um engano supor que a obra se esgota no juízo moral, na apologia das virtudes e na crítica dos vícios. Esta faceta está certamente presente no texto de Plutarco e de modo nenhum se negaria a sua importância para uma educação plenamente conseguida. Para além dela, porém, e aceitando-a como necessária e indiscutível, existe uma intencionalidade mais profunda: a de desvelar a nossa vocação épica inserida na nossa trágica condição. No império conquistado e na Índia por conquistar vejo a fértil tensão entre o sonhado e o realizado, entre a memória e o esquecimento, entre a imortalidade e o nada. Não sei se desta tensão surge algo de definitivo, *último*, ou apenas o retrato da nossa errância. Estou, todavia, certo de que a afirmação do espírito do homem se dá sobre a visão trágica da vida, não na ignorância desta. Tudo o resto é moralidade que consola, mas não edifica.

Qualquer que seja a Índia a “conquistar”, essa *Índia mítica*, seja ela geograficamente longínqua ou uma *Índia interior*, qualquer que seja o Ganges das nossas limitações, o rio das nossas aflições, rio dos obstáculos impossíveis, cujo caudal o tempo, ao correr, vai alargando, a nossa vocação de homens é lançar longe o nosso gesto, gesto que se transfigura com a história, com a reflexão, com a cultura, mas gesto sempre largo, ainda que permaneçamos conscientes da finitude que o encerra, do tempo que o envelhece, da morte que o vence. Por mim, no *Alexandre* de Plutarco leio o generoso e magnífico apelo a que cada um, segundo a sua arte, se construa *imperador da sua própria finitude*.

Joaquim J. Sanches Pinheiro

Universidade da Madeira

REFERÊNCIAS A HESÍODO NOS MORALIA DE PLUTARCO¹

A recepção dos poemas hesiódicos por parte de autores como Platão, Arato, Teócrito, Calímaco, Vergílio e Quintiliano, é um testemunho valioso da influência exercida por Hesíodo, ao longo da Antiguidade Clássica. A proximidade dos Poemas Homéricos não ofuscou a memória do poeta da Beócia, mas, antes, ajudou a sublinhar os traços distintivos do seu *logos* poético: o didactismo, o individualismo e a reflexão sobre a condição humana, delineando, assim, o rumo da literatura grega da época arcaica. Temas repartidos pela *Teogonia* e pelos *Trabalhos e Dias* – a epifania poética, a geração dos deuses, o mito de Prometeu, a criação de Pandora, o mito das raças, o *ainos* do gavião e do rouxinol e o calendário do agricultor – fundamentam a estreita relação do poeta e da poesia com os deuses, as musas, o homem e o trabalho do campo.

Ora, Plutarco, *uir doctissimus ac prudentissimus*, segundo Aulo Gélio², é, precisamente, um dos leitores que se interessou pela poesia

¹ Ao Doutor Arnaldo Espírito Santo e à Dra. Cristina Santos devemos uma palavra de agradecimento, por terem lido e proposto diversas alterações. Qualquer incorrecção é da nossa exclusiva responsabilidade. Acrescente-se, ainda, as preciosas informações recolhidas em dois endereços da Internet dedicados a Plutarco: www.utexas.edu/depts/classics/chaironeia e www.usu.edu/~history/plou.html (International Plutarch Society).

² *Noctes Atticae* I, 26.

hesiódica, tendo, inclusive, escrito um comentário ao poema *Trabalhos e Dias*. Nos tratados estudados³, exhibe o Autor toda a sua cultura pela riquíssima diversidade temática e pela capacidade de manusear as *auctoritates*, integrando-as na dialéctica de conceitos tão actuais como, por exemplo, a justiça, a educação, o exercício do poder e a cidadania.

Quem se aventure a ler os *Moralia* percebe, desde o início, o cuidado que Plutarco tem em sedimentar ou confrontar as suas ideias com as dos autores que o precederam. Deste modo, Hesíodo, além de Homero, Sófocles e Eurípidés, entre outros, é um dos autores mais vezes citado⁴. Note-se, ainda, que das citações hesiódicas cerca de 90% são do poema *Trabalhos e Dias*.

Importante, em primeiro lugar, como informação biográfica, é a opinião de Plutarco sobre a relação cronológica entre Homero e Hesíodo, uma vez que muitos testemunhos da Antiguidade consideram o beócio mais antigo⁵ que Homero, ou seu contemporâneo⁶. No tratado *Consolatio Apollonium* 105D-E⁷, depois de citar um passo da *Ilíada*, introduz da seguinte forma o texto de Hesíodo:

ὁ δὲ μετὰ τοῦτον καὶ τῇ δόξῃ καὶ τῷ χρόνῳ, καίτοι τῶν
Μουσῶν ἀναγορεύων ἑαυτὸν μαθητὴν Ἡσίοδος, (...)

Porém, Hesíodo está depois daquele [Homero], tanto na fama como no tempo, embora se proclame a ele próprio discípulo das Musas, (...)

É desta forma simples e directa, carecida de qualquer justificação

³ São eles: *De liberis educandis, De audiendis poetis, De adulatoribus, De profectibus in virtute, De capienda ex inimicis utilitate, De fortuna, De virtute et vitio, Consolatio Apollonium, De tuenda sanitate praecepta, Septem sapientium convivium, De Iside et Osiride, De Phythiae oraculis, De defectu oraculorum, De fraterno amore, De cupiditate divitiarum, De vitioso pudore, Amatorius, Ad principem ineruditum, De Herodoti malignitate, Praecepta gerendae reipublicae.*

⁴ Sobre as citações feitas por Plutarco, vide William HELMBOLD and Edward O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, The American Philological Association, 1959.

⁵ Aliás, M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 276, continua a defender, na actualidade, esta teoria, sustentando que "Hesiod is the one Greek poet whose work the presence of substantial oriental elements is already generally admitted"; vide, ainda, do mesmo autor, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, pp. 46 e s.

⁶ Cf. Heródoto II, 53.

⁷ Note-se que ao citar os versos 94-104 Plutarco, tal como Estobeu, omite o verso 99. Sobre esta questão vide P. PUCCI, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1977, n. 48, ch. 4.

literária ou linguística, que o autor defende a antiguidade de Homero. O próprio Pausânias, revelando as incertezas desta questão, escreve em *Graeciae descriptio* 9, 30, 3:

περὶ δὲ Ἡσιόδου τε ἡλικίας καὶ Ὅμηρου
πολυπραγμονήσαντι ἐς τὸ ἀκριβέστατον οὐ μοι γράφειν ἤδὴ ἦν,
ἐπισταμένῳ τὸ φιλαίτιον ἄλλων τε καὶ οὐχ ἦκιστα ὄσοι κατ' ἐμὲ
ἐπὶ ποιήσει τῶν ἐπῶν καθεστήκεσαν.⁸

Ocupai-me cuidadosamente da época de Hesíodo e de Homero, e não é agradável para mim escrever sobre essa matéria, conhecendo o gosto pela censura dos outros, sobretudo daqueles que perto de mim se ocupam dos poemas épicos.

Desta forma, Pausânias reconhece a dificuldade em fixar com exactidão (ἀκριβέστατον) as datas de Hesíodo e Homero, por isso enfrenta a questão com as devidas cautelas (πολυπραγμονήσαντι), muito embora conheça aqueles que discutem a matéria, nomeadamente os que se dedicam ao estudo da poesia épica.

Além da problemática cronológica, a relação entre Hesíodo e Homero fica marcada pelo *agon* poético que protagonizaram, nos jogos fúnebres em honra de Anfidamante, de acordo com o *Certamen Homeri et Hesiodi*⁹ e os *Trabalhos e Dias* 646-662. O resultado do *agon* terá favorecido a poesia didáctica de Hesíodo, em detrimento da épica homérica. Debruçando-se sobre esta matéria em *Quaestiones convivales* 674f, Plutarco nega por completo a autenticidade do *agon*. No comentário aos versos 654-662, conservado pela paráfrase de um escoliasta, Plutarco veicula posições extremamente críticas em relação aos dados biográficos sobre Hesíodo transmitidos pela tradição:

⁸ Texto da edição ed. F. Spiro, *Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 vols. Leipzig, Teubner, 1903.

⁹ Não conhecemos o autor nem a data do *Certamen*. Uma parte é posterior à morte de Adriano (séc. II d. C.), mencionado nos versos 32-34 (ὄπερ δὲ ἀκηκόαμεν ἐπὶ τοῦ θειοτάτου αὐτοκράτορος Ἰαδριανοῦ εἰρημένον ὑπὸ τῆς Πυθίαις περὶ Ὅμηρου, ἐκθυσόμεθα.). Outra é antiga, pois, dois versos (vv. 107-108) são citados em *A Paz* (vv.1280-81) de Aristófanes, comédia apresentada em 421 a. C.. Sabemos que Alcídamas (séc. V-IV a. C.) escreveu uma obra intitulada *Museion* - a *subscriptio* do papiro Michigan 2754 informa-nos de que o *Certamen* fazia parte do *Museion* -, que poderia muito bem ter sido a base da versão posterior à morte de Adriano, porém a citação encontrada no comediógrafo invalida essa possibilidade. Alcídamas terá provavelmente, recolhido uma tradição mais antiga, relacionada com competições poéticas, que sofreu diversas interpolações ao longo dos tempos. Ainda a propósito do *Certamen*, vide T. A. SINCLAIR, *Hesiod, Works and Days*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1985r, pp. xliii, que alerta para as precauções a ter na utilização deste poemeto.

Ταῦτα πάντα περὶ τῆς Χαλκίδος <καὶ> τοῦ Ἀμφιδάμαντος καὶ τοῦ ἄθλου καὶ τοῦ τρίποδος ἐμβεβλήσθαι φησιν ὁ Πλούταρχος οὐδὲν ἔχοντα χρηστόν. τὸν μὲν οὖν Ἀμφιδάμαντα ναυμαχοῦντα πρὸς Ἐρετριέας ὑπὲρ τοῦ Ληλάντου ἀποθανεῖν· ἄθλα δ' ἐπ' αὐτῷ καὶ ἀγῶνας θεῖναι τελευτήσαντι τοὺς παῖδας· νικῆσαι δ' ἀγωνιζόμενον τὸν Ἡσίοδον καὶ ἄθλον μουσικὸν τρίποδα λαβεῖν καὶ ἀναθεῖναι τοῦτον ἐν τῷ Ἑλικῶνι, ὅπου καὶ κάτοχος ἐγεγόνει ταῖς Μούσαις, καὶ ἐπίγραμμα ἐπὶ τούτῳ θρυλοῦσι. πάντα οὖν ταῦτα ληρώδη λέγων ἐκεῖνος ἀπ' αὐτῶν ἄρχεται τῶν εἰς τὸν καιρὸν τοῦ πλοῦ συντεινόντων, ἥματα πεντήκοντα.¹⁰

Plutarco afirma que todas as coisas sobre Cálcis, Anfidamante, o concurso e a trípode foram interpoladas, não tendo credibilidade. Anfidamante morreu, combatendo no mar contra os Eritreus, a favor de Lelanto. Em honra da sua morte, os filhos organizaram concursos e jogos. Hesíodo concorrendo venceu, recebeu uma trípode no concurso de poesia e depositou-a no Hélicon, onde foi inspirado pelas Musas, que repetem, sem cessar, o epigrama¹¹ [gravado] nela. Depois de dizer todas estas tolices, começa a dirigir as atenções deles para o momento favorável da navegação, "Cinquenta dias".

Assim, segundo Plutarco, o texto dos *Trabalhos e Dias* não passa de uma interpolação. A falta de argumentos sólidos, leva MAZON¹² a considerar que Plutarco se equivocou ao partir do princípio de que o concurso era entre Hesíodo e Homero, até porque este não é referido no texto. Contudo, Mazon parece ignorar que, em *Septem sapientium convivium* 154A, contrariando-se a tradição, o opositor de Hesíodo não é Homero, mas dá pelo nome de Lesques, poeta cíclico e possível autor da *Pequena Ilíada*. Este facto poderá indicar que Plutarco tinha conhecimento de uma outra tradição relativa ao *agon* e, além disso, que con-

¹⁰ Ed. de F.H. Sandbach, *Plutarchi moralia*, vol. 7, Leipzig, Teubner, 1967.

¹¹ Quando Pausânias (*Graeciae descriptio* 9, 31, 3) relata este episódio significativo da vida de Hesíodo, não faz qualquer menção à inscrição da trípode. No entanto, tal como a *Antologia Graeca*, VII, 53, também Díon Crisóstomo, *Orationes*, II, preserva o epigrama gravado na trípode:
Ἡσίοδος Μούσαις Ἑλικωνίσι τόνδ' ἀνέθηκεν
ἕμνη νικήσας ἐν Χαλκίδι θεῖον Ὀμηρον

*Hesíodo consagrou-a [trípode] às Musas do Hélicon,
Após ter vencido pelo canto, em Cálcis, o divino Homero.*

¹² Hésiode. *Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier*, Paris, «Les Belles Lettres», 1979¹⁰, pp. 77-78.

siderava o passo dos *Trabalhos e Dias* interpolado, independentemente de quem seja o opositor de Hesíodo. Neste contexto, há quem defenda que Plutarco recusaria uma interpretação biográfica do poema hesiódico¹³.

Da reflexão plutarqueana sobre as diferenças de conteúdo entre a poesia homérica e a poesia hesiódica, recordamos as palavras de Cleómenes, rei Espartano dos fins do séc. VI a. C., em *Apophthegmata Laconica* 223A:

Κλεομένης ὁ Ἀναξανδρίδew τὸν μὲν Ὅμηρον
Λακεδαιμονίων εἶναι ποιητὴν ἔφη, τὸν δὲ Ἡσίοδον τῶν εἰλώτων·
τὸν μὲν γὰρ ὡς χρὴ πολεμεῖν, τὸν δὲ ὡς χρὴ γεωργεῖν
παρηγγελέκναι.

Cleómenes, filho de Anaxândrides, disse que Homero era o poeta dos Lacedemónios, enquanto Hesíodo era dos Hilotas. Porque quis aquele ensinar a arte da guerra, e este, pelo contrário, quis ensinar a arte de cultivar o campo.

Quanto aos apontamentos da vida de Hesíodo nos *Moralia*, realce-se, por fim, a descrição da morte do poeta, em *Septem sapientium convivium* 162 c-e¹⁴, pela voz de Sólon, sabendo-se que a mais antiga referência à sua morte pertence a Tucídides, III, 96.¹⁵ Conta Sólon que Hesíodo partilhava com Troilo, um milésio, a hospitalidade (διδίκτης) de um lócrio. O companheiro do poeta terá desonrado a filha do lócrio e Hesíodo, tendo conhecimento de tão ignóbil falta (ἀδίκημα), procurou dissimulá-la. Os irmãos da jovem assassinaram os dois e lançaram-nos ao mar. Então, o corpo de Hesíodo foi recolhido por um grupo de golfinhos (δελφίνων ἀγέλη) que o transportaram para o Rio de Molícria. Celebrando aí a festa da *Rhia*, os lócrios descobriram o cadáver e, reconhecendo-o por causa da reputação (διὰ τὴν δόξαν) do poeta, logo encontraram os assassinos que tiveram o mesmo castigo. Confrontando esta versão da morte de Hesíodo com a de Pausânias 9, 31, 6 e 38, 3-4, verificamos que o periegeta, além de dar conta dos versos elegíacos inscritos no sepulcro do poeta¹⁶, tem o cuidado de referir a existência de uma tradição que atribuíra a Hesíodo a autoria do crime:

¹³ Sobre este tema, Robert LAMBERTON, *Hesiod*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, p. 132, defende que “Plutarch’s reasons for rejecting the passage were probably bound up in a desire to reduce the text to that was in his view ethically and practically useful”.

¹⁴ Cf. *De sollertia animalium* 969e e 984d.

¹⁵ Também Pausânias, 9, 31, 6 e 38, 3-4, descreve as circunstâncias da morte de Hesíodo, além da história da trasladação dos seus restos mortais da região de Naupacto até à de Orcómeno.

τὴν δὲ ἀδελφὴν τῶν νεανίσκων οἱ μὲν ἄλλου τοῦ φασιν
αἰσχύναντος Ἡσίοδον λαβεῖν οὐκ ἄληθῆ τὴν τοῦ ἀδικήματος
δόξαν, οἱ δὲ ἐκείνου γενέσθαι τὸ ἔργον.

*Em relação à irmã dos jovens, uns dizem que, tendo sido
desonrada por um outro, foi culpado Hesíodo, por engano, da
falta; outros, porém, dizem que foi obra dele.*

Não pensemos, no entanto, que as referências a Hesíodo nos *Moralia* se cingem apenas à temática biográfica. Pois, Plutarco, numa época em que a retórica triunfava sobre a filosofia, decide defender o ἦθος em detrimento do ὄργανον. Por isso, apesar de ser platónico – e tão bem se conhecem as ideias de Platão sobre a poesia!¹⁷ – enfrenta o difícil desafio de justificar o estudo da poesia de um ponto de vista filosófico. É, precisamente, no *De audiendis poetis*¹⁸, muito embora esteja longe de ser um tratado de estética literária, que o autor reflecte sobre o conteúdo pedagógico-moral da poesia e o espaço que ela deve ter na educação de um jovem. Sob o signo da παιδεία, recorre a diversos poetas¹⁹, entre eles Hesíodo, dez vezes citado nesse mesmo tratado, não fosse ele um dos autores que integrava a *praxis* educativa.

Nesse sentido, quando em *De Phythiae oraculis* 402e se questiona a poesia e a prosa, Hesíodo é nomeado, juntamente com Orfeu, Parménides, Xenófanes, Empédocles e Tales, como um dos primeiros filósofos que utilizou a poesia para exprimir os seus pensamentos²⁰. Em

.....
¹⁶ Ἀσκηρὴ μὲν πατρις πολυλήϊος, ἀλλὰ θανάοντος
ὀστέα πληξίππων γῆ Μινυῶν κατέχει
Ἡσιόδου, τοῦ πλείστον ἐν Ἑλλάδι κῦδος ὀρεῖται
ἀνδρῶν κρινομένων ἐν βασάνῳ σοφίης.

*A sua pátria é Ascra, rica em campos de trigo, mas guarda
a terra dos Míniás, domadores de cavalos, os ossos do morto
Hesíodo, cuja glória se elevará muito na Hélade
dos homens julgados pelo toque na pedra da sabedoria.*

¹⁷ Cf. *República* 377d, 605a-607d.

¹⁸ Sobre este tratado salientam os trabalhos de E. VALGIGLIO, “La Struttura del *De audiendis poetis* di Plutarco”, in G. D’IPPOLITO e I. GALLO (eds.), *Strutture Formali dei Moralia di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarco, Palermo, 1989, pp. 375-380; J. M. DÍAZ LAVADO, “Poesía y Educación en Plutarco a través del Testimonio *De audiendis poetis*”, in F. LISI, J. UREÑA, J. C. Iglesias ZOIDO (eds.), *Didáctica del Griego y de la Cultura Clásica*, Madrid, 1996, pp. 113-120; F. ALBINI, “Family and the Formation of Character: Aspects of Plutarch’s Thought” in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, Duckworth, 1997, pp. 59-71.

¹⁹ Homero (158 citações), Eurípides (25), Sófocles (13), Menandro (5) e Ésquilo (4).

²⁰ Em 403A, na sequência do mesmo tema, refere-se a ligação de Hesíodo à astronomia. Recordamos que Arato (séc. IV-III a. C.) escreveu um poema didáctico intitulado *Phaenomena*, que,

De Herodoti malignitate 857F, por sua vez, ele é um dos τῶν παλαιῶν καὶ λογίων ἀνδρῶν²¹. Aliás, os conhecimentos evidenciados por Hesíodo – (...) περὶ διαίτης²² καὶ κράσεως οἴνου²³ καὶ ἀρετῆς ὕδατος²⁴ καὶ λουτροῦ γυναικῶν²⁵ διαλεγόμενος καὶ συνουσίας καιροῦ²⁶ καὶ βρεφῶν καθίσεως²⁷ (...) *discorrendo sobre a dieta, a mistura do vinho, a virtude da água, o banho das mulheres, o momento ideal para a relação íntima e sobre a forma de sentar um recém-nascido*)²⁸ – levam, curiosamente, um dos sete sábios, Cleodoro, a pronunciar as seguintes palavras: ἰατρικὸς γὰρ Ἡσίοδος²⁹ (*Hesíodo foi, de facto, médico*).

Com os ensinamentos do discípulo das musas (Μουσῶν ... μαθητῆς)³⁰, apoia Plutarco os seus argumentos, exibindo a sua profícua erudição. Em *Ad principem ineruditum* 781B, por exemplo, o Autor, ao abordar o tema da *dike*, não deixa de recorrer ao poema *Trabalhos e Dias* 256-257. Aí se apresenta a *dike* como uma virgem que, segundo Plutarco, acompanha o pudor (αἰδώς), a temperança (σωφροσύνη) e a simplicidade (ἀφελεία). Outro caso ocorre em *De tranquillitate animi* 473A ao citar o verso 25 dos *Trabalhos e Dias* (καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων - *o oleiro inveja o oleiro e o carpinteiro o carpinteiro*), para ilustrar a rivalidade entre pessoas que desempenham a mesma profissão³¹. Dos conselhos de Hesíodo, realce-se, por um lado, o que diz respeito à idade propícia para se contrair casamento – trinta anos para os homens e dezassete para as mulheres³² - presente na argumentação do *Amatorius* 753A e, por outro lado, as vantagens para a preservação do património familiar em se ter apenas um filho³³, descritas no *De fraterno amore* 480E, não se esquecendo Plutarco de apontar os

.....
segundo o epigrama XXVII (igual a *Ant. Pal.* IX, 507) de Calímaco, imita o ἄισμα e o τρόπος de Hesíodo.

²¹ Na companhia de Homero, Arquíloco, Pisandro, Estesícoro, Álcman e Píndaro.

²² Cf. *Trabalhos e Dias* 559.

²³ Cf. *Ibid.* 592-6.

²⁴ Cf. *Ibid.* 737-41.

²⁵ Cf. *Ibid.* 753-5.

²⁶ Cf. *Ibid.* 695-9.

²⁷ Cf. *Ibid.* 750-2.

²⁸ *Septem sapientium convivium* 158A-B.

²⁹ Cf. *Ibid.* 158A.

³⁰ *De fraterno amore* 480E.

³¹ Cf. Platão, *Lysis* 215C e Tertuliano, *Ad nationes* 1, 19.

³² Cf. *Op.* 696-698.

³³ Cf. *Ibid.* 376. O processo litigioso que opõe o poeta ao seu irmão Perses é uma das razões para se defender as vantagens do filho único, uma das condições para a boa gestão da administração familiar.

inconvenientes, como as querelas entre irmãos. Veja-se, ainda, *De fortuna* 99F, em que a propósito da definição de inteligência (νοῦς) se utiliza como *paradeigma* o titã Prometeu³⁴ e, por ter um carácter distinto, o seu irmão Epimeteu. Este recurso à mitologia tem a particularidade de a fonte servir de justificação etimológica.

Na verdade, a descrição dos vocábulos é uma das paixões que Plutarco não consegue esconder ao longo dos *Moralia*³⁵. E também para esse fim não deixa de recorrer ao texto hesiódico. Além do exemplo anterior, chamamos a atenção para *De audiendis poetis* 24D-E relativamente aos vocábulos ἀρετή e κακότης, citando-se *Trabalhos e Dias* 289, 287 e 313, por esta ordem. Já em *De defectu oraculorum* 416A, sobre o vocábulo γενεά, se diz que para Hesíodo designa a idade da vida humana.

O recurso ao divino³⁶ Hesíodo como fonte encontra-se, também, quando Plutarco reflecte sobre conceitos filosóficos. Ainda que não pertença ao âmbito do nosso trabalho apontar os traços epicuristas ou estóicos dos *Moralia*, existe, no entanto, um tema que merece uma breve referência: os *daimones*. No *De defectu oraculorum* 413A, 415B-F, 416A, 417B e 431C-E³⁷, citando directamente o texto hesiódico, ou simplesmente referindo-se ao poeta, tem bem presente os versos 121 a 126 dos *Trabalhos e Dias*:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοῖ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς
ἔσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
(οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἡέρα ἔσσάμενοι παντὴ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,)
πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον.³⁸

*Depois, quando ficou oculta esta geração na terra,
são, por deliberação do grande Zeus, os daimones favoráveis,
habitantes da terra, guardiões dos homens mortais,
[que vigiam a justiça e os trabalhos funestos,*

³⁴ A propósito da etimologia do nome de Prometeu, veja-se *De fortuna* 98C.

³⁵ Além dos exemplos que se seguem, veja-se *De audiendis poetis* 22F e *De defectu oraculorum* 413A.

³⁶ Cf. *De defectu oraculorum* 431E.

³⁷ Além de *De genio Socratis* 593D, vide, ainda, *De Iside et Osiride* 361B; Plutarco cita aqui Hesíodo através de Platão, *Rep.* 469A e *Crátilo* 397E-398A.

³⁸ Usámos a edição comentada de M. L. WEST, *Hesiod. Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

*envoltos numa bruma estão em todo o espaço da terra]
e doadores de riquezas; também tinham uma nobre velhice.*

Acreditando nos *daimones*, porventura à maneira dos estóicos³⁹, Plutarco considera que o beócio foi o primeiro a dividir os seres dotados de razão (λογικός) em quatro raças: os deuses, os *daimones*, os heróis e os homens. A partir dos versos citados, descreve a natureza dos *daimones* e a sua função de vigilância dos sacrifícios oferecidos aos deuses.

Em suma, Plutarco é uma fonte indispensável para avaliarmos a pervivência dos poemas hesiódicos. Tendo em conta as muitas referências a Hesíodo nos *Moralia*, não podemos deixar de apontá-lo como uma *auctoritas*, na época imperial. Assim, Plutarco *educador* prova a actualidade do conteúdo didáctico-moral da poesia de Hesíodo.

.....

³⁹ Confrontando a concepção plutarqueana dos *daimones* com a dos estóicos, J. ROMILLY afirma: “Mais il se les représente autrement et les rattache à une conception dualiste du monde, qui n’a rien de stoïcien. De même, si la morale se rapproche de l’idéal stoïcien, il reconnaît, à la différence des stoïciens, l’existence de l’affectivité et des sentiments - se qui l’amène à une morale plus humaine et plus douce.” (*Précis de Littérature Grecque*, Paris, P.U.F., 1995, p. 228.)

(Página deixada propositadamente em branco)

Ana Maria Mendes Moreira

Universidade de Lisboa

AS FONTES EGÍPCIAS DO *DE ISIDE ET OSIRIDE*

As relações entre o mundo egípcio e o mundo grego começaram muito cedo, logo no dealbar da civilização grega embora já muito antes, cretenses e micénicos tenham mantido relações comerciais e culturais com o Egito. Mas é a partir de Alexandre Magno (334 - 323 a.C.) que as relações entre estas duas grandes civilizações atingem um particular desenvolvimento. Ptolomeu Soter, governador do Egito, após a morte de Alexandre em 305, proclamou-se sucessor dos faraós e inaugurou a dinastia Lágida que governará o país até 30 a.C ¹. Os Ptolomeus farão do Egito um mundo fundado sobre as instituições gregas e o pensamento herdado das tradições faraónicas. Enquanto no Vale e no Delta do Nilo se operava progressivamente uma simbiose entre o mundo grego e as tradições egípcias, Alexandria convertia-se na capital intelectual e artística do mundo mediterrânico. É em Alexandria que nascerão os novos cultos greco-egípcios, o judaísmo helenístico e a primeira teologia cristã. Alexandria acolherá também o orfismo, o platonismo e as gnoses. Por volta de 246 - 221 a.C., Ptolomeu III Evergete começou a construção do templo de Edfú dedicado a Hórus. Por sua vez

.....
¹ Faz de Mênfis, cidade onde Alexandre tinha sido coroado e onde se realizou o seu funeral, a capital política e religiosa do Egito.

Ptolomeu Epifanes (204 - 181 a.C), faz-se coroar no templo de Ptah em Mênfis. O rei toma o nome de Epifanes por se considerar nascido de um deus e de uma deusa tal como Hórus, filho de Ísis e de Osíris. E assim, lentamente, uma nova cultura religiosa se forma e se desenvolve. Enquanto o carácter nacional da religião egípcia vai diminuindo progressivamente ao longo dos séculos, o osirismo começa a ter uma ampla audiência e a deusa Ísis começa a penetrar no coração do mundo greco-romano. O mito de Osíris exalta cada vez mais o modelo antigo da religião faraónica, por sua vez os cultos isíacos dão origem a uma corrente de misticismo e a uma religião de iniciação que revelam uma busca de salvação por parte dos fiéis. O encontro a este nível entre egípcios e gregos constitui um dos acontecimentos mais importantes da época helenística.

De entre os muitos gregos célebres que visitaram o Egipto ao longo destes vários séculos destaca-se Plutarco de Queroneia (ca. 46 - 125). De todo o conhecimento que absorveu durante a sua estadia no Egipto foi sem dúvida o mito osiríaco que mais o marcou. De tal modo que escreveu *De Iside et Osiride*, uma obra que segundo Froidefond ² “é um tratado de filosofia, teologia, mística e espiritualidade no qual confluem o pensamento grego e as doutrinas egípcias”. Esta obra foi escrita já em plena maturidade do autor e constitui segundo alguns a versão mais completa do mito de Osíris chegada até nós. Reflecte também o testemunho das doutrinas e cultos isíacos do Egipto ptolomaico que se prolongaram até às últimas décadas do século 1.º da nossa era. Segundo Hani ³, “*De Iside et Osiride* mostra que a religião osírica mais do que qualquer outra correspondia a três aspirações profundas do mundo da época: fundamentar o monoteísmo, praticar uma religião pessoal, e assegurar a imortalidade da alma”. Daí o profundo interesse dedicado por Plutarco a este tema específico da religião egípcia. Não mergulhando nas correntes que caracterizaram o seu tempo, Plutarco foi, no entanto, influenciado pelo estoicismo e pelo platonismo. Verificámos que estas influências perpassam ao longo de toda a sua obra nomeadamente no que se refere aos valores da natureza humana, na busca da tranquilidade da alma (objectivos a que aspiravam todos os sistemas helenísticos), na crença de uma justiça divina e ainda na tentativa de atingir o conhecimento de um princípio supremo inteligível. No mito osiríaco,

² Plutarque, *Oeuvres Morales*, tome V - 2 partie, “Isis et Osiris”, texte établi et traduit par Christian Froidefond, Les Belles Lettres, 1988.

³ HANI, JEAN, *La Religion Égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Les Belles Lettres, 1976.

Plutarco vai encontrar tudo isto: em Ísis encontra a mulher esposa e mãe irrepreensível nos seus papéis e um casamento fiel; em Osíris, o supremo juiz que preside ao tribunal dos mortos, além da sua natureza divina que lhe é conferida pela sua genealogia através do demiurgo - Átum e a origem de todo o Bem, a identificação com o espírito e a razão.

E assim surge esta obra, objecto de grande pesquisa, através não só do contacto directo com sacerdotes e intelectuais egípcios, mas também fruto do conhecimento das obras de vários autores gregos que visitaram o Egipto em épocas mais recuadas que a sua. No entanto, e apesar de interpretar o mito segundo uma exegese racional, não pôde chegar às suas fontes primordiais porque o Egipto ptolomaico que ele conheceu já tinha deixado há muito de ser o Egipto de Unas ou de Amenófis III.

O mito de Osíris segundo Plutarco ⁴

Plutarco conta a Clea o mito de Osíris do seguinte modo:

Réa, diz-se, uniu-se em segredo a Cronos. Hélios soube e castigou-a com uma maldição: ela não poderia dar à luz em nenhum momento nem do mês nem do ano. Mas, Hermes amava a deusa: tendo-a próxima foi jogar ao gamão com a lua e ganhou-lhe a septuagésima parte de cada um dos seus períodos de iluminação. Com o conjunto dos seus ganhos, compôs cinco dias que acrescentou aos outros 360. Os Egípcios chamam-lhes ainda “epagómenos” e festejam-nos como dias de aniversário dos deuses. No primeiro dia nasceu Osíris. No momento em que se consumou o nascimento, uma voz anunciou: “O Mestre de todas as coisas nasceu”. Alguns contam que em Tebas um certo Pamyllês que estava a tirar água de um poço ouviu uma voz vinda do templo de Zeus ordenar-lhe que proclamasse que o Grande Rei, o Benfeitor, Osíris, nascera. Por isso é que Cronos lhe confiou Osíris e o encarregou de o educar, e é em sua honra que se celebram as Pamylias. No segundo dia nasceu Aruérís, que se chama Apolo e algumas vezes também Hórus o Antigo. No terceiro dia foi Typhon: ele não nasceu nem no bom momento nem pelo bom caminho, mas saltou das entranhas da sua mãe dilacerando-a com ímpeto. Ao quarto dia nasceu Ísis na região que ladeia os pântanos e ao quinto dia Neftis, que se chama também Fin, ou Afrodite ou algumas vezes ainda Vitória. Osíris teria nascido do Sol,

.....

⁴ Plutarco, *Isis et Osiris*, 355 D 12 - 358 E 19.

assim como Aruérís, Ísis de Hermes, Typhon e Neftis de Cronos. Este calendário explica porque é que os reis consideravam o terceiro dia epagómeno nefasto, não trabalhavam nem prestavam nenhuma atenção ao corpo até à noite. Neftis, diz-se, desposou Typhon. Ísis e Osíris amaram-se antes mesmo de nascer e uniam-se furtivamente na obscuridade do seio maternal. Desta união, segundo alguns, teria nascido Aruérís que recebeu dos Egípcios o nome de Hórus o Antigo e dos Gregos o de Apolo.

Durante o seu reinado, Osíris libertou os Egípcios da miséria e da selvajaria, deu-lhes a conhecer a agricultura, as leis, ensinou-os a honrar os deuses, depois foi por toda a terra levar a civilização, sem ter, senão raramente, que recorrer às armas atingindo quase sempre os seus propósitos pela sedução da sua palavra persuasiva e por todos os recursos do canto e da música. Tal seria a razão da sua identificação com Dioniso pelos gregos.

Durante a sua ausência, Typhon absteve-se de qualquer revolta, porque Ísis assegurava o poder com muita vigilância e prudência. Mas, quando Osíris regressou, Typhon armou-lhe uma cilada, após ter assegurado a cumplicidade de setenta e dois conjurados, secundados além do mais pela presença de uma rainha da Etiópia, chamada Asô. Ele tomou em segredo as dimensões do corpo de Osíris e mandou fabricar segundo estas medidas uma bela arca magnificamente trabalhada. Mandou colocá-la na sala onde se banquetavam, e os convivas à vista da arca ficaram surpreendidos de prazer e admiração. Então, Typhon urdindo um jogo prometeu presentear a quem nela se estendesse e encontrasse aí a sua medida. Todos a experimentaram mas a ninguém convinha. Então Osíris estendeu-se nela. Os cúmplices de Typhon precipitaram-se e fecharam a tampa que fixaram exteriormente à custa de parafusos e selaram com chumbo fundido. Depois transportaram a arca até ao rio e deixaram-na seguir para o mar (...). Os Pans e os Sátiros que habitam a região de Chemmis foram os primeiros a saber deste acontecimento e espalharam a notícia. Quando Ísis se apercebeu desta desgraça vestiu-se de luto e vagueou pelo Egípto interrogando a todos por quem passava (...). Por esta altura, Ísis tomou conhecimento que Osíris tinha tido relações amorosas com a sua irmã Neftis, a qual tendo um filho o abandonou por medo de Typhon. Ísis descobriu-o graças aos cães que a guiaram. Educou-o e ele tornou-se o seu guardião e seguidor, sob o nome de Anúbis. Ísis na sua busca acabou por encontrar a arca em Biblos cuja corrente a tinha depositado docemente no meio de um tufo de

ericáceas que se desenvolveu com beleza e um volume extraordinários à volta da arca e a ocultou dos olhares (...). Dirigiu-se depois para Buto onde estava o seu filho Hórus e escondeu o cofre. Mas Typhon uma noite que caçava com a sua matilha à luz da lua, descobriu a arca, reconheceu o corpo e partiu-o em catorze pedaços que dispersou. Ísis soube-o e começou a procurá-los, percorrendo os pântanos numa barca de papiro. O desmembramento do cadáver explicaria a existência no Egito de vários túmulos atribuídos a Osíris. Diz-se, com efeito, que Ísis dava sepultura a cada novo pedaço que descobria. Outros recusam esta explicação: segundo eles, Ísis fabricava simulacros de Osíris e entregava um em cada cidade, fazendo-o passar pelo verdadeiro cadáver, a fim de que Osíris recebesse um culto de um maior número de fiéis e que Typhon, se triunfasse de Hórus, devesse renunciar à descoberta do verdadeiro túmulo, perante a quantidade de túmulos atribuídos a Osíris que lhe seriam expostos. A única parte do corpo de Osíris que Ísis não pôde descobrir foi o membro viril: fora lançado ao rio e em breve devorado pelos peixes. Mas Ísis substituiu-o por um simulacro e consagrou o falo de que os Egípcios, ainda nos nossos dias, celebram a festa. Em seguida, Osíris regressa do Hades para visitar Hórus e treiná-lo para o combate. (...) O combate durou dias. Hórus saiu vitorioso. Typhon foi levado acorrentado a Ísis, mas esta, em vez de o condenar à morte, desprendeu-o e concedeu-lhe a liberdade. Hórus não pôde suportar isso sem perder a calma e levantando a mão para a sua mãe, arrancou-lhe a coroa da cabeça. Hermes cobriu-lhe a cabeça com um capacete em forma de cabeça de vaca. Typhon acusou Hórus de ser um bastardo. Hermes tomou a defesa de Hórus, que foi proclamado filho legítimo pelos deuses. Typhon foi ainda vencido noutros dois combates. De uma união póstuma de Osíris com Ísis nasceu uma criança vinda antes do tempo e fraca dos membros inferiores, Harpócrate.

O mito de Osíris segundo fontes egípcias antigas

A origem de Osíris é, quase podemos dizê-lo, desconhecida. Misteriosa até. As opiniões dos investigadores que se debruçam sobre a sua natureza são contraditórias. Para uns, Osíris teria sido primitivamente um deus do IX nomo do Baixo Egito, um deus do Delta, portanto. O seu centro cultural seria Busiris⁵ onde teria suplantado um deus

.....
⁵ A cidade era conhecida por Pi - Usir (A Casa de Osíris).

mais antigo, Andjety⁶. Griffiths⁷ defende uma tese diferente. Segundo este, Osíris foi originalmente um deus do Alto Egito em relação com Abydos e foi identificado como um deus “do rei defunto”. A sua ligação com Busiris seria tardia. Griffiths⁸ não concorda também que Osíris tenha sido um deus da vegetação, um deus neolítico agrário, contrariando assim Mircea Eliade que nos diz que Osíris reúne todos os atributos desse tipo de deus: os atributos da lua, os das águas, os da vegetação e os da agricultura. No Império Antigo, Osíris era considerado como a hipóstase local do seu pai Geb, deus da terra. A sua popularidade crescente impõe-no como um rei vitorioso dos principais centros religiosos do Egito. Heliópolis acolhe rapidamente Osíris e os seus sacerdotes constituem assim a Enéada, a família divina que descende de Átum-Ré, o demiurgo local. De Shu simbolizando o ar e de Tefnut personificando a humidade atmosférica, ambos filhos do demiurgo, nascem Geb o deus da terra e Nut a deusa do céu. Geb e Nut conceberam quatro filhos: Osíris, Ísis, Neftis e Set. Ísis foi mulher de Osíris de quem teve um filho Hórus e Neftis foi mulher de Set⁹.

Mas, cedo, também no Império Antigo, se justapõe já Osíris como rei e juiz dos mortos. Os sacerdotes de Heliópolis devem ter tido alguma dificuldade em fazer conviver Ré, deus supremo do céu, deus do dia e da luz, com Osíris, que no início da sua introdução na Enéada não tinha nenhuma característica de um deus cósmico. Mas, ao fazerem-no soberano do mundo dos mortos conseguiram essa igualdade. A razão é porque os egípcios não eram capazes de conceber um mundo invisível, pensavam que o céu inferior não era outra coisa senão o céu nocturno semeado de estrelas. Deste modo, Osíris, em que todos viam o rei destas regiões foi identificado com Orion, e o seu triunfo foi tão completo que certas passagens dos Textos das Pirâmides lhe atribuem inclusivamente a soberania dos caminhos do céu e a posse das barcas solares, atributos com objectivos possivelmente de oportunidade política¹⁰. A assimilação

.....
⁶ Osíris, considerado pela tradição religiosa egípcia como o unificador do Egito, era representado com um toucado constituído pelas duas plumas de Andjety, um dos deuses do Baixo Egito e a coroa branca que usavam os reis do Alto Egito.

⁷ GRIFFITHS, J.G., “*The origins of Osiris*”, MÅS, 9, Berlin, 1966, pp. 1-25.

⁸ Idem, op., cit., pp. 96-114.

⁹ Estas duas primeiras gerações representam a criação do universo físico. A última geração que compreende os pares opostos introduz-nos na dinâmica universal ao representar os conflitos da vida, e consequentemente a componente tempo. Hórus sucede a seu pai. A criação chegou assim ao fim: cada faraó até ao final da história egípcia será o próprio Hórus.

¹⁰ LÓPEZ, JESÚS, “*Mitología y Religión Egipcias*”, in *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, I, Editorial Ausa, Barcelona, 1993, pp. 96-97.

de Osíris com a lua é já atestada nos Textos das Pirâmides e alcançou no Império Novo grande desenvolvimento.

Esta é uma pálida amostra da complexidade do mito osíráfico e que surgiu em função das situações políticas anteriores à unificação do Egíto. Pequenos reinos independentes tinham-se formado ao longo do Nilo e perpetuaram-se mais tarde nos nomos do reino unificado. Cada nomo tinha o seu deus ou deuses, um por vezes mais importante que os outros. O deus supremo de cada nomo anexava, quando era possível, as divindades vizinhas e convertia-se no centro de um sistema teológico. Os deuses formavam famílias segundo o sistema das tríades: o deus de um nomo encontra mulher numa deusa de uma localidade vizinha, e um filho em outro deus adorado nos arredores. A tríade Osíris - Ísis - Hórus, nesta fase, reúne o deus da vegetação e da inundação, com uma deusa do céu e com um deus falcão igualmente celeste. Segundo López¹¹, Osíris, Ísis e Hórus parecem ser três deuses originários do Delta. A introdução dos deuses do Vale, Set e Neftis, na Enéada faz pensar que esta associação de mitos reflecta o antagonismo de unidades políticas mais vastas que os nomos. A rivalidade entre Osíris e Set seria, segundo este autor, a tradução mítica das guerras que enfrentaram as confederações dos nomos do Delta e do Vale antes da unificação do país, ou uma alusão ao antagonismo que suscitou a introdução do culto de Set no Delta Oriental.

Esta falta de conhecimentos sobre Osíris é devida ao facto de a sua história não estar registada em quase nenhum lugar durante o Império Antigo e o Império Médio. Existem inscrições nos túmulos e nos templos mas como simples alusões e além disso dispersas. Como o mito era eminentemente popular, a tradição oral encarregava-se de o fazer viver. O que sabemos durante o Império Antigo sobre Osíris está reunido nos Textos das Pirâmides¹². A sua origem remonta possivelmente ao nascimento da civilização Egípcia e foram os sacerdotes de Heliópolis que conceberam e formularam o seu conteúdo. Os textos estão escritos em hieróglifos que para os antigos egípcios não eram uma língua humana, mas sim palavras de deus, ajudas indispensáveis para o homem que segue o caminho do conhecimento. Os sacerdotes consideravam os hieróglifos seres vivos e que após a extinção da cultura faraóni-

.....
¹¹ Idem, pp. 20-21.

¹² Ao conjunto de fórmulas simbólicas e rituais que foram gravados pela 1ª vez na pirâmide do rei Unas (ca. 2375- 2345 a.C.) e posteriormente nas dos soberanos da VI dinastia deram os Egípcios o nome de Textos das Pirâmides.

ca eles continuariam a transmitir a sua mensagem. Assim, graças aos Textos das Pirâmides é possível ter conhecimento dos dados mais antigos acerca do mito. Juntando todos esses dados é possível termos uma narrativa coerente:

Osíris era o filho primogénito do deus da terra, Geb e da deusa do céu, Nut e assim herdeiro de um império que abarcava a terra inteira. Quando entrou na posse da sua herança governou como um monarca benfazejo, procurando segurança e riqueza e ao mesmo tempo fazendo reinar a Mâat = justiça. Osíris tinha um irmão, Set¹³, que, após ter sido afastado do poder, tenta vingar-se. Consegue capturar Osíris, mata-o e lança à água o seu cadáver. Os textos antigos não mencionam mais do que acabamos de relatar, não há neles nenhuma alusão explícita que precise as circunstâncias em que decorreu o drama. Continuando a narração no seu estado mais antigo, verificámos que Ísis e Neftis partem em busca do cadáver encontrando-o em decomposição. Geb limpa-o da terra, Nut readapta-lhe os membros, Ré ordena que ele desperte e assim Osíris ressuscita. A morte tinha, no entanto, posto fim ao seu reino terrestre e mesmo revivificado era no outro mundo que agora Osíris era rei. Hórus, seu filho, trava um combate com Set. No decorrer da luta Set arranca-lhe um olho mas Hórus arranca-lhe os testículos. Vencedor, Hórus, retoma o seu olho e oferece-o como talismã supremo ao seu pai Osíris. Em Heliópolis tem lugar um julgamento para apurar sobre a contenda. Geb consagra a vitória de Hórus, colocando-o no trono de Osíris¹⁴. Uma ligeira alteração no mito surge no Império Médio, quando a mumificação se tinha tornado comum, e é a seguinte: quando o corpo de Osíris é encontrado por Ísis e Neftis, Ré envia do céu Anúbis, o embalsamador, para tomar a seu cuidado o corpo de Osíris. Desta época temos uma fonte que foi sendo compilada ao longo dos séculos que se intitula Textos dos Sarcófagos. É constituída por um conjunto de fórmulas mágicas destinadas a preparar as necessidades do defunto no outro mundo e a afastar dele os perigos. Encontramos nesta obra algumas passagens que podem já ser consideradas uma narração. É o caso do “spell” 148¹⁵ onde nos aparece um comentador e discursos directos tidos

.....
¹³ Set era um deus importante do V nomo do Alto Egipto. Era um deus guerreiro, defensor da barca do sol e protector da monarquia. Set era também cultuado como um grande deus dinástico no XIX nomo. O culto de Set foi muito importante neste nomo, desde tempos muito remotos até ao Império Novo. Neftis também possuía aí um templo.

¹⁴ É deste acontecimento que nasce o mito da realeza faraónica.

¹⁵ *Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, introduction et traduction de PAUL BARGUET, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986.

por Ísis, Átum e Hórus. O conjunto constitui uma história coerente que passa pelo anúncio da gravidez de Ísis, com referências ao assassinio de Osíris e à garantia dada por Átum de proteger a criança “no ovo” de eventuais ataques por parte de Set. Após uma breve descrição do nascimento, Hórus apresenta-se e afirma a sua superioridade. Embora a história se desenvolva de modo linear e cronológico, pode-se constatar que houve uma escolha de temas. O conflito de Osíris e Set não aparece senão em filigrana e a infância de Hórus é silenciada, porque o texto visa acima de tudo a proclamação da supremacia do deus no qual, segundo o título de uma das versões, o defunto desejava transformar-se.

No Império Novo outros capítulos funerários foram reunidos em rolos de papiro que se ajustavam nas faixas das múmias (desde que houvesse disponibilidade financeira da parte do defunto ou familiares para tal). Constituem o chamado Livro dos Mortos cujas partes mais famosas estão enriquecidas com vinhetas. Encontramos aqui mais referências ao mito de Osíris mas continuamos a verificar que a ordem de apresentação pouco importava quer no que diz respeito aos conteúdos quer à sua importância.

Uma outra versão já quase totalmente narrativa e oriunda também do Império Novo está gravada na Estela de Amenemose, é o grande Hino a Osíris¹⁶. Neste hino encontramos mais um dado: quando Ísis encontra Osíris, transforma-se em pássaro (Ísis é uma grande maga) e agitando as asas faz Osíris voltar à vida. Deitando-se sobre ele, extrai o seu sémen e engravida de Hórus. Imediatamente a seguir, Hórus já adulto está perante a Enéada que o aplaude e por ordem de Geb é coroado rei do Egipto.

Apresentamos a seguir um extracto deste hino que é o testemunho mais completo da formulação antiga do mito osíriaco.

Grande Hino a Osíris¹⁷

Saudações a ti, Osíris! Senhor da eternidade, rei dos deuses! / cujos nomes são múltiplos / grandiosas as manifestações / misteriosas nas suas formas nos templos. / É o deus com ka majestoso que preside em Busiris, / dotado de grandes possessões em Letópolis, / por quem se fazem gestos

.....

¹⁶ Estela do Louvre 286 C.

¹⁷ *Hymnes et Prières de L'Égypte Ancienne*, par A. BARUCQ et F. DAUMAS, Les Éditions du Cerf, 1980, Paris, pp. 91-97. Cf., LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature*, Volume II: The New Kingdom, University of California Press, 1976, pp. 81-86.

de alegria em Andjet, / que preside com alimentos em Heliópolis, / Senhor que se comemora na Maât, / (...) / Ba de Ré e do seu próprio corpo, / (...) / Senhor do Lugar Santo em Hermópolis, / (...) / Senhor da Eternidade que preside em Abydos, / cuja residência é longe no País-Sagrado, / cujo nome permanece na boca dos homens. / Ó Primordial do Duplo-País inteiro! / sustento e alimento perante a Enéada, / (...) / por quem Nun derrama a sua água, / por quem o vento norte sopra para o Sul, / (...) / para que seja satisfeito o seu coração. / As plantas crescem segundo o seu desejo / e para ele a terra produtiva faz constantemente brotar alimentos. / O céu e os astros obedecem-lhe / (...) / as estrelas estão sobre o seu controle, / e são a sua morada como os planetas. / A Enéada está em adoração perante si. / Os habitantes da Duat ajoelham-se, / os da necrópole curvam-se. / Os deuses antigos jubilam quando o vêem, / e os mortos divinos testemunham-lhe o temor. / (...) / Ele estabeleceu solidamente a ordem em todo o Egito. / (...) / louvado pelo seu pai Geb, / amado pela sua mãe Nut, / cuja força é grande quando ele derruba o Rebelde, / cujo braço é poderoso quando ele mata o seu inimigo, / infundindo medo ao seu adversário, / afastando para longe as fronteiras do mal, / firme de coração quando espezinha os rebeldes, / herdeiro de Geb para a realeza do Duplo-País. / Como este viu a sua perfeição, / ordenou que guiasse o país para um êxito feliz. / Ele tomou na mão este país, / a sua água e o seu vento, / a sua erva e todos os seus rebanhos, / tudo aquilo que voa e tudo aquilo que pouso, / os répteis e os animais do deserto, / (tudo isso) oferece ao filho de Nut: e o Duplo-País rejubilou ! Aparecendo glorioso no trono do seu pai, / como Ré quando se levanta no horizonte, / ele dá luz às trevas, / faz raiar a claridade com as suas duas plumas, / inunda o Duplo-País como o disco solar de manhã. / A sua coroa branca fende o céu, / ela mistura-se com as estrelas. / (...) / A irmã faz a sua protecção, ela que afasta os adversários. / Ela afasta as ocasiões de desordem pelos feitiços da sua boca, / perita na sua língua, / cuja palavra não tem fraqueza, / perfeita nas suas ordens. / Ísis, a Eficaz, a protectora do seu irmão, / procurando sem cansaço, / percorrendo o país, de luto, / não repousando enquanto não o encontrou. / Fazendo sombra com a sua plumagem, / produzindo ar com as suas duas asas, / fazendo gestos de alegria, / ela traz o seu irmão para a margem; / erguendo este que estava prostrado, / (...) / extraíndo a sua semente, criando um herdeiro, / ela amamenta a criança na solidão de um lugar desconhecido, / apresenta-o, o seu braço tornado forte, na Grande sala de Geb. / A Enéada está cheia de alegria! / ” Benvindo ! filho de Osíris! / Hórus, de coração firme, jus-

tificado, / filho de Ísis, herdeiro de Osíris!” / O tribunal de justiça está reunido para ele; / a Enéada, o próprio Senhor Universal. / Os Senhores da Justiça reuniram-se a ela, / Eis que eles se afastam da injustiça, / eles que estão sentados na Grande Sala de Geb, / para conceder o cargo (real) ao seu possuidor, / a realeza a quem ela (pertence) de direito. / Sabe-se que a voz de Hórus é justa. / A função de seu pai é-lhe atribuída. / Ele é coroado por ordem de Geb. / Recebe a regência do Duplo-País / enquanto a coroa branca é posta na sua cabeça. / (...) / O filho de Ísis defendeu o pai. / O seu nome torna—se sagrado e benfazejo. / (...) / O teu coração está feliz, Onófris! / O filho de Ísis recebeu a coroa branca, / a função de seu pai foi-lhe transmitida / no seio da Grande Sala de Geb. / Ré proclama, Thot escreve, o tribunal está de acordo. / O teu pai Geb o ordenou (assim) para ti / (e) agiram segundo o que ele tinha dito.

Como acabamos de verificar não existe neste hino a sequência narrativa do mito. O mesmo acontece nos Textos das Pirâmides, nos Textos dos Sarcófagos e no Livro dos Mortos. O mito de Osíris foi-se compondo ao longo do tempo, mas as narrações não comportam sempre os mesmos mitemas e não têm forçosamente o mesmo princípio e o mesmo fim. Mesmo a propósito de um único episódio não existe narração única e definitiva. Assmann explica esta ausência de narração pelo facto de o mito não existir ainda. O Império Médio teria sido o período formativo e o verdadeiro mito não teria aparecido senão no Império Novo. No entanto, no domínio dos escritos não religiosos, as narrações desenvolveram-se desde o Império Antigo nomeadamente no que diz respeito aos contos. Para compreendermos esta atitude dos escribas egípcios, temos que pôr de parte a noção de que o mito é inseparável da narração. A ligação entre mito e narração exigida por nós vem-nos do estudo do mito grego e também do estudo dos trabalhos antropológicos. O mito grego que desde o século passado é por assim dizer o modelo para toda a pesquisa mitológica é apresentado como uma narração instrutiva e agradável. Com os antropólogos acontece algo semelhante - eles procuram narrar os mitos das civilizações que estudam. Da tradição oral compõe uma estrutura narrativa a fim de poder “ contar uma história”.

Para o Egipto termos que abandonar a ideia de que o mito deve ser imperativamente uma narração. As razões da ausência de relatos míticos devem ser procuradas no interior das próprias concepções egípcias. O mito egípcio pode assim ser definido não como uma história

dizendo respeito aos deuses mas como um conjunto de informações susceptíveis de dar explicações. Assim, o mito não é o “que se conta dos deuses” mas “o que se sabe dos deuses”. O mito é o complexo de conhecimentos relativos a uma problemática, sendo esta abordada pelo maior número de respostas possíveis. Deste modo, o mito egípcio é por essência não narrativo. Teve no Egipto uma utilização secundária. Os hinos servem-se dele como fontes de informação que fornece matéria para a descrição e o louvor a um deus. Os textos mágicos utilizam-no para obter informações eficazes para contrariar as forças hostis. As histórias de Hórus e de Set do Papiro Chester Beatty I¹⁸, manuscrito datado do reinado de Ramsés V (ca. 1160 a. C.), “não são um texto propriamente religioso mas uma peça de literatura profana que não tem valor dogmático. Mesmo os longos desenvolvimentos do papiro Bremner - Rhind¹⁹ (ca. 310 a. C) não são narrações míticas, mas aretologias do criador destinadas a destruir Apófis”²⁰. “Os egípcios não explicam os fenómenos que lhes interessam através de uma história com uma aproximação única mas por um conjunto de noções complementares. Estes conjuntos formulados sob a forma de “quadros” ou de sequências narrativas muito breves têm um carácter provisório. O mito egípcio não tem contorno definido, compõe-se de um número teoricamente ilimitado de imagens que têm um sentido preciso e que explicam uma situação dada. Estas imagens vivem, desenvolvem-se, suscitam associações e tomam um significado noutros contextos. Quanto mais as noções abundam mais o mito se enriquece”²¹. Verificámos como o mito tal como surge no Império Antigo e Império Médio se desenvolveu e enriqueceu por acrescentos sucessivos em que nada era deixado para trás. Este fenómeno está de acordo com o espírito egípcio essencialmente conservador e que guardava piedosamente, justapondo indefinidamente durante milénios, todos os elementos sucessivos e até por vezes discordantes. A partir dos finais do Império Novo (ca. 1085) esta situação torna-se cada vez mais comum proliferando uma série de versões que atingem o seu apogeu no período Ptolomaico. É a estas ver-

.....
¹⁸ “Les Aventures d’Horus et de Seth”, in *Romans et Contes Égyptiens de l’Époque Pharaonique*, Traduction avec introduction, notices et commentaire par G. Lefebvre, Librairie D’Amérique et D’Orient, Paris, 1988, pp. 183-203. Cf. ANET, Edited by J.B. Pritchard, Third Edition with Supplement, Princeton University Press, 1969, pp. 14 - 17.

¹⁹ ANET, pp. 6-7.

²⁰ BICKEL, SUSANNE, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 276.

²¹ Idem, pp. 273-274.

sões do mito que Plutarco tem acesso. Não podemos por isso duvidar do valor documental da narrativa pelo facto de ela se afastar tanto das fontes antigas. Plutarco teve o cuidado de integrar todos os elementos da lenda conhecidos na sua época, de tal modo que a narração grega se traduziu numa síntese. É por esta razão, por exemplo, que ele nos transmite duas versões da morte de Osíris: uma por afogamento no Nilo, outra por assassínio na caça; duas versões relativas às disputas de Hórus e Set: o combate e o julgamento, etc. No entanto, encontramos lacunas na sua narração que consideramos propositadas. Algumas delas explicam-se pelo desejo de idealizar os deuses osiríacos, até porque uma das características da literatura popular grega, e não só, é idealizar os heróis simpáticos e denegrir os heróis antipáticos. Mas o próprio Plutarco afirma que suprimiu deliberadamente da sua obra os episódios mais escabrosos. Compreendemos que tais episódios tenham parecido repugnantes a um grego esclarecido e piedoso do século 1.º que consagrou grande parte da sua carreira a expurgar a mitologia e a tentar absolver os deuses dos seus escândalos. Um dos episódios que omite nesta sua obra é a concepção póstuma de Hórus. Para os Egípcios este acontecimento tem uma importância fundamental e, sendo mágico não deixa de ser normal, mas para um espírito racional como Plutarco não fazia sentido. Plutarco apresenta-nos Osíris como um herói de epopeia cujas acções são puramente terrestres. De notar que na sua obra não faz alusão a Osíris como deus dos mortos nem da riqueza funerária e ritual que daí advém. Plutarco não faz também menção do embalsamamento de Osíris nem da sua revivificação. O autor grego expurga da sua narração aquilo que iria parecer ridículo ou absurdo aos seus leitores. Menciona, como epílogo da sua narrativa, um regresso de Osíris do outro mundo para preparar o seu filho Hórus para o combate contra os seus inimigos. Mas uma das grandes omissões de Plutarco é precisamente a da imortalidade do deus. Esta só se verifica pelo nascimento do filho enquanto Osíris ainda é vivo.

O mito de Osíris fascinou Plutarco porque foi ao encontro dos seus anseios pessoais e, de um ponto de vista geral, de uma série de características gerais da cultura helenística. Osíris era um deus agrário na origem. Assim, a imagem mítica de Osíris é compreendida num ritual de fertilidade quando Set lança o seu corpo à água. O corpo de Osíris une-se à água tal como os grãos na estação das sementeiras são espalhados no solo. A ressurreição de Osíris é também a da vegetação: o deus revive como o grão que se deita ao solo no Outono e germinará na Primavera.

A ressurreição de Osíris está incluída no ciclo do Universo. Hórus, a criança póstuma, simboliza a perenidade da família e da descendência, o filho sucedendo ao pai e testemunhando pelos seus actos a piedade filial, virtude que era muito cara aos egípcios. Hórus adolescente vingará o seu pai no decurso do combate com Set e retomarará a herança que lhe cabe. Este duelo é um novo aspecto da luta sem fim entre o Bem e o Mal. Osíris reinará para sempre no domínio subterrâneo, enquanto Ré reinará no céu. Mas esta partilha de atribuições dá lugar à união absoluta destes dois símbolos da eterna renovação da vida. Osíris e Ré têm o mesmo destino sem limites que nenhum rebelde terá poder para destruir. Eles são deuses complementares, por vezes confundidos por darem aos vivos e aos seres momentaneamente defuntos, uma eterna lição de vida. A ressurreição de Osíris dá ao homem a esperança na imortalidade²².

Osíris foi um deus que, ligado a Ísis e a Hórus, originou um mito eminentemente popular que por não ter ligações políticas viveu durante milénios, sobreviveu ao crepúsculo da sua civilização e conseguiu dar respostas à sociedade helenística sobre os problemas com que se debatia: o mal, a morte, a justiça divina e o ateísmo. Plutarco, profundamente convencido da superioridade universal dos gregos, não deixou de prestar à civilização egípcia um grande contributo pelo facto de lhe ir buscar valores caros aos gregos. Não nos esquecendo que as fontes a que ele teve acesso são do período Ptolomaico, há também que referir o seu cuidado de precisão e rigor científico que o levou a sintetizar todos os dados encontrados, sendo o seu tratado uma obra rara para o estudo das crenças egípcias no 1.º século da nossa era.

.....

²² A imortalidade era, no início, reservada somente ao faraó, mas a partir da XI dinastia, principalmente quando da expansão do culto de Osíris, a imortalidade passou a estar ao alcance de todos. As práticas usadas por Anúbis, o embalsamador, preservarão o corpo do defunto enquanto as fórmulas de Ísis darão vida à múmia e rituais funerários porão à disponibilidade de todos a magia que ressuscitou o deus.

Nuno Simões Rodrigues

Universidade de Lisboa

PLUTARCO, HISTORIADOR DOS LÁGIDAS: O CASO DE CLEÓPATRA VII FILOPATOR

Ao escrever as *Vidas Paralelas*, Plutarco assumiu-se como biógrafo. Já os Gregos o consideravam fundamentalmente um biógrafo e não um historiador, porque distinguem uma actividade da outra¹. Enquanto o historiador procura estabelecer relações de causa/efeito, tendo assim necessariamente de proceder a um trabalho que implica a continuidade dos factos, o biógrafo prescinde da cadeia causal, seleccionando apenas os acontecimentos que lhe permitem salientar este ou aquele aspecto da caracterização da sua personagem². Porém, escrever uma biografia pode ser produzir historiografia. Seja qual for a interpretação do autor, uma biografia preocupa-se com a análise de uma figura no seu contexto histórico. Pois só tendo em conta as relações da figura com o seu tempo, esta se torna inteligível. Tal como o historiador, o biógrafo é obrigado a fazer o inventário dos acontecimentos dentro do processo histórico de acordo com o objectivo do trabalho que tem em mãos. Ao criar a narrativa biográfica, necessariamente cria uma perspectiva de relação com o tempo. Num importante texto publicado em 1971, A. Momigliano demonstrou a relação intrínseca que existe entre as duas actividades,

.....
¹ Por exemplo, Políbio em 10. 24.

² Françoise Frazier, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, 1996, p. 95.

concluindo objectivamente que a biografia é um género histórico e, portanto, historiografia³. Assim, podemos considerar também o trabalho de Plutarco historiografia. Todavia, uma historiografia específica. A historiografia de um autor que não se considera historiador e para quem a biografia tem fundamentalmente um valor ético ou, como diz Frazier, que traz a História para servir a moral⁴.

De qualquer modo, a validade das suas informações depende sempre do objectivo do historiador. Não são poucos os autores que têm usado as *Vidas* como fonte quase única para o tratamento de determinados temas, nomeadamente de história política. Basta ler o volume X da *The Cambridge Ancient History* para verificarmos que, apesar do aparato crítico e da enunciação das fontes, os autores decidiram expor os dados históricos relativos à transição da República para o Principado romano baseando-se fundamentalmente no texto plutarqueano⁵.

Em relação ao Egipto ptolemaico, parece-nos indiscutível que o biógrafo de Queroneia fornece informações que, apesar de escassas, são preciosas para fazermos a sua História. Ao longo das *Vidas* encontram-se referências que não constam de qualquer outra fonte, escrita ou arqueológica, o que só valoriza os textos plutarqueanos. A figura de Ptolemeu Sóter, por exemplo, aparecendo predominantemente na biografia de *Demétrio*, surge também em pelo menos mais quatro vidas, onde se dá notícia de factos políticos importantes, que vão das alianças matrimoniais, que conseguiu graças ao casamento das suas filhas, às batalhas que travou em Salamina de Chipre e em Ipso e aquela em que Antígono o defrontou no Egipto. Ptolemeu II Filadelfo vem registado na vida de Arato e sobre o seu sucessor, Ptolemeu III Evérgeta, lemos em *Cleómenes* e em *Filopémen*, essencialmente. E assim acontece com os outros Lágidas sobre quem Plutarco escreveu: Ptolemeu IV Filopator, Ptolemeu VIII Físcion, Ptolemeu IX Látiro, Ptolemeu XII Aulete e Ptolemeu XIV. Além dos reis propriamente ditos, encontramos também informações sobre diversas personagens da família real lágida, nomeadamente as princesas Ptolemaide e Arsínoe, filhas de Ptolemeu Sóter e de Eurídice, e as rainhas Berenice e Cleópatra VII Filopator⁶.

.....
³ Entre outros, Momigliano evoca as teses de Burckhardt, Nietzsche, Freud, Collingwood, Croce e Virginia Woolf para argumentar a aceitação da biografia como género historiográfico. Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography*, 1971, pp. 1-6.

⁴ Françoise Frazier, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, 1996, pp. 9, 41.

⁵ S. A. Cook et alii (eds.), *The Cambridge Ancient History*, X, 1932, pp. 31-111.

⁶ Sobre Ptol. Sóter: *Dem.* 5,1-5; 6,1-5; 7,5; 8,1-5; 15,1-3; 16,1-4; 17,6; 18,2; 19,1; 21,1; 22,1-8;

Todavia, as informações respeitantes aos Ptolemeus são esparsas e insatisfatórias, para se poder ter uma percepção da evolução e continuidade da dinastia. Basta referir que nem todos os monarcas estão representados. Excepções a esta regra são talvez os casos de Ptolemeu Sóter, com uma série de citações relativamente abundante, devidas às suas relações com Demétrio, e Cleópatra VII, de quem se faz uma curta biografia por razões óbvias.

Além de ter de enfrentar a escassez de dados, o historiador tem ainda de colocar outra questão fundamental: que validade tem essa mesma informação? Tendo em conta o seu objecto de estudo, o historiador contemporâneo deve proceder a uma análise hermenêutica prévia, de acordo com o objectivo a alcançar, avaliando até que ponto pode ou não usar esse tipo de textos como fonte. Dado que de todos os Lágidas, o caso a que Plutarco dedica mais atenção é o de Cleópatra, é lógico que seja a análise da função desta figura na sua historiografia que talvez nos possa dar algumas respostas a essa questão. As conclusões a que chegarmos terão decerto alguma importância para a forma como usaremos estes textos enquanto fonte histórica.

Cleópatra VII Filopator é sem dúvida uma das figuras mais célebres da História. Basta ver a quantidade de bibliografia inglesa sobre a personagem, disponível em 1999: 131 títulos. O romance histórico, género em profusa produção nos últimos anos deste século, tem-lhe também dedicado um número considerável de trabalhos⁷. Já para não mencionarmos as biografias mais ou menos romaneadas e os estudos científicos mais sérios que ultimamente têm surgido⁸. Para essa celebri-

.....
 25,7-8; 31,5; 32,6; 33,7-8; 35,5; 38,1; 44,1-3; 46,5; *Pir.* 4,5-7; 6,1; 6,6-7; 11-23; *Ant.* 89,5; 91,1; *Eum.* 1,7; *Alex.* 10,5; 38,2; 46,2; sobre Ptol. II: *Arat.* 4,3; 12,1-6; 13,6; 15; 24,4; 41,5; sobre Ptol. III: *Cle.* 22,4-9; 32; 33,1; 19,8; 22,9; 31,4-8; *Fil.* 8,4; 13,5-6; *Agi.* 7,2; sobre Ptol. IV: *Cle.* 33,2; 33,3-8; 36; 37; 38,4; 39,2-3; *Dem.* 43,5; sobre Ptol. VIII: *Tib. Gra.* 1,7; sobre Ptol. IX: *Luc.* 2,7-8; 3,1; *Cor.* 11,3; sobre Ptol. XII: *Cat. J.* 35,4-7; *Ant.* 3,4-5,8; *Pom.* 49,9-13; *Cés.* 48,8-9; sobre Ptol. XIV: *Pom.* 76,7; 77,1-2; 79,2; 80,8; *Cés.* 48,5,8; 49,3,9; sobre Eurídice: *Dem.* 25,9; 31,5; 32,6; 46,5; 53,8; sobre as rainhas Berenice: *Pir.* 4,6-7; 6,1; *Cle.* 33,3; sobre Cleópatra VII dedicamos-nos de seguida.

⁷ Por exemplo, Margaret George, *The memoirs of Cleopatra*, 1997-1999 (já adaptado à televisão); Violaine Vanoyeke, *Les histoires d'amour des pharaons- Antoine et Cléopâtre*, 1997; Michel Peyramaure, *Cléopâtre, Reine du Nil*, 1997; Jean-Michel Thibaux, *Le Roman de Cléopâtre*, 1998; Irène Frain, *L'Inimitable*, 1998; Hortense Dufour, *Cléopâtre, la fatale*, 1999.

⁸ De que gostaríamos de destacar Lucy Hallett, *Cleopatra: Histories, Dreams & Distortions*, 1990; Wayne A. O' Bryant, *The Cleopatra Myth*, 1996; Michel Chauveau, *Cléopâtre au-delà du mythe*, 1998 e Christian-Georges Scwentzel, *Cléopâtre*, 1999; Pat Southern, *Cleopatra*, 1999; e os artigos de Rosa María Cid Lopez, «Cleopatra: mitos e historia en torno a una reina», *Studia Historica* 18, 2000, pp. 119-141; Alberto Prito Arciniega, «Cleopatra en la ficción: el cine», *ibidem*, pp. 143-176. A nível da hermenêutica textual, a obra de maior fôlego e contínua actualidade é ainda a tese

dade contribuíram decisivamente as peças de teatro de William Shakespeare (*Antony and Cleopatra*) e G. Bernard Shaw (*Caesar and Cleopatra*), bem como os filmes de Cecil B. De Mille e Joseph L. Mackienwicz⁹. Quer os textos dramáticos quer os romances históricos quer os metatextos (cinema) quer a maioria da bibliografia crítica que se tem escrito sobre a última rainha do Egípto assentam fundamentalmente na obra de Plutarco. E no entanto, para citarmos M. Grant, parece quase milagre que uma narrativa com tão pouca informação se tenha tornado um episódio tão glosado e tratado¹⁰; e essa afirmação é especialmente verdadeira no que diz respeito à relação entre Cleópatra e Júlio César. Se compararmos inclusive o espaço que Plutarco e Flávio Josefo, historiador seu contemporâneo, dedicam à rainha do Egípto, verificamos que o historiador grego é muito mais parco em informação, escrevendo menos parágrafos sobre ela que o judeu. Todavia, foi Plutarco e não Josefo quem acabou por influenciar mais o «mito de Cleópatra», o que se deve, provavelmente, como veremos, tanto às características romanescas do seu texto como à divulgação que teve na cultura europeia.

A um primeiro olhar, a conclusão mais imediata que tiramos, quando comparamos a caracterização de Cleópatra em Plutarco e em Josefo, é que ambos os autores são hostis em relação à rainha¹¹. Nenhum dos dois conta a sua história por ela mesma. Se no segundo caso interessa enquanto rainha que interferiu nas História dos Judeus, no primeiro interessa enquanto rainha com quem líderes romanos conviveram politicamente, o que interferiu com os destinos de Roma. Por isso, em nenhum dos dois sabemos seja o que for sobre os primeiros anos de vida da última dos Lágidas. Esta é introduzida no texto historiográfico porque e apenas quando se entrecruza com os seus protagonistas.

.....

de Ilse Becher, defendida na Faculdade de Filosofia da Universidade Karl-Marx, em Leipzig, em 1960, e arguida por S. Morenz, *Das Bild der Kleopatra in der griechischen und lateinischen Literatur*, publicada em Berlim em 1966.

⁹ Em 1963, Mackienwicz realizou *Cleopatra*, protagonizado por Elizabeth Taylor, Richard Burton, Rex Harrison e Pamela Brown. Contudo, o cinema tinha já dedicado duas grandes produções à história da rainha: em 1934, Cecil B. de Mille filmava, na Paramount, Claudette Colbert, William Warren, Henry Wilcoxon e Geraldine Hart e em 1945 era a vez de Gabriel Pascal recontar a história, desta vez com Vivien Leigh, Claude Rains, Stewart Granger e Flora Robson, baseado no *César e Cleópatra* de Shaw. Sobre essas adaptações vide Maria Wyke, *Projecting the Past. Ancient Rome, Cinema, and History*, 1997 e Paul Martin, *Antoine et Cléopâtre. La fin d'un rêve*, 1990, pp. 257-259.

¹⁰ Michael Grant, *Cleopatra*, 1983, p. 274.

¹¹ Tivemos já ocasião de analisar a caracterização de Cleópatra em Josefo numa conferência na Universidade Autónoma «Luís de Camões» em Maio de 1997, subordinada ao título «O Judeu e a Egípcia: o retrato de Cleópatra em Flávio Josefo», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica* 11, 1999, pp. 217-259.

Uma análise mais aprofundada permite-nos afirmar que em Plutarco a narrativa não é tão linear como em Josefo. Se o tom é fundamentalmente negativo na vida de *António*, o mesmo não se pode dizer quanto ao que encontramos na vida de *César*. Além disso, mesmo a vida de *António* permite detectar variações do tema. Como referiu F. Brenk, «este texto é uma obra-prima de ambiguidade inquietante no que respeita ao retrato do carácter»¹². Até ao capítulo 77, até ao suicídio do oficial, Cleópatra mantém-se essencialmente como *persona non grata*. A partir do capítulo 77, depois da morte de Marco António, a rainha assume o protagonismo do texto e, simultaneamente, a anti-heroína transforma-se em heroína.

É possível que a alteração se deva ao facto de as fontes sobre as quais Plutarco trabalhou também se terem alterado. Se a obra de Caio Asínio Polião, de tradição liviana, serviu a primeira parte da biografia de António, teriam sido os escritos do médico da rainha, o grego Olimpo, que teriam fornecido o resto da informação¹³. Sendo Polião um indivíduo da facção augustana, apesar de anteriormente ter estado ao lado de César e de Marco António, seria de esperar encontrar nos seus textos um tom negativo, concordante com a propaganda hostil a Cleópatra que domina todo o principado de Augusto e que se expressa nas mais diversas manifestações artísticas. Por isso, e apesar de perdidos, é de supor que estes textos partilhassem de uma visão negativa da rainha do Egipto, seguindo o mesmo espírito de Virgílio e Horácio, que não acusam Marco António directamente, nem sequer fazem dele a causa da guerra (apesar de a ter sido), mas sim Cleópatra, tentando transformar-se assim a guerra civil numa guerra entre povos. Aliás, no texto de Plutarco, é a Cleópatra que Octávio declara guerra e não a António (*Ant.* 60,1).

A primeira linha de desenvolvimento da imagem da rainha baseia-se assim na construção da negatividade, o que se faz recorrendo à retórica, a juízos de valor ou à montagem de cenas em que a rainha assume papéis censuráveis. Vejamos como se processa.

.....
¹² Frederick E. Brenk, «Antony-Osiris, Cleopatra-Isis. The end of Plutarch's *Antony*» in Philip A. Stadter (ed.), *Plutarch and the historical tradition*, 1992, p. 159.

¹³ Sobre a *Quellensforschung* da obra de Plutarco, ver K. Ziegler, «Plutarchos von Chaironeia», *RE*, XXI, 1, pp. 911-914. Os estudos de Pelling descortinaram os trabalhos de Polião como fonte principal para a elaboração das vidas romanas de Plutarco. Cf. C. B. R. Pelling, «Plutarch's method of work in the Roman Lives», *JHS*, XCIX, 1979, pp. 74-96 e «Plutarch's adaptation of his source-material», *JHS*, C, 1980, pp. 127-140. *Ant.* 53,1 sugere a influência de ideias que Plutarco absorveu dos autores que consultou para escrever esta biografia. Sobre Olimpo, vide *Ant.* 82,4 e S. A. Cook *et alii*, *Cambridge Ancient History*, X, p. 31.

O trabalho de Plutarco salienta a falta de espírito de liderança de António, que se submete às mulheres, sejam elas Fúlvia, Cleópatra ou até amantes conhecidas. O resultado é sempre o mesmo. Depende de António o caminho para a construção da negatividade da rainha, que se expressa de diversas formas, nomeadamente, nas insinuações veladas ou afirmações declaradas que a associam a caracteres pouco cotados na sociedade romana antiga. Ou então é simplesmente Cleópatra quem as assume.

As mais significativas dessas afirmações são as que colocam António numa posição de declarada *subordinação/dependência* face à rainha (e. g. *Ant.* 62,1). Aliás, esse tom predomina em quase todo o texto. Numa sociedade e numa cultura em que a posição da mulher deve ser de clara subalternização em relação ao homem, a realidade inversa não é obviamente bem aceite. Antes pelo contrário. O próprio Plutarco considera essa posição da mulher, submissa e discreta, como a ideal e todas as figuras femininas modelo da sua obra a desempenham. Um dos traços fundamentais do seu ideal feminino é o das mulheres como seres dotados de poder de mediação e reconciliação, senhoras de harmonia, doçura e humanidade. Cleópatra começa por ser a antítese disso¹⁴. Como tal, comportar-se de forma contrária a esse modelo corresponde ao conceito grego de *άνωμαλία* e significa tornar-se alvo de censura. A forma como evolui a personagem de Cleópatra encontra várias oportunidades para acentuar o poder que assim exerce sobre o oficial romano e que, porque corresponde a uma inversão da ordem, acabará por o levar à destruição. Acentuam-se por isso as suas qualidades físicas, ressaltando-se em especial a voz da rainha que, além de favorecer as suas capacidades oratórias, é capaz de controlar e dominar o seu interlocutor, mas também a sua beleza de mulher, de que tem consciência, e cujo apogeu ela parece não desprezar para alcançar o objectivo desejado. A dependência de António expressa-se no facto de aceitar bilhetes de amor nas situações sociais e políticas mais impróprias, ou de chegar mesmo a abandonar o tribunal a que presidia só porque a via passar de liteira na rua, para se juntar a ela, o que se completa com mais duas afirmações: a que, referindo-se aos preparativos para Áccio, diz que António «entregara a autoridade a uma mulher» e a que refere que o oficial não era mais que um apêndice da mulher (*Ant.* 25,3-4; 58,8-11; 60,1; 62,1; 73,2; 83,3).

.....
¹⁴ France Le Corsu, *Plutarque et les femmes dans les Vies Parallèles*, 1981, pp. 270-274; cf. Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, 1979, pp. 275-307.

O reconhecimento desse poder de Cleópatra acabará por ser explícito: «Ó Cleópatra, o que me aflige não é o facto de ficar sem ti, porque me unirei a ti dentro de algum tempo; mas sim que um general como eu se revele inferior em coragem em relação a uma mulher» (*Ant.* 76,6). É essa mesma fraqueza face ao sexo feminino que leva também António a abandonar os seus deveres enquanto oficial romano. Ironicamente, Plutarco faz questão de salientar que quem o substitui na luta contra Octávio, pela defesa dos interesses «do seu marido», é uma outra mulher, a ainda sua esposa Fúlvia (*Ant.* 28,1). Atitudes que os Romanos não aceitam de ânimo leve e que darão a Octávio uma das razões para desencadear a acção de propaganda contra António (*Ant.* 55,1). Mais óbvio em relação à mensagem a fazer passar seria impossível.

Parece-nos claro que estamos também perante uma insinuação de erotismo subjacente à caracterização da rainha, dado que a sedução erótica é a arma mais eficaz para conseguir esse controlo. Curiosamente, o autor refere também que a sua beleza «não era incomparável, nem assim tão arrebatadora para quem a via» (*Ant.* 27,3), ou que, apesar de tudo, não era superior à da sua rival Octávia (*Ant.* 57,5); mas a sua forma de conversar, o seu espírito, a sua presença, a sua voz e as línguas que falava (dez ao todo, incluindo o egípcio que os seus antecessores lágidas tinham sido incapazes de dominar) faziam dela uma personagem encantadora e sedutora¹⁵. Na verdade, Plutarco acentua algo mais que a simples beleza física, para fazer de Cleópatra uma verdadeira armadilha para o sexo masculino: a inteligência, o que por outro lado só aumenta o pecado da rainha ao se sobrepor aos homens com quem se envolve. Cleópatra é a mulher perspicaz que observa atentamente António e age consoante o carácter que avalia nele (*Ant.* 27,2). Todas essas qualidades seriam altamente positivas e valorizadas num homem. Mas numa mulher, em ambiente greco-romano, eram fortemente indesejáveis. Aproximá-la-iam de uma cortesã, jamais de uma dama da nobreza romana. Em Cleópatra são defeitos, e no entanto acentuam a sua sensualidade, que se revela arma infalível perante homens de fraco carácter, como parece ser o António de Plutarco. A incapacidade de resistir ao chamamento da carne é dos tópicos mais usados para expor o carácter do anti-herói e a literatura clássica é abundante neles. É também esse anti-herói o principal inimigo do homem platónico e estóico. Os vícios da carne, que os estóicos consideravam paixões a evitar e a resis-

.....

¹⁵ No *César*, salienta-se também a sua «companhia e graça» (ὄμιλιαις καὶ χάριτος), *Cés.* 49,3.

tir, coincidem assim com a negação de algumas das virtudes platónicas que Plutarco não hesita em citar no texto como características do romano. Sintoma de um amor dependente, «tresloucado» mesmo, desenfreado e descontrolado (τελευταίου κακὸν ὁ Κλεοπάτρας ἔρωσ ἐπιγενόμενος); amor que contribui para ofuscar, senão eliminar, os poucos valores que António tinha; um amor que controla o que ama, que o faz perder o próprio auto-domínio, o que deixa de ser amor para se tornar *paixão* e, portanto, moralmente condenável a um homem com a formação de Plutarco. A relação de dependência torna-se particularmente explícita quando em vez de ser Cleópatra a aceitar o convite de António para jantar, é ele que se resigna e se submete a aceitar o dela; ou quando a espera pela rainha se torna tão insuportável que António se entrega completamente à embriaguez, aliás imagem que predomina sobre a personagem ao longo de toda a sua biografia, tendo como causa principal precisamente esta relação doentia (*Ant.* 25,1; 26,6; 29,1; 36,2; 37,6; 51,3).

É neste quadro que o suicídio de António se insere. O relato é muito curioso. F. Brenk chamou a atenção para as coincidências entre a vida de António de Plutarco e a de Nero de Suetónio¹⁶. O mesmo Nero com que Plutarco faz questão de terminar a sua biografia de António, colocado na descendência directa do cunhado de Augusto (*Ant.* 87,8-9). Das passagens afins das duas biografias, destacam-se os relatos das mortes, questão que já abordámos num outro texto¹⁷. De facto, a semelhança entre as descrições dos suicídios de Marco António e Nero é espantosa, o que sugere um *tópos* literário. Ambos pedem a servos que os matem e ambos são mal sucedidos nesse pedido. O curioso acerca de António é o nome do seu servo: Eros (*Ant.* 76,7-9). Em grego, o nome próprio Ἔρωσ coincide com o substantivo comum ἔρωσ, «amor». Não estaremos nós perante uma alegoria ou uma metáfora estóica? Pensamos que sim. Aproveitando um lugar-comum da narrativa do suicídio de uma figura anatematizada (como são também os casos de Saul, Ájax ou Nero), o biógrafo constrói uma alegoria baseada no jogo de palavras em torno do motivo. «Eros» é o próprio amor, de que António sofria desmesuradamente, e a quem ele agora pede que lhe dê o golpe final. Porém, esse amor, face às diversas circunstâncias que envolvem toda a

¹⁶ Frederick E. Brenk, «Plutarch's life "Markos Antonios": a literary and cultural study», *ANRW* II.33.6, pp. 4347-4469.

¹⁷ Nuno Simões Rodrigues, «Saul Rei: herói trágico na historiografia de Israel», *Cadmo*, 6/7, 1996-1997, p. 104.

narrativa e que têm como ponto-chave a traição de Cleópatra que finalmente faz António cair em si, falha no momento em que é mais necessário: «Está certo Eros! Ensinas-me a fazer aquilo que tu próprio não conseguiste fazer.», diz António (*Ant.* 76,9). Assim, Eros, em vez de matar o amo, mata-se a si próprio. Tal como o amor de António e Cleópatra, que acabou por se auto-destruir.

Para António, a fraqueza tem consequências perigosas, senão fatais no que respeita à sua integridade como cidadão romano. São essas mesmas fraquezas que o levam a fazer doações e concessões exorbitantes a Cleópatra: a Fenícia, a Cele-Síria, Chipre, parte da Cilícia, da Judeia e da Arábia Nabateia (*Ant.* 36,3; 54,7-8), ou à rainha a fazer as suas próprias exigências (*Ant.* 72,1), que por outro lado são sintoma de uma *ambição* desmedida, que levou os historiadores a afirmarem o seu desejo de recuperar o Egipto de Ramsés II e Ptolemeu III. É essa mesma ambição que se insinua no relato que Calvíbio Sabino faz a Augusto, quando descreve os favores de António a Cleópatra: a oferta da biblioteca de Pérgamo, que continha duzentos mil volumes; o banquete em que participou e em que as pessoas se ajoelhavam perante a rainha reconhecendo a sua soberania e o facto de ter deixado que os Efésios saudassem Cleópatra como sua soberana (κύριαν, *Ant.* 58,11). É também essa ambição que se reflecte na descrição do recheio do túmulo que manda preparar para si junto ao templo de Ísis: ouro, prata, esmeraldas, pérolas, ébano, marfim, canela (*Ant.* 74,2). A descrição de Plutarco aponta explicitamente para uma mulher ambiciosa e arrogante (σοβαράν, *Ant.* 73,2), sem quaisquer escrúpulos para atingir o que quer.

Outra perspectiva que Plutarco dá de Cleópatra, aliás complementar da anterior e que também podemos encontrar em Josefo, é a caracterização como uma *feiticeira*. O autor não o refere directamente, mas insinua por algumas vezes essa imagem, usando vocabulário próprio desse ambiente. Por mais que uma vez se refere a António como estando possesso e tendo perdido a razão (οὐκ ὄντα τῷ ἑαυτοῦ λογισμῷ) por causa da influência de drogas (ὑπὸ φαρμάκων) ou de encantamentos (γοητείας) praticados pela rainha; ou, que esta apostou em filtros (φίλτροις) encantatórios para apanhar o oficial romano. Enfim, em Roma, Octávio acaba por acusar António de que o oficial já não era ele próprio porque ela o tinha enfeitizado através de poções, ὑπὸ ἁρμάκων οὐδ' αὐτοῦ κρατοῖη. Todo um vocabulário que se direcciona para a formulação da imagem da feiticeira e que culmina no capítulo 71, com as experiências diárias levadas a cabo pela rainha, de modo a desco-

brir qual o veneno mortal mais indolor, rápido e eficaz para usar com vista ao suicídio. Associada a uma certa imagem de crueldade, da mulher que usa cobaias humanas para descobrir a sua resposta, está a da mulher que maneja poções com as quais tenta dominar e alcançar os seus objectivos. A feitiçaria/bruxaria era um crime em Roma e, como tal, essa imagem jamais poderia favorecer a rainha¹⁸. O mesmo se diga da frieza da descrição, que a faz colocar diante de si condenados, juntamente com serpentes, de modo a averiguar qual das mordeduras seria mais eficaz (*Ant.* 7-8; 25,6; 37,6; 60,1; 71,5-6).

Paralelamente, insinua-se a mulher esclarecida, que se movimenta de forma exímia nos mais diversos cenários. Um deles é sem dúvida o da guerra, o que faz de Cleópatra uma *femina politica*, característica, aliás, que já tínhamos encontrado em Josefo, e que acentua a sua inadequação ao estatuto de mulher. Plutarco refere que «Cleópatra não era inferior em inteligência em relação a qualquer dos reis que combatiam ao lado de António, ela que por tanto tempo tinha governado um reino tão grande sozinha e que por tão grande convívio com António tinha aprendido a dominar os assuntos do Estado» (*Ant.* 56,6). Afirmção que, longe de ser um elogio, pode ser uma acusação bem incisiva quanto ao papel da rainha na vida do romano. É também esse seu carácter político que a leva a andar armada com um punhal como os dos salteadores; a tomar medidas ofensivas, como quando ultraja romanos como Tício e Planco, desrespeitando as instituições de Roma; ou ainda o facto de ser a sua opinião que prevalece e determina as forças a empregar em Áccio, liderando complexas operações militares, envolvendo a marinha; ou o desejo de participar activamente no conflito, não só fornecendo material bélico, mas inclusive estando presente no cenário de guerra (*Ant.* 56,2-4; 58,4; 63,8; 69,3-5; 79,3).

O facto de Cleópatra se insinuar como *dissimulada* só contribui para o retrato negativo de António. Plutarco é claro nas palavras que usa: para evitar que António abandone a amante por Octávia, e que esta ganhe o controlo sobre o marido, Cleópatra fingiu (προσεποιεῖτο, *Ant.* 53,5) estar apaixonada por ele, chegando ao ponto de impor uma dieta a si mesma, de modo a ganhar o débil aspecto de quem sofre por amor, ao mesmo tempo que derrama lágrimas fictícias para impressionar a sua «vítima». A dissimulação funciona como ponto negativo, pois enquanto

.....

¹⁸ Ver e. g., David Alvarez Cineira, *Die Religions-Politik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, 1999, pp. 148-156.

António mostra ser sincero no seu amor, a rainha aproveita-se da honestidade do romano, o que é sintoma de mau carácter.

Atitude próxima da dissimulação é a traição. E para Plutarco, Cleópatra acaba por surgir como *traidora* ou desertora, ao abandonar Marco António em Áccio. É esse carácter que em parte incentiva Octávio a propor à rainha, chantageando-a, que traia António. A realidade acaba por se concretizar momentos antes do suicídio do tribuno, em que ele próprio reconhece a traição, gritando que ela «o tinha abandonado às mãos daqueles que ele combatia por causa dela» (*Ant.* 76,3). O cúmulo da ironia, que funciona como punição para o romano. Depois de traidora é a vez da rainha mostrar sinais de *cobardia*, de algum modo já insinuada na deserção de Áccio, e fugir, escondendo-se no túmulo (*Ant.* 67,1; 73,1; 76,4).

Mas a representação da negatividade não se fica por aqui. Acto imperdoável na sociedade romana era o crime de usurpação. De alguma forma, António é levado a cometê-lo por instigação de Cleópatra e Plutarco sublinha-o, ao afirmar que, após a vitória sobre os Arménios, celebrou com espectáculos o feito, oferecendo-os aos Egípcios, quando isso era um privilégio de Roma (*Ant.* 50,7). De algum modo, há uma certa *impiedade* neste contexto, visto que está envolvida uma questão religiosa, primordial para o pensamento romano, que António desrespeita.

O ambiente de fausto e de luxo é muitas vezes evocado para criticar o modo de vida do casal. Enfatiza-se sobretudo o excesso, a *desmesura* do tipo de vida de ambos. Nega-se assim a justa-medida, valor fundamental do pensamento clássico. São os banquetes que se oferecem constantemente, chegando mesmo ao nível da competição, para se avaliar qual dos dois oferecia o mais sumptuoso de todos, acabando António por sair derrotado (*Ant.* 27,1). É deste contexto a curiosa referência de Plutarco à «associação» que teriam fundado e a que chamaram ἀμιμητοβίων, «os da vida inimitável» (*Ant.* 28,2). O termo conota de algum modo as duas personagens com uma esfera do inalcançável, do divino mesmo. Já alguém sugeriu tratar-se simplesmente de uma confraria báquica, um *thíasos*, de que a chegada de António a Éfeso, a protecção dada aos membros de associações dionisíacas, a insinuação do *modus uiuendi* adoptado e o facto de se aludir constantemente à embriaguez parece ser prova¹⁹. Dado que o culto dionisíaco, no período

¹⁹ *Ant.* 24,4-5; 57,1; 60,5. O recurso de Plutarco à citação nominal das fontes, que teria usado para

do em questão, tinha reservas de aceitação em Roma, a imagem de ambos sai naturalmente denegrida. Negatividade que se acentua se tivermos em conta a referência anterior que diz que Fúlvia tratava dos negócios do marido, enquanto ele e a «Egípcia» se entregavam a uma espécie de *otium* sem qualquer dignidade. Assim é também o excesso que caracteriza a celebração do seu aniversário, de tal modo que muitos convidados que lá «chegaram pobres, saíram ricos» (*Ant.* 73,5). Cabe ainda neste contexto as insinuações de *luxúria* que atingem o seu apogeu com a apresentação irónica de Cesarião, pois Plutarco refere-se a este filho de Cleópatra como aquele que «supostamente era filho de César, que a tinha deixado quando ela estava grávida» (*Ant.* 54,6; cf. *Cés.* 49,10). Ao deixar espaço para a dúvida, insinua-se uma acusação velada de levianidade, certamente mal aceite na corte romana.

Há ainda uma perspectiva em Plutarco, que em Josefo é enfatizada, mas que no biógrafo grego passa quase despercebida. Trata-se da insinuação de Cleópatra como *assassina*. No texto plutarqueano essa acusação surge apenas uma vez, quando estando sob suspeita de trair António por ter deixado Pelúcio capitular às mãos de Seleuco, a rainha envia ao oficial romano a mulher e os filhos do oficial sírio para que os mate como punição (*Ant.* 74,1-2). Todavia, nem este crime se pode comparar ao que se lê em Flávio Josefo, respeitante à sua irmã Arsínoe, por exemplo, que manda assassinar a sangue frio; crime contra um membro da própria família, significativamente ausente deste texto. Finalmente, é *mentirosa*, quando, estando viva, pede aos seus mensageiros que digam a António que está morta, temendo a reacção dele à alegada traição dela (*Ant.* 76,4).

É interessante referir que a desvalorização da rainha se faz também por contraponto, através da comparação com Octávia, representando esta a matrona perfeita, que conhece o seu lugar na convencionalidade cultural e mental das hierarquias homem/mulher e líderes/súbditos, logo modelo a seguir; enquanto Cleópatra representa os opostos de tudo isso, a oriental que viola as regras básicas da sociedade romana e que portanto é o modelo a evitar. Este jogo do dualismo enquadra-se no espírito que presidiu à concepção-base das *Vidas*. O uso de pares de personagens é agora retomado no feminino, servindo a comparação para salientar a diferença e não a convergência. Mantem-

.....
 se documentar quanto a estas afirmações, parece-nos ser uma intenção clara de comprovar retoricamente as afirmações que, por tão inconcebíveis para a mentalidade romana, poderiam correr o risco de serem postas em causa.

se contudo a dualidade grego/romano, visto que Octávia era parente de César e Cleópatra uma filha do país de Alexandre. Enquanto os aduladores de Cleópatra persistem em dizer que Octávia só casou com ele por questões políticas, Plutarco refere-se a Octávia como uma mulher de σεμνότης, de «carácter nobre». Se bem que Octávia surja activa, não seja apenas a mulher delicada que aguarda que o amor do marido regresse ou desperte para ela, age para conquistar esse amor (*Ant.* 59,3), é também aquela que anseia por estar junto do esposo para o ajudar, não para o liderar. O historiador refere que existia uma concorrência entre as duas mulheres, quanto à influência que exerciam sobre o homem que tinham em comum (*Ant.* 53,5). Já Cleópatra é conhecida como «a amada de António» (ἔρωμένην Ἀντωνίου, *Ant.* 53,10), usando-se uma vez mais um termo derivado de ἔρως, para caracterizar a rainha, o que conota esse amor com erotismo e luxúria. Ao longo de toda a *Vida* de António encontramos esta dualidade Cleópatra/Octávia, em que a romana é frequentemente evocada como causa de temores da rainha oriental, como se se lhe reconhecesse um poder para isso, um poder que é próprio de quem está do lado certo e que se legitima por isso (*Ant.* 56,2). Essa dualidade parece atingir o clímax quando a rainha consegue que António expulse Octávia da casa de ambos em Roma, devido aos ciúmes que sentia pela irmã de Augusto. Plutarco refere-se a Cleópatra como ζηλοτυποῦσα, ciumenta por causa das honras que os Atenenses tinham dado a Octávia, visto que esta era bastante popular entre eles. Tentará angariar assim também apoios para si com as suas “honras”, φιλοτιμίαις, ao povo, uma espécie de recurso ao *suborno* (*Ant.* 57,2). Parece haver nesta dialéctica uma espécie de retórica que coloca Octávia do lado dos Atenenses, de algum modo considerados «superiores» pelos Romanos, enquanto Cleópatra permanece logicamente do lado dos Egípcios, claramente um povo bárbaro, imagem que já constava da *Eneida*²⁰.

Para a apresentação de Cleópatra, Plutarco recorre também a imagens familiares da cultura greco-romana, que vão das descrições meta-textuais, coincidentes com obras de arte (autênticas écfrases), às associações tipológicas, algumas insinuadas, outras declaradas. Já Virgílio tinha recorrido a essas associações para, na *Eneida*, apresentar realidades históricas camufladas por narrativas míticas. O episódio de Dido é talvez o mais significativo, sendo que a rainha de Cartago é um *alter ego* da rainha do Egito, assim como o amor impeditivo que uma sente

.....

²⁰ *En.* VIII, 696-713.

por Eneias traduz o mesmo tipo de sentimento que a outra sente por António, e o suicídio de ambas é elucidativo dessa relação. Apenas o episódio de Eneias teve um final diferente, para o herói do Lácio. O recurso de Plutarco a fontes literárias como as epopeias está atestado. Basta ler o autor. É a Hera que Plutarco compara Cleópatra quando a introduz na narrativa, e a citação é retirada de Homero (*Ant.* 25,3)²¹. Por outro lado, as insinuações das actividades de Cleópatra como feiticeira, que encanta o seu amante à custa de poções mágicas, lembram o envolvimento de Ulisses com Circe, a senhora que dominava filtros encantatórios. Subjacente ao episódio homérico existe também um ambiente de erotismo que reencontramos em Plutarco. O mesmo se diga em relação a outras figuras, essas explícitas. Logo no início da biografia de António, Plutarco cita as *Filípicas* de Cícero, onde se lê que «tal como Helena tinha sido a causa da guerra de Tróia, António tinha sido a causa da guerra civil.» (*Ant.* 6,1). A comparação do oficial romano com a rainha de Esparta é curiosa. Mas o tema de Helena tinha muito que ver com a história de Cleópatra. Na verdade, era bem mais adequada a comparação com a própria rainha, que surge ao longo do livro como a verdadeira causa de todo o conflito, devido à sedução que usava como arma para apanhar as suas vítimas; assim o comprova o final do texto (*Ant.* 90,5). Além dos temas homéricos, a história de Hércules fornecia também elementos para aumentar a galeria de outros temas literários. O próprio António se dizia, segundo Plutarco, descendente do filho de Alcmena (*Ant.* 4,2; 36,7; 60,5). Porém, a sua relação com a Egípcia não poderia ter sido mais apropriadamente comparada, como quando o biógrafo cita o episódio de Ônfale (90,4). É já na parte final, da comparação de Demétrio com António, que surge a evocação deste mito. A forma como a rainha da Lídia desapossou Hércules das suas armas e o subjugou era perfeita como símile do que Plutarco queria dar a entender. Aliás, artefactos do tempo de Augusto apresentam essa mesma mensagem alegórica da representação de António e Cleópatra como Hércules e Ônfale²². A comparação ganha tom ecfrásico bem como maior sentido se tivermos em conta o fresco descoberto em Pompeios, que representa precisamente o famoso episódio mitológico, onde se acentua a transparência da túnica da rainha, indicando-se assim a arma que derrotara Hércules²³. É nesta mesma linha que podemos inserir a

.....
²¹ *Il.* XIV, 162.

²² Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, 1987, pp. 80-85.

²³ *Hércules escravo de Ônfale*, pintura mural hoje no Museu de Nápoles.

micro-cena da chegada de Cleópatra a Cidno (*Ant.* 26,1-7). A digressão através da qual o autor a descreve é uma écfrase, parecendo estarmos perante uma obra de arte. Aliás, é possível que haja uma como fonte de inspiração para a descrição²⁴. Agora é a vez de Cleópatra assumir o papel de Afrodite, a mais sedutora de todas as personagens mitológicas.

Outra forma de mostrar o aspecto negativo é a partir da utilização de um vocabulário moral que sugere a negação dos conceitos que exprimem o valor das virtudes dos heróis, provenientes quer da filosofia grega quer das qualidades romanas. Esses conceitos são naturalmente as virtudes cardeais estabelecidas por Platão (ἀνδρεία, σοφία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, *Leis* 631c). Como vimos, a maioria das acções de António nega as virtudes cardiais. Basta pegar na introdução à sua *Vida*, reunida à de Demétrio, para encontrarmos a enunciação dos defeitos que definem o carácter destes dois homens: γενόμενοι δ' ὁμοίως ἔρωτικοί, ποτικοί, ε ὕβρισται («ambos dados ao amor e ao vinho e insolentes», *Ant.* 1,8). São, efectivamente, a antítese do homem ideal platónico e estóico e, no caso de António, por causa de Cleópatra. O mesmo se diga em relação às já mencionadas φιλοτιμίαις, que designam ambição (*Ant.* 57,2). É ao cavalo indomável do *Fedro* que o autor compara António, possuído pelo «terrível mal» que lhe é o amor da rainha (*Ant.* 36,2; *Fed.* 254 a-d). E o mesmo se diga no que respeita aos valores romanos. São essas mesmas acções que negam ideias tão caras ao homem romano, como a *fides*, a *pietas*, a *gloria*, a *honor*, a *grauitas*, o *mos maiorum*, assumindo por outro lado a *crudelitas*. Sendo que a assunção de tais actos parte tanto de António como de Cleópatra, quando se trai, se adoram os deuses do Egipto, se negam bons serviços a Roma, se tem um comportamento libertino e desmesurado ou se ordena a morte. Quando assume o negativo, a rainha não só o pratica, como o multiplica (*Ant.* 29,1; *Gorg.* 464c-465c). Essa questão, como o carácter ético das *Vidas Paralelas*, foi já estudada com profundidade²⁵. De facto, é o ἥθος do herói que predomina como tema-chave desses textos plutarqueanos. Enquanto algumas personagens históricas, ou míticas, se valorizam pelas suas qualidades e virtudes, assumindo assim o papel de modelos a serem seguidos pelos homens, outras há que surgem precisamente como modelos daquilo que se não deve ser. E em todo o trabalho didáctico de

²⁴ Talvez as noites de Roxana e Alexandre de Etíon, referidas e descritas por Luciano, *Herod. siue Action* 5. Tema usado também por Botticelli no famoso *Marte e Vénus* da National Gallery. Cf. F. E. Brenk, «Plutarch's life...», pp. 4454-4455.

²⁵ Françoise Frazier, *op. cit.*

Plutarco não há personagem que desempenhe melhor este último papel que António. O romano é mostrado como exemplo a não seguir, consequentemente, são algumas das figuras que com ele convivem que contribuem para essa negatividade. Já o mesmo não se passa com Júlio César. César é essencialmente o modelo positivo. Eis a razão por que a presença de Cleópatra na sua biografia plutarqueana é tão efémera e tão pouco polémica: a relação de ambos dispensa a insinuação do adultério bem como o desgosto de Calpúrnia, predominando a relação diplomática de dois líderes políticos; como valoriza pouco o poder assente na sensualidade que a rainha manteve sobre o *imperator*, como mais tarde se desenvolverá (particularmente em Shaw); aí o vilão é Potino, o eunuco²⁶. Contrariamente ao que deparamos em *César*, em *António*, Cleópatra é usada como meio de enfatizar a negatividade antoniana. Repare-se na quantidade de vezes que se usa o termo ἔρως, ou seus derivados. O seu emprego implica decerto uma insinuação de natureza ética, bem como um juízo de valor pejorativo.

A segunda linha de desenvolvimento é oposta à precedente. Esta outra perspectiva parece recuperar uma outra tradição, que não acusava Cleópatra; antes pelo contrário, a valorizava. Do que a última observação da serva Cármiom parece ser uma reminiscência (*Ant.* 85,8). Hoje sabemos, apesar da escassez das fontes, que a imagem da rainha que chegou até nós é uma imagem deturpada, que corresponde a apenas uma face da moeda, a romano-augustana²⁷. A outra face, a egípcia autóctone, a oriental em geral, que em parte poderia até mesmo incluir uma vertente grega, assente na ascendência e origem macedónica da rainha e na cultura alexandrina, não tinha essa imagem, para o que parece ter contribuído o facto de ela falar e entender o egípcio.

Terminando o capítulo 76 (76,9, para sermos mais exactos), a biografia de Marco António chega ao seu fim natural. O final é anunciado pela dissolução da confraria que António e Cleópatra haviam formado. O grupo dos «Inimitáveis» reformula agora os seus estatutos para passar a ser o dos que «esperam a morte em conjunto», que aliás em nada deixava a desejar à anterior no que diz respeito a «opulência,

.....

²⁶ Como refere Pelling, basta ler a biografia de César em Suetónio para nos apercebermos da quantidade de material que Plutarco poderia ter usado para escrever uma «outra» história do general. No entanto, significativamente não o fez. Cf. C. B. R. Pelling, «Plutarch's adaptation...», *JHS*, C, 1980, pp. 137-138.

²⁷ Como demonstraram P. Zanker, *op. cit.*, pp. 80-85 e Karl Gallinsky, *Augustan Culture*, 1996, pp. 80-127.

volúpia e esbanjamento» (ἀβρότητα καὶ τρυφαίαις καὶ πολυτελείαις, *Ant.* 71,4-5). Congregavam assim todos aqueles que estavam decididos a morrer em comum, *Συναποξανουμένων*, e com eles, disfrutavam dos últimos dias de vida o melhor possível. Mantém-se a desmesura anterior, que contrasta com a sobriedade estóica. Pela descrição, talvez se insinue mesmo uma confraria epicurista, cujo mote filosófico era precisamente o aproveitamento dos prazeres da vida, que se identificavam com o bem. Depois surgiria naturalmente a morte do protagonista. Subitamente, porém, a narrativa continua. Contudo, trata-se de uma continuidade falsa, essencialmente devida ao tom artificial do seguimento do enredo, que assenta sobretudo na representação forçada das personagens (António que afinal ainda não morreu) e na alteração do carácter de Cleópatra, em quem percebemos uma mudança quase radical de vilã para heroína, exemplo de será coragem, amor e dedicação, cabendo agora a Octávio desempenhar o papel de mau. É ele quem agora engana Cleópatra na tentativa de a apanhar viva, é ele quem tenta pôr a mão nos tesouros que ela guardou na câmara funerária; em suma, é ele quem a persegue (*Ant.* 78,3-5).

Ela, pelo contrário, assume posições bem mais simpáticas, como a forma como trata o corpo ferido e já moribundo de Marco António. Repare-se que é ela quem angustiadamente o recolhe ao mausoléu, erguendo-o a pulso com a ajuda das servas, que despe as suas próprias roupas para o cobrir, que lhe limpa o sangue com o seu próprio rosto, e que lhe chama seu senhor, seu esposo, seu *Imperator* (αὐτοκράτορ, *Ant.* 77,5-6). O tom patético do encontro final de Cleópatra com Octávio sugere o mesmo tipo de interpretação. A rainha é descrita como estando vestida de uma forma bastante simples, de rosto e cabeça desarranjados, de voz trémula e olhos fundos, que se juntavam às marcas visíveis dos golpes que tinha dado sobre o seu peito, lançando-se assim aos pés do general romano. «Numa palavra, o seu corpo parecia tão mal como o seu estado de alma» (*Ant.* 83,1-2). Cleópatra é agora heroína trágica, outra Hécuba pedindo justiça a Menelau. Aliás, toda a descrição sugere precisamente isso, uma encenação teatral. Parece haver apenas uma excepção nessa «mudança» da atitude de Cleópatra: a tentativa de seduzir Octávio, que imediatamente falha. Todavia, a continuação da narrativa esclarece que apenas se trata de uma forma de tentar fazer Octávio acreditar que permanecerá viva, tal como ele queria, não só para se apoderar dos seus tesouros, como também para a expor em desfile no triunfo em Roma (*Ant.* 83,4-7; 84,2).

É então que se afirma aquilo que até agora se negou: o amor de Cleópatra por António. Ainda no capítulo 76,6 se tinha insinuado a univocidade desse amor, como noutras passagens se tinha mesmo acentuado o carácter interesseiro da relação (*Ant.* 53,5). Agora faz-se uma abordagem completamente diferente, caminhando-se para a negação da imagem de «prostituta política» até agora definida. A lamentação que a rainha faz então junto do corpo do oficial romano é significativa. Não só é a confirmação desse amor, como a utilização de um tópico literário que parece ter raízes bastante profundas e algumas implicações: a lamentação de Cleópatra junto do corpo de Marco António lembra a lamentação de Ísis junto do corpo de Osíris.

Foi a tradição oriental que a associou a Ísis e ao seu culto, deusa fundamental das teologias egípcias e que acabou por se difundir em toda a bacia mediterrânica durante o período helenístico²⁸. As moedas, a escultura e baixo-relevos que assim representam Cleópatra demonstram essa associação, que na mentalidade oriental era positiva e não negativa. Há reminiscências e evocações mesmo dessa identificação no texto plutarqueano, como o momento em que se afirma que a rainha não aparecia em público senão envergando o vestido sagrado de Ísis, assumindo-se dessa forma como *νέα Ἴσις*²⁹ (*Ant.* 54,9). Refira-se contudo que no momento em que faz esta afirmação, Plutarco é um grego que pretende a censura da divinização de uma mulher que considera dotada de pouco carácter e que por isso é muitas vezes a contradição do espírito da própria deusa. Mas foi essa mesma tendência oriental para a assimilação que levou a que os seus súbditos associassem também os homens com quem se relacionava a divindades que nas mitologias conviviam lado a lado com Ísis como seus consortes. É por isso que, no Oriente, António acabou por ser identificado com Osíris³⁰, o que, através de uma *interpretatio graeca* se traduziu em Plutarco com a identificação com Dioniso. Foi essa mesma identificação do homem vivente com o deus que também foi mal recebida em ambiente romano, avesso a esses excessos que considerava crime de auto-proclamação divina (uma forma de

²⁸ Rebeca Rubio (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, 1996 e R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman world*, 1971.

²⁹ Do mesmo modo, António surge como Διόνυσος νέος (*Ant.* 60,5). Por outro lado, em Roma, e seguindo o mesmo espírito, o casal António e Octávia era representado em efígies de moedas como Posídon e Anfitrite, cf. P. Zanker, *op. cit.*, p. 85.

³⁰ P. Zanker, *op. cit.*, pp. 83-86.

ὕβρις). Problema a que Octávio resistiu durante muito tempo, mas que finalmente aceitou, como demonstra o epíteto de *Augustus*.

Uma sistematização dos capítulos finais permite-nos estabelecer um esquema e se procedermos metodologicamente da mesma forma em relação ao mito de Ísis, verificamos que existe uma identificação temática entre o mito e a narrativa plutarqueana:

<p>0. Cleópatra assegura o governo do Egipto, enquanto António parte para conquistas;</p> <p>1. Cleópatra recebe a notícia da morte de António;</p> <p>2. Cleópatra prepara o suicídio, experimentando venenos;</p> <p>3. Cleópatra recebe e prepara o corpo de António;</p> <p>4. Cleópatra faz a lamentação por António;</p> <p>5. Cleópatra suicida-se, alcançando assim a eternidade através da morte (concepção egípcio-oriental).</p>	<p>0. Ísis assegura a regência do Egipto enquanto Osíris vai conquistar o mundo;</p> <p>1. Ísis recebe a notícia da morte de Osíris;</p> <p>2. Ísis como maga trabalha com venenos e poções;</p> <p>3. Ísis encontra e prepara o corpo de Osíris;</p> <p>4. Ísis faz lamentações por Osíris;</p> <p>5. Ísis tutela a eternidade com Osíris (a serpente é o seu símbolo).</p>
---	--

Elementos suficientes para nos levarem a crer que a última parte da *Vida de António* teve como modelo o mitema de Ísis, que aliás se difundiu essencialmente através da sua versão grega, precisamente a plutarqueana. Não deixa de ser pertinente relembrar que terá sido pela mesma altura que Plutarco escreveu o *De Iside et Osiride*, discutindo-se ainda qual dos dois textos teria surgido em primeiro lugar. De qualquer modo, foram decerto de origem egípcia as fontes (orais ou escritas) que usou para o registar. O que confirma que o espírito que presidiu à concepção de um texto parece ter estado subjacente à concepção do outro.

É o próprio Plutarco quem nos revela a fonte que usou e onde recolheu a informação para escrever a descrição da morte de Cleópatra. Terá sido através do médico pessoal da rainha, Olimpo, a quem ela terá feito confidências que ele registou na «relação que publicou desses acontecimentos» (*Ant.* 82,4). Em relação a Olimpo, não temos razões para crer, como acontece com Nicolau de Damasco, que se associou a Augusto depois de Áccio, que tivesse tido uma imagem negativa de Cleópatra. Reside, provavelmente, aí a razão do tom heróico do texto final da Cleópatra de Plutarco. Porém, este tinha espírito crítico para compor os seus textos, e a prova disso é que seleccionou factos e acontecimentos, como no caso do retrato que traça no *César*; não se coíbiu

de discutir publicamente informações inclusive, como demonstra a alusão à áspide que supostamente a teria matado. Pelo que, apercebeuse naturalmente da diferença de tom entre as fontes de Polião e as de Olimpo, bem como da dos dois textos que acabou por produzir. A questão parece ser, por que o fez? Por que deixou transparecer a diferença?

Uma primeira hipótese de resposta é simples: porque Plutarco não procura dar uma visão global da História e o seu olhar para o passado é selectivo, pelo que se preocupou pouco com aspectos casuísticos que conferem lógica e unidade às perspectivas. Mas há uma segunda hipótese. A associação de Cleópatra a Ísis era uma realidade no Egipto, como provam os testemunhos, sendo portanto pré-existente quer a Olimpo quer a Plutarco³¹. Este parece tê-la aproveitado, pelo seu contexto social e mental. Simbolicamente, a associação era importante. Mas a encenação literária parece dever-se a Plutarco, que ao recolher os dados em Olimpo, exprimiou a realidade oriental e recriou a cena do suicídio, tendo como base o tratado inserido nos *Moralia*. No fundo, os temas de Ísis e Osíris e da morte de António nos braços de Cleópatra são apenas um e o mesmo, em que estes representam os papéis daqueles.

A lamentação de Cleópatra está muito longe de ser original. Não só a podemos igualar à de Ísis no tratado plutarqueano, como podemos encontrar-lhe reminiscências nas antigas tradições orientais de Ugarit (lamentação de Anat) e da Mesopotâmia (lamentação de Inana)³². Tradições próximas dos tempos faraónicos e que só nesses contextos farão sentido. Porém a comunicabilidade do mundo pré-clássico foi um facto, assim como os fenómenos de aculturação que acabaram por deixar herdeiros. São os vestígios e fragmentos deixados por esses tempos longínquos da Alta Antiguidade que nos permitem hoje comprovar que quando Plutarco escreveu sobre as lamentações de Ísis no seu tratado, não inventou, mas antes respeitou a herança cultural egípcia.

.....
³¹ Fenómeno que também não era original no Próximo-Oriente antigo, dado que a rainha assíria Samuramat (a grega Semíramis) já tinha sido associada a Ístar. Cf. Diodoro Sículo II. 4. 3 e Martin Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, 1938, pp. 6-7.

³² *Luta de Baal contra Motu* KTU 1.5 VI; 1.6 I, publicado por Gregorio del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*, 1983, pp. 221-226; *Lamentação de Inana pela morte de Dumuzi*, publicado por Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Lorsque les Dieux faisaient l'Homme. Mythologie Mésopotamienne*, 1985, pp. 312-316. Cf. lamentações de Ísis publicadas por Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. II, 1976 e M. Broze, ed., *Mythe et Roman en Égypte ancienne: les aventures d' Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty*, I, 1997.

Difícilmente teria lido textos egípcios, e muito menos académicos ou ugaríticos, mas conheceu a tradição através das suas investigações no país do Nilo, onde encontrou elementos da antiga cultura faraónica expressa já em grego de muitas formas, quer orais quer escritas; as mesmas que lhe deram matéria para escrever o *De Iside et Osiride*³³. Mas Plutarco tinha também «em casa» modelos que decerto aproveitou, ou não fosse ele um grego do helenismo, para a concepção desta última parte da biografia de Cleópatra: a epopeia e tragédia gregas. Usando o vetusto tema das lamentações egípcias, deu-lhes forma à base das lamentações trágicas, como mostra o hino ao cadáver de Marco António. Exemplos não lhe faltavam: as lamentações de Andrómaca, Hécuba e Helena por Heitor na *Ilíada*; as de Aquiles e Tétis por Pátroclo no mesmo poema, bem como uma série de lamentos trágicos³⁴, a que associa o tema do suicídio no quarto fechado, como o de Jocasta e Fedra.

Simultaneamente, inseriu-se o tom romanesco que será retomado posteriormente. Todos esses textos conterão uma importante dose do tema de Ísis. O que nos leva a propor considerar a descrição da resistência e suicídio de Cleópatra, um «romance» de tema isíaco, que teve como contexto a criação de heróis nacionais, forma das culturas reagirem contra domínios estrangeiros. O tema da articulação da História com o Romance, como M. Braun propunha há já mais de sessenta anos³⁵.

Assim, e em conclusão, a imagem historiográfica da Cleópatra de Plutarco depende de duas posições claras: uma primeira assente sobre a parcialidade dos textos greco-romanos, produzidos durante o período augustano e por ele influenciados. Época de anti-orientalismo, o principado de Augusto denegriu o mais que pôde a imagem da rainha o que contribuiu em grande parte para a formação de afirmações quase míticas em relação à sua pessoa. Foi dessa parcialidade que Plutarco bebeu, quando se documentou para escrever a biografia de Marco António e que determinou a necessária vilania de Cleópatra na primeira parte do seu texto. A construção da negatividade fez-se recorrendo a *tópoi* literários de paralelismo com outras figuras apropriadas da mitologia grega, que funcionam como alegorias, ou de insinuação de acções de carácter ético censurável. A segunda posição assenta noutras fontes e até

.....
³³ Ana Maria Mendes Moreira, «As fontes egípcias de *De Iside et Osiride*», Actas do Congresso *Plutarco Educador da Europa* (neste mesmo volume de Actas, pp. 113-126).

³⁴ *Antígona* 1237-1241; *Coéforas* 894-895; *Electra* 1165-1170; *Alceste* 363-368.

³⁵ M. Braun, *op. cit.*, p. 2; sobre Ísis no romance grego, B. P. Reardon, *The Form of Greek Romance*, 1991, em especial pp. 170-172.

mesmo num espírito filosófico diferente. O texto do médico da rainha que teria servido de base ao nosso historiador determinou favoravelmente este «segundo» retrato. Aqui ela é claramente uma heroína, identificada com Ísis, não já num sentido «híbrico», mas num sentido «sotérico». Até o suicídio passa a ser um ponto de honra a favor dela, pois todo o suicídio resulta de ἀνδρεία³⁶. Coincide por isso com o espírito filosófico que presidiu à concepção do tratado sobre o mais conhecido casal da mitologia egípcia. Nesta segunda parte, o «herói» já não é António, e portanto Cleópatra não parece ter de continuar a desempenhar o papel de vilã ou de anti-heroína. Pelo que Plutarco parece ter aproveitado até para introduzir elementos romanescos, épicos e trágicos, como mostram o hino de lamentações a António, semelhante ao de Ísis a Osíris, e a cena patética do suicídio.

Em Plutarco não encontramos tantos itens como em Josefo, predominando fundamentalmente os temas *subordinação/dependência* e *femina politica*, pois é o efeito sobre Marco António que importa realçar e esses são os itens que mais impacte causam sobre ele (em Josefo era a relação com os Judeus). Quando comparado com Josefo, vemos que Plutarco aposta mais nas micro-cenas, dispensando todavia os pormenores históricos próprios da *histoire événementielle*. Josefo vai mais nessa linha. Porém, os detalhes com que Plutarco recheia essas descrições provêm de fontes de inspiração, que vão da arte à literatura³⁷. Vimos também que o retrato de Cleópatra em Josefo tinha provavelmente reminiscências da história recente do período flávio, podendo a imagem da rainha reflectir o descontentamento geral de Roma em torno da princesa Berenice. Ecoará também em Plutarco a memória dos amores de Tito?

Posto isto, que realidade histórica transmite a biografia de Cleópatra de Plutarco? Se é fundamentalmente um retrato moral, que informação histórica podemos nós daí retirar? Que validade tem o seu texto para a reconstituição da História dos Lágidas? No caso de Cleópatra parece estarmos perante a composição de uma história com elementos pré-existentes, feita por isso à base de temas, paralelismos, lugares-comuns e tipologias, o que automaticamente põe em causa alguns dos dados, tantas vezes assumidos como «factos» pelos historiadores. Não significa que não haja facticidade no texto, mas a análise mais apro-

³⁶ Nicole Loraux, *Maneiras trágicas de matar uma mulher*, 1985, p. 29.

³⁷ Não identificamos temas como *mã anfitriã*, *louca* e *difamadora*.

fundada da composição de algumas cenas leva-nos a concluir que existe também muita intervenção subjectiva do autor e que portanto o historiador contemporâneo deve estar atento a isso. O que equivale também a dizer que provavelmente os textos de Plutarco dizem-nos mais sobre o seu autor e a sua época do que sobre as figuras sobre as quais escreveu.

Exemplo destas nossas afirmações é o episódio da áspide, que se insere dentro da referida simbólica romanesca e de que gostaríamos de destacar a própria crítica plutarqueana, que vem em defesa da nossa hipótese. A primeira alusão ao réptil surge ainda durante a vida de António (*Ant.* 71,8). Contudo, aí é assumida sem qualquer crítica. Essa surge apenas na última parte, o que significa que se a não tivesse feito aí, tomaríamos a informação como dado adquirido, equivalente ao resto do texto. Porém, é o próprio autor de Queroneia que sensatamente nos acautela. Provavelmente, a referência que critica retirou-a de Olimpo. E Olimpo decerto usou-a como símbolo da eternidade, associado à deusa Ísis. Não é por isso de desconsiderar que o «mito da áspide» se tenha formulado no próprio Egipto de Cleópatra, como referência ao *uraeus* usado pelos monarcas egípcios desde os imemoriais tempos faraónicos e que chegou ao período lágida. O defensor do faraó dá-lhe também o passaporte para a eternidade e por isso usou-se uma serpente para fazer passar a rainha para o além.

Ou então, e talvez até mais simplesmente, a lenda formou-se em Roma, quando os súbditos de Augusto, ao verem desfilar em triunfo o corpo em estátua da rainha derrotada, simplesmente imaginaram que o bracelete em forma de serpente que lhe adornava o braço era de facto uma áspide que a tinha mordido e tirado a vida para sempre. No entanto, quantos historiadores não repetem que foi a mordedura de uma serpente que matou aquela que bebia pérolas dissolvidas em vinagre? E quantos episódios-problema, semelhantes ao da áspide, não existirão ao longo de toda a obra historiográfica de Plutarco?³⁸

.....
³⁸ Vem em Suetónio a referência à estátua, *Aug.* 17,8. Curiosamente, Díon Cássio (51,14) diz que nada se sabe sobre a forma como Cleópatra morreu e Josefo passa o episódio em completo silêncio. Veleio Patérculo (II,87) ignora o réptil e Estrabão apresenta as mesmas duas hipóteses que Plutarco (XVII,10,795).

(Página deixada propositadamente em branco)

Cristina Santos Pinheiro

Universidade da Madeira

CLEÓPATRA E O PODER DA PERVERSIDADE NA VIDA DE MARCO ANTÓNIO DE PLUTARCO¹

Falar de Cleópatra VII é integrar uma tradição formada ao longo de séculos de leitores ávidos e sequiosos de mistério e romance, que mantiveram viva a lembrança da enigmática rainha do Egípto. A lista de adaptações ao cinema e à televisão provam o interesse recorrente e inesgotável da personagem, que continua a figurar em inúmeras obras literárias inspiradas pela riqueza da sua “história”².

Os títulos mais recentes da vasta bibliografia crítica que se tem debruçado sobre Cleópatra abordam essencialmente problemáticas étnicas, colonialistas e feministas, tendo como principal finalidade resgatar a verdadeira Cleópatra das malhas da propaganda política de Augusto.³ É imperioso questionar e re-avaliar os preconceitos e atitudes políticas subjacentes a estigmas como a *Aegyptia coniunx* (*Aen.*, VIII, 685) de Vergílio, o *fatale monstrum* de Horácio (*Carmina* I, 37, 21), ou a mere-

.....
¹ À Prof. Doutora Cristina Pimentel e ao Dr. Joaquim Pinheiro expresseo o meu agradecimento pela solicitude e aconselhamento incansáveis que dedicaram à leitura deste trabalho. Erros remanescentes são da minha responsabilidade.

² Escrevo *história* entre aspas porque considero, no seguimento de Ronald Syme (cf. Bibliografia) e outros, que a maioria das informações que possuímos acerca da sua vida foram “contaminadas” pelo poder da propaganda política romana da época.

³ cf. Maria Wyke, “Augustan Cleopatras: Female Power and Poetic Authority”, *passim*.

trix regina de Propércio (III, 11, 39), sem, no entanto, como Chaucer⁴ em *The Legend of Good Women*, a elevarmos ao estatuto de mártir do amor ou a considerarmos uma ingênua e malfadada heroína romântica. Esta antinomia conduziu-nos à ousadia de, uma vez mais, revisitar uma das fontes mais profícuas da sua vida e da sua personalidade: a *Vida de Marco António*, de Plutarco.

É na biografia do famoso triúmviro romano que procuramos os sinais da pretensa e tão apregoada perversidade de Cleópatra. Começemos por analisar a definição de perversidade do *Dicionário de Psicologia* de Henri Piéron que nos apresenta três traços distintivos desta patologia psicológica:

“Perversidade—tendência a realizar atos imorais, a sentir satisfação em fazer maldades e em ser simulado, falso.”⁵

Este “quadro clínico” parece corresponder ao *fatale monstrum* horaciano, confirmando a apreciação negativa de Cleópatra.

Quanto a Plutarco, nascido cerca de um século após a morte de Cleópatra, não deixa de ser relevante, à partida, o facto de, no prefácio às biografias paralelas de Demétrio e de António⁶, afirmar que a finalidade destas *Vidas* não é outra senão mostrar os defeitos, erros e crimes de dois homens que devem ser o exemplo a evitar.

Marco António, jovem de grande beleza⁷, distinguiu-se, de acordo com Plutarco, desde muito cedo em Roma, devido aos seus costumes devassos e pouco recomendáveis para uma pessoa da sua condição: demasiado endividado para a sua idade⁸, dominado por más companhias⁹, afeito a banquetes e mulheres – comprometidas, livres ou artistas...¹⁰. Esta vida escandalosa, associada a uma prodigalidade excessiva, granjeou-lhe o ódio da honesta população civil¹¹. Possuía, no entanto, como poucos uma grande qualidade: o seu desempenho na vida militar

.....
⁴ Geoffrey Chaucer, *Love Visions: The Book of the Duchess, The House of Fame, The Parliament of Birds, The Legend of Good Women*, London, Penguin Books, 1983.

⁵ Porto Alegre, Editora Globo, 1977, s. u. “Perversidade”.

⁶ Dem. 1, 4-6. Seguimos, para a *Vida de Demétrio*, a edição da colecção “Les Belles Lettres”: Plutarque, *Vies XIII: Démétrios-Antoine*, (texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry) Paris, “Les Belles Lettres”, 1977; para a *Vida de António*, a edição de C. B. R. Pelling, indicada na bibliografia.

⁷ *Ant.* 2, 4; 4,1. Todos as referências remetem para a edição de Pelling, citada na Bibliografia.

⁸ 2, 5.

⁹ 2, 4.

¹⁰ *ibid.*

¹¹ 9, 5.

era exemplar¹², pois era corajoso e capaz de suportar as maiores adversidades. Os seus homens admiravam-no e eram-lhe fiéis. César tinha por ele um grande apreço, mas a conduta política de António não condizia de modo algum com o seu comportamento no campo de batalha: era um político tortuoso e manipulador¹³.

Quanto à sua vida amorosa, pertinente no contexto deste estudo, e deixando de lado ligações furtivas ou menos duradouras, cumpre-nos, à imagem de Plutarco, considerar três personagens: Fúlvia, Cleópatra e Octávia.

A primeira, Fúlvia, que, como António, estava no seu terceiro casamento, é apresentada por Plutarco como uma mulher dominadora, apostada em governar um homem habituado a governar, e nada devota dos úteis e inofensivos deveres femininos:

“οὐ θαλασίαν οὐδ οἰκουρίαν φρονοῦν γυναῖον ¹⁴”

(mulher que não tinha no pensamento nem fiar a lã nem cuidar da casa.)

Assim, quando chega à intimidade de Cleópatra, António está já habituado à submissão ao poder feminino, que, nos *Antonii*, parece ser uma tradição familiar: já o seu pai, pessoa simpática mas de personalidade pouco vincada, sofria o domínio de Júlia, sua severa esposa.

É no contexto do poder excessivo de Fúlvia sobre António que Plutarco refere, pela primeira vez, Cleópatra, deixando entrever aquele que será um *leitmotiv* da caracterização do par António-Cleópatra: o domínio e a submissão. Tanto Fúlvia como a rainha do Egipto exercem sobre António um domínio impróprio de uma mulher sobre um homem, transformando-o numa espécie de brinquedo, manipulado para satisfação dos caprichos femininos.

Desde o primeiro momento, a relação de António e Cleópatra é viciada pela intervenção de Quinto Délio que, no seguimento da deslocação de António ao Oriente após a batalha de Filipos em 42 a. C., é enviado ao Egipto a fim de convocar Cleópatra, para que esta explique o apoio dado aos assassinos de César. Mal Délio a viu, segundo Plutarco, percebeu logo que António seria incapaz de castigar Cleópatra e que esta

¹² cf. a título de exemplo: 3, 9; 6, 5; 17, 5.

¹³ cf. a sua conduta em relação aos assassinos de César (14, 3ss.).

¹⁴ 10, 5.

exerceria sobre ele grande influência:

(...)Δέλλιος ὡς εἶδε τὴν ὄψιν καὶ κατέμαθε τὴν ἐν τοῖς λόγοις δεινότητα καὶ πανουργίαν, εὐθὺς αἰσθόμενος ὅτι κακὸν μὲν οὐδὲ μελλήσει τι ποιεῖν γυναικῶν τοιαύτην Ἀντόνιος, ἔσται δὲ μεγίστη παρ' αὐτῶ.¹⁵

(Délio, quando viu o seu aspecto e se apercebeu da habilidade e da astúcia nas suas palavras, logo compreendeu que António não haveria de fazer nenhum mal a tal mulher e que esta gozaria da maior influência junto deste.)

Julgando-se, assim, grande conhecedor dos corações humanos, Délio define o ascendente de que a rainha do Egipto desfrutará junto de António e prepara-a para o encontro, lisonjeando-a e salientando a bondade do general. Ciente do poder da sua beleza e do seu espírito, na idade em que, de acordo com Plutarco, ambos –espírito e beleza– se encontram no seu auge, Cleópatra prepara-se como convém à sua condição de rainha. Todavia, as suas maiores esperanças deposita-as “nela própria e nos seus encantos e filtros”.

τὰς δὲ πλείστας ἐν ἑαυτῇ καὶ τοῖς περὶ αὐτὴν μαγγανεύμασι καὶ φίλτροις ἐλπίδας θεμένη (...).¹⁶

(depositando as maiores esperanças em si própria e nos encantamentos e filtros que a envolviam)

De acordo com Plutarco, e ao contrário de Díon Cássio que a classifica como “περικαλλεστάτη γυναικῶν” – *a mais bela das mulheres*– (42, 34, 4ss.), o verdadeiro fascínio de Cleópatra não residia no seu aspecto físico, mas na conversação sedutora, na graça das suas palavras e no som da sua voz, aliados a um conhecimento surpreendente de várias línguas, inclusive da língua falada pelos Egípcios, que gerações de Ptolemeus não tinham aprendido¹⁷.

Aliada a estes encantos, a extravagância da chegada a Éfeso parece ter impressionado António de uma forma irremediável. Fazendo-se transportar num navio magnificamente ornamentado, vestida como

¹⁵ 25, 3.

¹⁶ 25, 6.

¹⁷ 27.

Afroditte, acompanhada por Cupidos, Nereides e Graças, ao som de flautas, siringes e cítaras, Cleópatra é acolhida pelos habitantes da cidade como se fosse a própria deusa, que, diziam, viera juntar-se a Dioniso para bem da Ásia¹⁸. Esta associação devia-se ao facto de também António ter entrado de uma forma histriónica em Éfeso, fazendo-se preceder de Bacantes, Sátiros e Pans, como Dioniso. Para uns, como “Διόνυσον... Χαριδότην καὶ Μελίχιον”, (*Dioniso que dá a alegria e a paz*) para outros como “Διόνυσον Ὠμηστῆς καὶ Ἀγριώνιος”¹⁹ (*Dioniso carnívoro e cruel*). Este contraste define o que Plutarco considera ser a essência do carácter de António: uma amálgama controversa de virtudes e defeitos – o Bem e o Mal associados, no entanto, a uma incapacidade de percepção do exterior e a uma ingenuidade sincera, que o fazia admitir as suas faltas perante as pessoas que tinha prejudicado²⁰.

Desta caracterização sobressai uma certa simpatia e alguma permissibilidade para com António. O seu pior crime chamou-se, no entanto, Cleópatra:

(...) Ἀντωνίῳ τελευταῖον κακὸν ὁ Κλεοπάτρας ἔρωσ ἐπιγενόμενος καὶ πολλὰ τῶν ἔτι κρυπτομένων ἐν αὐτῷ καὶ ἀτρεμοῦντων παθῶν ἐγείρας καὶ ἀναβακχεύσας, εἴ τι χρηστὸν ἦ σωτήριον ὅμως ἀντεῖχεν, ἠφάνισε καὶ προσδιέφθειρεν.²¹

(*Sobreveio a António o amor de Cleópatra – o último mal – e tendo despertado e agitado muitas das paixões ainda escondidas e inactivas no seu espírito, se persistia ainda algo de benigno ou salutar, anulou-o e corrompeu-o*)

O pouco que António tinha de louvável extinguiu-se, assim, devido ao amor por Cleópatra, a quem acompanhou a Alexandria, onde, extravagante, afectadamente requintada e inteligente, soube distraí-lo dos seus deveres militares e políticos, com banquetes, passeios, festas e pescarias, enquanto em Roma Fúlvia provocava um conflito com Octaviano, para fazer António regressar dos braços da rival. Obrigada a fugir para o Oriente, Fúlvia acaba por morrer, permitindo a reconciliação dos triúmviros, selada pelo Tratado de *Brundisium* e pelo casamento de António com Octávia, viúva de Marcelo, irmã de Octaviano.

¹⁸ 26

¹⁹ 24, 5.

²⁰ 24, 1.

²¹ 25, 1.

Se Cleópatra tinha dissipado as poucas virtudes de António, Octávia surge como uma hipótese de redenção. Não tivesse o ciúme e a inveja da rainha do Egípto afastado deliberadamente os dois, Octávia, com todas as suas qualidades, teria reencaminhado António para Roma e para o bem:

(...) τοῦτον ἅπαντες εἰσηγοῦντο τὸν γάμον, ἐλπίζοντες τὴν Ὀκταουίαν, ἐπὶ κάλλει τοσοῦτα σεμνότητα καὶ νοῦν ἔχουσαν, εἰς ταῦτόν τῃ Ἀντωνίῳ παραγενομένην καὶ στερχθεῖσαν ὡς εἰκὸς τοιαύτην γυναῖκα, πάντων πραγμάτων αὐτοῖς σωτηρίαν ἔσεσθαι καὶ σύγκρασιν.²²

(Todos aconselhavam este casamento, na esperança de que Octávia, que acrescentava à beleza dignidade e inteligência, estando ao lado de António e sendo amada como é justo que se ame uma mulher de tal índole, fosse para eles motivo de salvação e de harmonia em todas as questões.)

Os poucos momentos em que António se manteve ao lado da sua esposa, em Atenas, foram marcados pelo equilíbrio moral e político.

Octávia é o oposto de Cleópatra²³: bela, discreta, fiel a um marido que a despreza, mãe extremosa. De acordo com Plutarco, o poder da sua beleza e influência aterrorizam Cleópatra que, em 35 a. C., depois da ajuda trazida por Octávia para a campanha contra os Partos, se finge apaixonada por António, simulando toda uma série de sintomas de um amor verdadeiro²⁴: fraqueza física, lágrimas dissimuladas, desespero. Os seus amigos e servidores acusam António de ser insensível por permitir a morte de uma mulher que nem sequer se podia chamar sua esposa legítima, título de que dispunha uma outra, que se unira a ele por razões meramente políticas.

Este tipo de calúnia contra Octávia, cujas intervenções políticas se limitavam a tentativas de reconciliação entre o irmão e o marido²⁵, frequentemente desavindos, manteve António distante da sua esposa romana, que, mesmo aconselhada por Octaviano, se recusava a abandonar a casa do marido.

Novamente com Cleópatra em Alexandria, Marco António perde

.....
²² 31, 4.

²³ cf. Karin Blomqvist, "From Olympias to Aretaphila: Women in Politics in Plutarch", pp. 83-4.

²⁴ 53.

²⁵ 35, 3.

o equilíbrio e regressa ao frenesim da vida da corte egípcia, encetando uma série de acções que haveriam de ser oportunamente aproveitadas pela propaganda de Octaviano. Numa cerimónia pública, no ginásio de Alexandria, declara Cleópatra e os seus filhos (Ptolemeu César, filho de César e os três filhos de António, os gémeos Alexandre Hélio e Cleópatra Selene, e o mais novo, Ptolemeu) monarcas de alguns territórios do Oriente, postos à sua guarda, uns já conquistados, outros ainda não²⁶. A partir desse momento, acrescenta Plutarco, Cleópatra passou a aparecer em público como a Nova Ísis.

Torna-se, por estas e outras razões, inevitável um novo confronto entre António e Octaviano. Cleópatra recusa-se a permanecer em Alexandria, decidida a acompanhar António. Segundo Plutarco, esta teimosia nada teve de louvável ou audacioso. Cleópatra temia que a mediação benévola de Octávia promovesse, uma vez mais, o entendimento entre o marido e o irmão. Declarada a guerra, –curiosamente a Cleópatra, não a António– em Samos e em Atenas, ambos passam o tempo em festejos e banquetes, deixando todos boquiabertos com a celebração... dos preparativos do conflito²⁷. As deserções são frequentes: os amigos de António não suportam a influência egípcia e a presença da rainha no campo de batalha e mudam-se para o lado de Octaviano.

A intervenção de Cleópatra em Áccio, em 31 a. C., terá sido a causa da derrota de António, que, para lhe agradar, decidiu atacar por mar com os navios egípcios, pesados, opulentos e pouco ágeis, erro estratégico para um general habituado à batalha terrestre. Plutarco não poupa críticas e acusações a Cleópatra, inclusive a de ter querido uma batalha naval por, assim, ser mais fácil a fuga. E, de facto, segundo a versão plutarqueana, Cleópatra fugiu, ainda o combate não estava decidido, deixando ambas as facções espantadas e semeando entre elas a confusão. António, num procedimento que lhe valeu a severa censura de Plutarco, seguiu a rainha e as suas tropas foram derrotadas. Vazio, apagado, dominado, o espírito de Marco António deixara de ter uma existência autónoma e auto-suficiente. Não existia longe de Cleópatra:

ἐνθα δὴ φανερὸν αὐτὸν Ἀντώνιος ἐποίησεν οὐτ' ἄρχοντος οὐτ' ἀνδρὸς οὐθ' ὄλωσ ἰδίους λογισμοῖς διοικούμενον, ἀλλ' - ὅπερ τις παίζων εἶπε τὴν ψυχὴν τοῦ ἐρῶντος ἐν ἀλλοτριῷ σώματι ζῆν

²⁶ 54, 6-9.

²⁷ 56, 10.

- ἐλκόμενος ὑπὸ τῆς γυναικὸς ὥσπερ συμπεφυκὸς καὶ συμ-
μεταφερόμενος.²⁸

(Então tornou-se evidente que António não se regia nem pelo raciocínio de general, nem pelo de homem, nem pelo seu próprio pensamento, mas – como disse alguém brincando: a alma daquele que ama vive no corpo de outra pessoa – era arrastado por aquela mulher como se fizesse parte do seu corpo e fosse transportado juntamente com ela.)

Nos dias que se seguiram, António remeteu-se ao silêncio e ao isolamento, atitudes que não abandonou em Alexandria. Só quando é informado da derrota completa em Áccio e da deserção de alguns monarcas orientais, regressa ao seu habitual *modus vivendi* alexandrino: festas, banquetes, luxo, excessos²⁹... Cleópatra experimenta venenos e manda construir um mausoléu, onde guarda os seus bens mais preciosos.

Quando Octaviano chega ao Egipto, com promessas de clemência para a rainha caso esta lhe entregasse ou assassinasse António, este decide morrer com dignidade, no campo de batalha. Nessa noite, um fenómeno curioso fez-se ouvir em Alexandria: o ruído de um tíaso saindo da cidade em direcção ao acampamento das tropas de Octaviano, ou seja, Dioniso, abandonando António:

ἔδόκει δὲ τοῖς ἀναλογιζομένοις τὸ σημεῖον ἀπολείπειν ὁ
θεὸς Ἄντωνιον, ᾧ μάλιστα συνεξομοιῶν καὶ συνοικειῶν ἑαυτὸν
διετέλεσεν.³⁰

(Parecia aos que analisavam o fenómeno que o deus, a quem António se tornara mais semelhante e adaptara a sua vida, o abandonara.)

No dia seguinte, depois de os seus soldados terem desertado massivamente, António regressa à cidade, em cólera, acusando Cleópatra de traição. Aparentemente para escapar à ira de António, ela manda enviar-lhe uma mensagem, dizendo que estava morta. Então, depois de recorrer a um escravo com o nome expressivo de Eros, que em vez de desferir o golpe final em António o desferiu em si próprio, aquele é obriga-

.....
²⁸ 66, 7-8.

²⁹ 71.

³⁰ 75, 6.

do a suicidar-se com a sua própria mão. Não tendo morrido de imediato, levaram-no para junto de Cleópatra no mausoléu, para onde entrou, meio-morto, içado pela própria rainha e pelas suas aias através de uma janela, num espectáculo impressionante e patético. Os breves momentos que precederam a morte de António foram marcados por uma ternura até então ausente do relato de Plutarco. As últimas palavras do triúviro são uma declaração lapidar que podia, segundo Pelling³¹, figurar no seu epitáfio. António diz que morre:

καὶ νῦν οὐκ ἀγεννῶς Ῥωμαῖος ὑπὸ Ῥωμαίου κρατηθείς.³²

(agora como Romano vencido nobremente por um Romano.)

A sua última declaração é uma afirmação de romanidade, é o regresso a uma pátria com quem teve uma relação conturbada de amor e ódio. Mas também para Cleópatra há uma palavra de conforto. Segundo Plutarco, pediu-lhe:

αὐτὸν δὲ μὴ θρηνεῖν ἐπὶ ταῖς ὑστάταις μεταβολαῖς, ἀλλὰ μακαρίζειν ὧν ἔτυχε καλῶν, ἐπιφανέστατος ἀνθρώπων γενόμενος³³

(que não chorasse por causa das últimas mudanças, mas que se alegrasse pelo que lhe aconteceu de bom, ele que se tornara o mais ilustre dos homens.)

Depois de ter permitido que Cleópatra sepultasse condignamente António, Octaviano, iludindo-a com promessas de clemência para com ela e seus filhos, mantinha-a vigiada, para impedir que se suicidasse³⁴. Mas esta, ao saber que Octaviano planeava ostentá-la no cortejo triunfal, enviou-lhe uma mensagem pedindo que o seu corpo fosse colocado junto do de António e, entretanto, suicidou-se, alegadamente com uma áspide trazida num cesto de figos. As aias seguiram-na na morte e Octaviano concedeu-lhe o seu último pedido.

.....
³¹ *Op. cit.*, p. 307.

³² 77, 7.

³³ *Ib.*

³⁴ 79, 6.

Se a caracterização de Cleópatra feita até ao momento do seu suicídio não é propriamente abonatória do seu carácter, os momentos finais, tanto da vida de António como da vida da rainha, parecem ter-lhes restituído a dignidade e a elevação que se espera da proximidade da morte.

Ao longo da obra, Plutarco questiona frequentemente a sinceridade do amor de Cleópatra por António e até a legitimidade da influência daquela sobre este, insinuando o uso de “filtros” amorosos. Ao reiterar esta acusação, atribui a Cleópatra um dos vectores que definem a perversidade: a dissimulação. Se, de facto, Cleópatra fingiu, parece-nos que a um determinado momento ela própria acreditou na sua fantasia, assumindo de bom grado a união com António na morte. Recorde-se que um dos escândalos que em Roma incendiou contra ele a cólera do povo foi a revelação de algumas cláusulas do seu testamento, guardado pelas Vestais, especialmente a vontade expressa de que o seu corpo fosse enviado para Alexandria, mesmo que tivesse morrido em Roma. António, um Romano, querendo ser sepultado nas barbáricas terras egípcias, governadas por uma celerada rainha, desprezando ao mesmo tempo e pelo mesmo acto família, esposa legítima e pátria. Dominado, enfeitado, destituído de razão: estes são alguns dos argumentos que Augusto ostenta para justificar uma guerra que é uma guerra civil.

Sendo Plutarco um Grego, bastante posterior à agitação provocada por Cleópatra e Marco António e, também, por Octaviano, não deixa de ser interessante equacionar o ponto de vista que exprime. Vivendo sob o domínio do império romano, Plutarco parece partilhar a visão que autores contemporâneos de Augusto nos deixaram, representantes da versão do vencedor. E é tanto mais vencedor aquele que vence um inimigo hostil e perigoso. Assim, uma guerra que é, nas suas bases e desenvolvimento, uma guerra civil, Romano contra Romano, é metamorfoseada numa espécie de guerra santa contra a Infiel, a que adora deuses que ladram, a feiticeira. O patriotismo é usado como camuflagem para um conflito fratricida e Cleópatra é elevada ao estatuto de inimigo do Estado Romano. A sua relação com Marco António é apenas a prova do perigo que ela representa: o fascínio dos encantos, riquezas e extravagâncias do Oriente. É vítima de um preconceito étnico antigo. Apesar de ter origens gregas, Cleópatra associou-se a costumes que Gregos e Romanos consideravam bárbaros. A assimilação e exteriorização que a monarca fez dos valores do seu povo, que os Egípcios terão considerado uma virtude, surge como uma atitude anti-natura para a propaganda

de Augusto. Mesmo acções como a assimilação a Ísis, que as rainhas do Egipto praticavam há séculos, surge em Plutarco como mais um excesso de Cleópatra, uma nova demonstração da sua *hybris*.

A participação nas esferas política e militar, numa época em que a mulher ideal reina em sua casa, assumem o valor de uma transgressão: Cleópatra transgride, ultrapassa as características consagradas do género feminino, personificadas, na obra, em Octávia. Uma mulher demasiado activa e interveniente em campos reservados à presença masculina ofusca, fragiliza necessariamente os homens à sua volta, desprovidos da ostentação da força e do poder. Ao contrário, mulheres como a esposa romana de António, que se recusam a intervir no mundo masculino da política e da guerra e se dedicam à educação dos filhos e à guarda da casa, apoiam a afirmação do homem enquanto autoridade política e militar, garantindo a ordem natural do cosmos.

Cleópatra e Octávia parecem representar as duas facetas de António: a boa, equilibrada, romana e a má, estouvada, egípcia. Cleópatra simboliza, assim, a desordem resultante da perversidade, de uma perversidade que, a nosso ver, não está cabalmente atestada em Plutarco.

Bibliografia:

1. Plutarch, *Life of Antony* (edited by C. B. R. Pelling), Cambridge University Press, 1994.
2. Lucy Hughes-Hallett, *Cleopatra: Histories, Dreams and Distortions*, London, Pimlico, 1990.
3. Karin Blomqvist, "From Olympias to Aretaphila: Women in Politics in Plutarch", in Judith Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, Duckworth, 1997, pp. 73-98.
4. Maria Wyke, "Augustan Cleopatras: Female Power and Poetic Authority", in Anton Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London, London Classical Society, 1994, pp. 98-140.
5. Ronald Syme, *La Révolution Romaine*, (trad. francesa de Roger Stuveras) Gallimard, 1967.
6. Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, London, Pimlico, 1994.

Frederico Lourenço

Universidade de Lisboa

PLUTARCO EM BIZÂNCIO: ASPECTOS DE UMA RECEPÇÃO

Num poema composto no séc. XI, João Mauropous, professor de retórica em Constantinopla, pede a Deus que salve as almas de Platão e Plutarco¹. Na formulação do prelado bizantino, “ambos, tanto na palavra como no espírito, aderiram de perto à lei de Deus”. Este desejo da parte de um eclesiástico ortodoxo não é surpreendente. Desde os primeiros autores cristãos aos intelectuais da Idade Média e do Renascimento, nunca faltou quem se compadecesse da condenação eterna destinada aos autores pagãos. A escolha de Platão e Plutarco como autores especialmente merecedores da misericórdia divina também é compreensível. Como sabemos pela *Biblioteca* de Fócio (compilada no séc. IX), Plutarco era visto como um autor que encorajava no leitor um comportamento moral, ao mesmo tempo que servia para consolidar ideais moralmente elevados (cf. *Biblioteca*, cod. 161). A prece de Mauropous documenta evidentemente o interesse continuado que a obra de Plutarco suscitou em Bizâncio; e é sobre algumas questões pontuais da recepção do sacerdote de Delfos na capital cristã do Oriente que incidirá esta comunicação.

.....
¹ O poema encontra-se na antologia de C. Trypanis, *Medieval and Modern Greek Poetry*, Oxford, 1951 (poema n.º 50).

Em primeiro lugar, importa frisar que Plutarco não fazia parte do leque de autores lidos e estudados no percurso habitual da escolaridade bizantina: esse lugar estava adscrito a Homero (que manteve inalterado, até 1453, o seu estatuto de “educador da Grécia”), aos trágicos (especialmente Eurípides), a Aristófanés e a Demóstenes, cujo estilo — até à queda de Constantinopla no séc. XV — nunca deixou de ser considerado o modelo a seguir em todo o tipo de composição em prosa, sobretudo e obrigatoriamente em documentos do foro oficial e administrativo, na redacção dos quais os funcionários imperiais punham o mais esmerado empenho literário (aliás o critério determinante no recrutamento de funcionários públicos em Bizâncio era a cultura literária do candidato, “excentricidade” que, por razões facilmente compreensíveis, nos valeu em grande parte a preservação da literatura grega pagã, cuja leitura era considerada pobre em benefícios espirituais, mas indispensável para quem pretendesse alcançar um bom domínio do grego literário).

O facto de Plutarco não ter sido utilizado como cartilha nas escolas não significa que estava fora dos horizontes da intelectualidade bizantina. Já São Basílio, na sua *Carta aos jovens acerca do valor da literatura grega*, mostra, no modo como problematiza o tema, a influência de Plutarco: lembre-se que os *Moralia* contêm uma secção sobre a educação dos jovens (1-14) e outra sobre a leitura dos poetas (14-37). Embora, na realidade, não haja nenhum passo específico do texto de Basílio que denuncie uma citação directa de Plutarco, vários momentos há ao longo do texto em que o autor pagão está presente, se não à letra, pelo menos em espírito². As alusões a “histórias” de carácter anedótico concernentes a personagens históricas e lendárias como Euclides³, Alexandre⁴, Mársias e Olimpo⁵ poderão ter encontrado a sua inspiração em Plutarco. Um exemplo porventura mais curioso de intersecção do texto de São Basílio com Plutarco seria a expressão μουσικὸς ἀγών em 8.20 (cf. Plut. *Pérgles* 13) se não tivéssemos de manter em aberto a hipótese de Basílio ter encontrado a expressão no v. 1164 da comédia Πλοῦτος de Aristófanés (este sim, um texto com carácter de cartilha).

Outro exemplo — neste caso bastante mais tardio — da presença de Plutarco nas entrelinhas de uma obra basilar da literatura bizantina é o prefácio da *Alexíada* de Ana Comena, onde a autora imita a expressão

² Cf. N. G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London, 1975, p. 12.

³ Cf. 7.11-14 ~ *Moralia* 462c, 489d.

⁴ Cf. 7.40-4 ~ *Alexandre* 21; *Mor.* 338de.

⁵ Cf. 8.28-9 ~ *Mor.* 1133de.

plutarqueana πόλεμος χειμάρρου δίκην πάντα σύρων καὶ πάντα παραφέρων (*Mor.* 5 sq.) na frase inicial, uma reflexão programática e, para o nosso gosto moderno, curiosamente proustiana, acerca do tempo: ῥέων ὁ χρόνος ἀκάθεκτα καὶ αἰεὶ τι κινούμενος παρασύρει καὶ παραφέρει πάντα τὰ ἐν γενέσει καὶ ἐς βυθὸν ἀφανείας καταποντοῖ. Por feliz coincidência, há uma frase muito semelhante na já referida *Carta aos jovens sobre o valor da literatura grega* de São Basílio (8.5)⁶, o que nos dá um pouco a dimensão do carácter vivo do grego literário ao longo dos quase mil anos que separam Plutarco de Ana Comena.

O indício mais seguro da popularidade de um autor grego em Bizâncio é a própria tradição textual, que reflecte inevitavelmente o gosto da cultura que lhe deu origem: não é por acaso que os *scriptoria* bizantinos preservaram todas as obras de Platão e nenhuma de Baquílides. Neste campo, verificamos um particular interesse pela obra de Plutarco na passagem do séc. X para o séc. XI. Existem vários manuscritos dos *Moralia* desta época, que contêm, no entanto, na sua maior parte, pouco mais do que a primeira vintena de opúsculos⁷. As *Vidas* também tiveram grande popularidade neste período; verifica-se igualmente a preferência por colectâneas, visto que são poucos os manuscritos que contenham o texto integral. Por exemplo, o Laur. 69.6, datado de 997, contém apenas 14 vidas. É curioso notarmos que este manuscrito foi produzido durante o reinado do imperador Basílio II, monarca esse que, na opinião de Miguel Psellos, o mais importante intelectual bizantino do séc. XI, não encorajou as letras (*Cronografia* 1.29); no entanto, foi durante o seu reinado que se produziram alguns manuscritos importantes de autores gregos, entre eles o belíssimo manuscrito iluminado do poema didáctico de Opiano, que se encontra hoje em Veneza (Marc. gr. 479).

Plutarco tem um papel marcante na produção literária de Miguel Psellos: a colectânea sobre temas filosóficos, científicos e teológicos do historiógrafo bizantino conhecida pelo título latino *De omnifaria doctrina*⁸ assenta na sua maior parte num decalque do *De philosophorum placitis* plutarqueano⁹. Também no estudo redigido por Psellos sobre a obra de Gregório de Nazianzo (estudo esse cuja qualidade literária foi

⁶ A expressão de São Basílio é ἀλλ' ὡσπερ χειμάρρου παρασύροντας ἅπαν τὸ προστυχὸν ἐμβάλλεσθαι.

⁷ Cf. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London, 19962, p. 151.

⁸ Ed. L. G. Westerink, Utrecht, 1948.

⁹ Cf. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, p. 21.

positivamente apreciada por Norden em *Die Antike Kunstprosa*¹⁰, encontramos uma referência importante a Plutarco, quando Psellos opina que o método literário de Gregório é superior ao do autor das *Vidas* por não misturar analogias derivadas da música e da geometria com questões do foro político¹¹. Também no seu ensaio sobre a utilidade dos autores pagãos (à boa maneira bizantina, esta utilidade é vista em termos estritamente literários), Psellos elogia a notável graciosidade da prosa de Plutarco, assim como o especial encanto da sua arte narrativa¹².

No séc. XII, Gregório de Corinto recomenda a leitura de Plutarco num tratado sobre estilística, incluindo-o num elenco de autores onde encontramos, curiosamente, como modelo de boa prosa grega, os já referidos São Basílio e Miguel Psellos¹³. Outro indício valioso do apreço por Plutarco no séc. XII é a informação de que o mais velho dos irmãos Tzetzes foi forçado por razões económicas a vender a sua biblioteca volume a volume: por fim restou-lhe apenas um único texto literário, as *Vidas* de Plutarco¹⁴.

A existência de obras não especificadas de Plutarco numa biblioteca grega da Sicília no séc. XII também merece ser aqui mencionada, uma vez que a Sicília fora uma província de Bizâncio. Henrique Aristipo, arcediogo de Catânia¹⁵, refere em carta um conjunto interessante de códices gregos, todos eles de temática científica e filosófica. É neste elenco que encontramos a referência a obras de Plutarco e, por incrível que pareça, a obras não especificadas de Anaxágoras! Percebe-se assim a intenção da carta, que é de dissuadir um amigo da sua intenção de abandonar a Sicília, apelando à excepcional qualidade da biblioteca grega de Siracusa¹⁶.

E chegamos agora ao período dourado da intelectualidade bizantina, a que se dá o nome de “renascimento paleólogo”, visto terem sido os imperadores desta dinastia, sobretudo Andronico II Paleólogo (1282-1328), a incentivar as letras e o estudo dos autores antigos. O termo “renascimento” não é exagerado se tivermos em conta o saque de

¹⁰ Cf. E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, reimpr. Darmstadt, 1958, vol. I p. 5; vol. II p. 568.

¹¹ Cf. Wilson, *Scholars*, p. 171.

¹² Não me foi possível aceder ao texto original (publicado por J.F. Boissonade, Nürnberg, 1838); baseio-me na tradução inglesa proposta por Wilson, *Scholars*, p. 173.

¹³ Cf. Wilson, *Scholars*, p. 186.

¹⁴ Cf. a *Exegese da Ilíada* de Isaac Tzetzes (ed. G. Hermann, Leipzig 1812, p. 15 linhas 13-18).

¹⁵ Sobre esta figura, vide W. Berschin, *Medioevo greco-latino da Gerolamo a Niccolò Cusano*, Napoli, 1989, pp. 293-295.

¹⁶ Cf. Wilson, *Scholars*, p. 214.

Constaninopla em 1204, durante o qual os cruzados destruíram um património cultural incalculável. Muitas obras de autores gregos desapareceram para sempre nos incêndios decorrentes deste saque bárbaro da capital do oriente; e o renovado interesse pela preservação da literatura após o trauma da Quarta Cruzada poderá dever-se à consciência dos perigos cada vez maiores que ameaçavam a sobrevivência de Bizâncio.

A figura intelectual mais marcante desta época é sem dúvida Máximo Planudes. O seu entusiasmo por Plutarco levou-o a copiar a obra do sacerdote pagão, organizando um grupo de escribas, provavelmente recrutado de entre os alunos mais adiantados da sua escola. A epistolografia de Planudes indicia os esforços que foram necessários para pôr em prática este grande projecto: por exemplo, a preocupação com a obtenção de pergaminho com a qualidade desejada faz-se sentir nas suas cartas. O primeiro resultado desta actividade encontra-se hoje na biblioteca Ambrosiana de Milão: trata-se de um códice (Ambr. C 126 inf.) copiado por dez mãos diferentes, uma delas a do próprio Planudes. Contém os *Moralia* em versão praticamente integral (contrariamente ao que era habitual em Bizâncio¹⁷), e as *Vidas* dos imperadores Galba e Otão. Em 1296, Planudes orientou a produção de um outro códice, hoje em Paris, com as restantes *Vidas* e o mesmo texto dos *Moralia* (Paris gr. 1671).

É ao período um pouco posterior à morte de Planudes que deve datar-se um dos mais impressionantes e monumentais testemunhos da preocupação bizantina com a preservação do legado antigo: o enorme códice contendo a obra completa de Plutarco, numa caligrafia lindíssima e em suporte de pergaminho da mais alta qualidade. Este belo livro encontra-se hoje em Paris (Paris gr. 1672). O carácter ambicioso do seu conteúdo levou a que se atribuisse a Planudes a iniciativa deste volume; mas segundo Wilson e Hillyard¹⁸, a caligrafia não autoriza tal suposição.

Outro leitor de Plutarco no reinado de Andronico II foi Teodoro Metochites, que foi responsável, no séc. XIV, pelo restauro dos mosaicos e dos frescos no mosteiro de Cora, considerados o ponto mais alto da arte bizantina tardia¹⁹. Na sua obra conhecida pelo título *Miscellanea*

.....
¹⁷ Cf. B. Hillyard, "The medieval tradition of Plutarch, *De audiendo*", *Revue d'Histoire des Textes* 7 (1977) p. 1.

¹⁸ Cf. Hillyard, art. cit. p. 28, n.1.

¹⁹ Cf. D. Talbot Rice, *Art of the Byzantine Era*, London, 1963, p. 223. Na p. 225 deste livro, encontra-se uma bela reprodução a cores do mosaico com o retrato de Teodoro ajoelhado aos pés de Cristo.

*philosophica et historica*²⁰, há uma referência a Plutarco, autor que suscitou da parte de Teodoro grande admiração pela temática da sua produção literária; no entanto, e curiosamente, Teodoro critica Plutarco por não se ter esmerado com o aspecto estilístico da sua obra²¹.

Como contrapeso a esta visão positiva da recepção de Plutarco em Bizâncio, chamo agora a atenção para a existência de dois passos plutarqueanos que, ao que parece, chocaram a sensibilidade bizantina. Um deles é dos casos raros em que um copista bizantina tentou moralizar um texto pagão, alternando-o. Trata-se de uma expressão referente à anatomia feminina no opúsculo *De curiositate* (7. 518), que é simplesmente omitida numa família de manuscritos²². Outro exemplo é um escólio ao *Sólon* de Plutarco (1.6), em que o escoliasta pede ao leitor que não se ofenda com a referência às tendências homoeróticas de Sólon, uma vez que Platão, no *Cármides*, escreve imoralidades ainda muito piores. Segundo a opinião de alguns estudiosos, este escólio é talvez da responsabilidade de Aretas, o bibliófilo e arcebispo de Cesareia na Capadócia no séc. IX, que apontou na margem do seu exemplar de Platão (o famoso *Clarkianus* que se encontra hoje na Biblioteca Bodleiana de Oxford) comentário análogo a um passo do *Cármides*.²³

Para finalizar, farei referência a mais uma figura bizantina: Jorge Crisococes, que foi professor em Constantinopla no início do séc. XV. Um dos seus alunos viria a ser a personagem fulcral na transmissão da cultura bizantina para o ocidente: o cardeal Bessarião. Além das suas actividades lectivas, Crisococes dedicava-se também a copiar textos antigos; os seus clientes em Itália incluíam Filelfo, Aurispa e Cristoforo Garatone. Foi justamente para este último que Crisococes copiou as *Vidas* de Plutarco, contribuindo assim para a implantação do legado clássico cuidadosamente preservado ao longo de mais de mil anos em Bizâncio num solo fértil e novo: a Itália do Renascimento²⁴.

.....
²⁰ Ed. C. G. Müller, T. Kiessling (Leipzig, 1821; reimpr. Amsterdam 1966).

²¹ Cf. Wilson, *Scholars*, p. 262.

²² Cf. L. D. Reynolds & N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, 19742, p. 211.

²³ Cf. N. G. Wilson, *Scholars*, p. 128.

²⁴ Sobre este tema não posso deixar de referir o estudo basilar de N. G. Wilson, *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, London, 1992.

Luiz Paulo de Santa Marinha Pastorino

Universidade Gama Filho/ Rio de Janeiro

A CONCEPÇÃO DE CAUSA (AITIA) EM PLUTARCO

O objetivo desta nossa comunicação é resgatar a importância de Plutarco como investigador da História e, dessa maneira, seguirmos a sua linha de pesquisa historiográfica. Por sua vez, acompanhar a sua narrativa, a qual se desenvolve por intermédio de dois tipos de pesquisas: a de campo, ao observar e ler as ermas e os monumentos e, assim, revela a importância sobre a Epigrafia; e a bibliográfica, através das leituras nas obras existentes não apenas em sua biblioteca, mas nas existentes em Atenas, em Roma, onde teve a oportunidade de visitar, entre outras, as de César, Augusto e Messala.

Entre as principais categorias empregadas por Plutarco, temos a αἰτία (causa), a ἱστορία (história) e a τύχη (fortuna). Para a primeira, usamos as categorias de causas estudadas por Aristóteles, em sua *Metafísica*; as demais serão mencionadas com o objetivo de fundamentar a metodologia de Plutarco.

Ao escrever as “*Vidas Paralelas*”, Plutarco deixa clara a sua visão de história, a qual ele menciona como sendo um firme terreno e apoiada nos fatos, uma vez que os anos mais remotos se encontram envolvidos com as lendas e mistérios, habitadas pelos poetas e pelos Mitólogos¹.

.....
¹ Plutarque, *Vie Thésée*, 1.1

Neste prefácio, Plutarco diferencia o mito da História e mostra o seu interesse em percorrer o caminho da História.

Além disso, existe o apoio da “exposição lógica, que, do nascimento à morte do herói, narra os fatos mais memoráveis de sua existência; exposição que os apresenta como um e ao reconstituir a criação da lenda, percebe a antiguidade de seus elementos e delas narrar a evolução”².

Por sua vez, Plutarco esclarece a sua intenção de, por meio da narrativa histórica, manter o compromisso com a verdade dos fatos históricos. E isto evidencia-se quando ele estabelece uma linha demarcatória entre o mito e a história:

“pudéssemos impor à fábula, depurada pela razão, a submeter-se e a tomar o aspecto de história! De resto, nos fatos tão antigos, estas incertezas de história nada possuem de brilhante.”³

Plutarco define a História e compreende a importância em separá-la do mito, uma vez que este último não passa de lenda “onde não se encontra mais nenhuma prova, nenhuma certeza: o seu objetivo encontra-se na verdade que o conduza aos fatos históricos.

Para entendermos a αἰτία em Plutarco, adotamos o modelo de causa, segundo a definição de Aristóteles, cuja linha de raciocínio é empregada por Plutarco.

No primeiro grupo de αἰτία temos: temperamento, virtude, responsabilidade, ambição, guerra, raiva e/ou ódio. No segundo grupo de αἰτία encontramos as causas políticas, religiosas, econômicas e as acusações.

Ao mencionar o temperamento de Alexandre, Plutarco atribui a causa *aitia* ao fato de ser quente e de natureza do fogo, porque o calor, segundo Teofrasto, provém da boa digestão de líquidos sob o efeito do calor⁴.

A virtude é mencionada em duas passagens da biografia de Pelópidas⁵, onde ele distingue a virtude em combater até à morte pela pátria, o amor divino pela pátria e enfrentar o perigo. Nestas citações, a virtude é considerada como honra. E Plutarco esclarece: “necessitamos

.....
² Flacelière, R. introduction, *Vie Thésée*, p.5

³ Plutarque, *Vie Thésée*, 1.2

⁴ Plutarque, *Vie Alexandre*, 4.5

⁵ Plutarque, *Vie Pelópidas*, 4.4

enfrentar o perigo na maioria das causas αἰτία e tomar como modelo a audácia e a virtude de Trasíbulo. Como este grande homem outrora tem derrotado os tiranos, partindo de Tebas, nós mesmos, por sua vez, partimos de Atenas para libertar Tebas”⁶.

A virtude, no conceito de Aristóteles, diz respeito ao bem geral e supremo e não somente dizer que a virtude é hábito ou modo de ser, mas distingue e especifica esta forma de ser”⁷.

Plutarco ao falar sobre a ambição φιλοτιμία, explica as razões da guerra e as justifica: “Homens, cujo mar, a montanha, o deserto não detêm a ambição e a cobiça, ultrapassa os limites que separam a Europa da Ásia, não notam as vizinhanças de seus territórios, poderiam permanecer tranquilos sem realizar uma invasão injusta”⁸.

E Plutarco conclui:

“Eles não param de realizar a guerra, porque o espírito de inveja e de conspiração encontra-se na sua natureza. Guerra e paz não são para eles senão palavras das quais se servem indiferentemente, como moedas, devido ao seu interesse, e não da justiça. Eles fazem melhor em reconhecer encontrarem-se constantemente em guerra, mais do que a honra em nome da justiça e da amizade”⁹.

Plutarco menciona os males que a guerra causa entre Esparta e Tebas. Agesilao organiza suas infantarias nas posições centrais mais importantes da cidade e suporta com frieza as ameaças e as pretensões dos tebanos. Estas são as causas αἰτία da guerra¹⁰.

E Plutarco acrescenta:

“Desconheço como este pormenor, ignorado por outros historiadores, pôde ser de conhecimento apenas de Teopompo. Mas se Esparta está salva, todos reconhecem o mérito devido a Agesilao, o qual renuncia às suas ambições pelas lutas e somente ambiciona preservar o Estado φιλοτιμία”¹¹.

Plutarco apresenta um outro exemplo sobre a ambição na biografia de Agis e Cleomenes¹²: “porque as virtudes que nascem e crescem entre tais homens são, como o diz Teofrasto confirmadas pelos

⁶ Plutarque, *Vie Pelópidas*, 14.7

⁷ Aristote, *Métaphisique*, 2

⁸ Plutarque, *Vie Pyrrhus*, 12.3

⁹ Plutarque, *Vie Pyrrhus*, 12.4

¹⁰ Plutarque, *Vie Agésilas*, 31.4

¹¹ Plutarque, *Vie Agésilas*, 33.1

¹² Plutarque, *Vie Agis*, 2.3

elogios em virtude do sucesso e, simultaneamente, o crescimento do orgulho. O excesso é perigoso em tudo, mas no caso das ambições políticas, é mortal: isso conduz à loucura e a uma extravagância notória, aqueles que se encontram investidos de uma grande autoridade quando, no lugar de desejar que o bem busque a glória, eles imaginam que a glória é o bem”.

Ao mencionar o grau de amizade entre Mário e Sila, este último em suas “Memórias” faz uma dedicatória ao primeiro e torna Pompeu tutor de seu filho. E Plutarco diz: “parece ser esta a causa αἰτιῶν da diferença e da rivalidade que separam estes homens, todos dois jovens e inflamados pelo amor da glória”¹³.

Plutarco fala sobre a ambição e sobre o desejo de vencer: “a ambição e o desejo de vencer são induzidos por sua educação espartana αἰτία de sua natureza”¹⁴. Ambos surgem em virtude da educação espartana e, por sua vez, pela habilidade política:

A palavra αἰτία significa “acusar, tornar responsável”; assim, a educação espartana, segundo Plutarco, tem por finalidade tornar o espartano responsável por sua cidadania:

Plutarco cita um outro exemplo: “É precisamente nesta oportunidade que o povo demonstra sua dedicação e sua afeição por Tibério: ele decide que o cônsul seja entregue nu e acorrentado aos Numantinos: E, por sua vez, evitar os demais, em consideração a Tibério. Parece que Cipião, então o maior e o mais poderoso dos Romanos, veio em auxílio, mas ele não é menos censurado por não ter salvo Mancinus, nem tentando realizar a ratificação do tratado concluído com os Numantinos, por um homem seu parente e amigo; Tibério: Tudo indica ter sido este o motivo da ambição φιλοτιμία deste e as irritações de seus amigos e dos sofistas que ocasionam entre eles mesmos a discórdia”¹⁵.

A ambição φιλοτιμία, é, pois, um motivo, isto é, uma das causas que movimenta as ações políticas entre as personagens de Plutarco: Elas “lutam mais para se impor do que para impor suas idéias, para obter o poder e a glória do que para realizar um projeto político: Disso resulta encontrarmos simultaneamente um acúmulo de dados pessoais nos debates e uma vida política esgotada de todo conteúdo específico, campo sempre animado pelas mesmas forças em todas as épocas: rivali-

¹³ Plutarque, *Vie Lucullus*, 4.4

¹⁴ Plutarque, *Vie Lysandre*, 2.4

¹⁵ Plutarque, *Vie Tiberius*, 20

dades ζήλος, desejo de vencer φιλονικία, busca da glória φιλοτιμία, inveja, ciúme φθόνος”¹⁶.

A palavra αἰτία pode ter também significado como “responsabilidade de guerra”. Plutarco a ela se refere: “acusa-se a Parisatis de produzir a principal responsabilidade da guerra; assim, suposições e denúncias caem sobre seus amigos”¹⁷.

Em Pompeu, após este ter-se curado de uma doença, é a este, após seu retorno de viagem, oferecido o mais brilhante dos espetáculos: Diz-se que esta é uma das causas *aitia* que determina a guerra civil, e não a menor”¹⁸.

Ainda em Pompeu, encontramos αἰτία com sentido de pretexto: “Luculus, então cônsul, realiza oposição a Pompeu e quanto à guerra contra Mitridate apressa-se em fornecer-lhe o pretexto αἰτία, cuja derrota ocasiona ao vencedor uma brilhante glória”¹⁹

Também pela biografia de Pompeu, Plutarco menciona αἰτία (causa) na derrota dos partidários de Pompeu em Farsale; ela explica-se pelo amor a uma boa mesa e pelo conforto de Pompeu, o que naturalmente contribui (torna-se a causa) de sua derrota²⁰.

Na biografia de Antonio temos o emprego de αἰτιῶν, cuja tradução significa algo como instigadora (causa) de guerra; e Plutarco acrescenta: “agitada e audaciosa por natureza; ela espera separar Antonio de Cleopatra, se isso desse origem a um movimento na Itália; mas quis o acaso que Fúlvia, realizando uma viagem para agradá-lo, falece de moléstia em Sicione”²¹:

Nessa mesma biografia, Plutarco esclarece sobre o que falam quando saindo, ela conduz consigo todos os filhos de Antonio, a exceção do mais velho dos filhos de Fúlvia (este está com o seu pai). Ela chora e fica desolada face ao seu pensamento de parecer ter sido ela, também, uma das causas da guerra αἰτιῶν²².

Entre as causas econômicas, Plutarco menciona “as constantes campanhas militares que exigem grandes despesas e, principalmente, as de caráter urgente”²³.

.....
¹⁶ F. Frazier, *Histoire et moralles dans Les Vies Parallèles de Plutarque*, p.105/6

¹⁷ Plutarque, *Vie Artaxerxes*, 6.6 - 8

¹⁸ Plutarque, *Vie Pompée*, 57.5

¹⁹ Plutarque, *ViePompée*, 20.2

²⁰ Plutarque, *ViePompée*, 57.5

²¹ Plutarque, *Vie Antoine*, 30.4

²² Plutarque, *Vie Antoine*, 57.4

²³ Plutarque, *Vie Camille*, 2.5

Na biografia sobre Lisandro, Plutarco confere a responsabilidade dos prejuízos: “suas ações não desmentem seus editos, em virtude de Trasíbulo e os que ocupam Filé, os quais estão do lado de Tebas, e são estes que fornecem-lhe as armas e o dinheiro, assegurando o sigilo de seu empreendimento e seu ponto de partida. Tais são os prejuízos de Lisandro contra os Tebanos²⁴.”

C. Préaux informa: “a guerra, que Políbio e Plutarco nos apresentam como efeito da ambição dos soberanos, tem também uma função (ou causa) econômica: ela corresponde às carências de uma sociedade muito exigente para o estado ainda pouco desenvolvido das técnicas de produção e de troca. Ela consegue passar de mãos em mãos as reservas acumuladas de uma economia de acúmulo de riquezas. Enaltecida por uma moral imperial que sugere prestígio e deveres, ela apenas pode criar e manter as entidades políticas muito grandes para assegurar a algumas cidades uma auto-suficiência econômica de acúmulo de riquezas que não se limite ao estritamente necessário. Sob a paz romana, Plutarco reúne uma espécie de nostalgia desta moral heróica: todas as suas Vidas são as de guerreiros ou de encorajadores de guerras²⁵.”

Plutarco, através da biografia de Paulo Emílio, deixa claro que o resultado das guerras tem por objetivo específico coordenar os movimentos dos saques de guerra, bem como na biografia de Flaminius a consagração ao oráculo de Delfos os escudos de prata²⁶.

Na biografia de Agis²⁷, Plutarco diz que a verdadeira causa αἰτία que leva Agesilao a decidir pela sua participação na reforma a ser realizada, é a importância de suas dívidas, das quais pensa desobrigar-se ao realizar uma revolução²⁸.

Plutarco, como sacerdote de Delfos, encontra causas de caráter religioso (ou intervenção divina), nas biografias de Camilo e de Timoleão.

Em Camilo, ele faz a narrativa do cerco e da ocupação realizada pelas veianas e, por sua vez, surge nessa ocasião a troca de comando, a qual passa a ser de Camilo; e enquanto a guerra prossegue, ocorre no lago de Alba algo tão estranho quanto ou mais inacreditável dos prodígios, em virtude de não ter uma causa αἰτία comum e nem uma explicação natural. Ora, lago albano possui sua própria fonte e não tem

.....
²⁴ Plutarque, *Vie Agesilao*, 6.6

²⁵ C. Préaux, *Le monde hellénistique*, p. 295/296

²⁶ Plutarque, *Vie de Paul-Émile*, 29, 30-32 e *Vie Flaminius*, 14

²⁷ Plutarque, *Vie Agésilao*, 6.6

²⁸ Plutarque, *Vie Camille*, 3.3

escoamento, uma vez que está envolvido pelas montanhas, em solo fértil, sabe e dilata-se sem nenhuma causa αἰτία a não ser pela vontade dos deuses; tendo alcançado o flanco das colinas, eleva-se lentamente até aos mais altos cumes, por uma superfície aparentemente lisa, com um crescimento sem agitação nem burburinho²⁹.

Na biografia de Timoleão, Plutarco expõe: “Quando Dionísio desembarca em Corinto, ele aí não encontra nenhum grego que desejasse vê-lo ou falar-lhe. Uns, se regozijam de sua infelicidade, porque eles os odeiam; aproxima-se festivamente dele como se quisessem pisar um homem deprimido pela Fortuna; os outros, influenciados por esta mudança do destino e por ele têm compaixão, consideram sua pessoa com um sinal de sua fraqueza, face a condição humana e do imenso e manifesto poder das causas αἰτιῶν invisíveis e divinas³⁰.”

Nestes dois trechos, Plutarco menciona as causas de ordem divina, atribuídas a intervenção dos deuses. Mas, em se tratando de um sacerdote de Delfos, nada mais natural que venha ele a atribuir aos fatores de caráter divino, algumas das circunstâncias que vivem os seus heróis. Neste aspecto, sem dúvida, Plutarco preserva uma completa independência de julgamento face às idéias religiosas.

E, por este motivo mesmo, Plutarco ao fazer a narrativa de cada um de seus heróis, em geral, vincula-os aos fatos ocorridos no templo de Apolo, em Delfos.

No prefácio à biografia de Sertorius, Plutarco estabelece o vínculo com as causas aristotélicas: “Não é sem dúvida tão surpreendente (singular) que, na seqüência infinita dos tempos, como no movimento da Fortuna, varia em todo sentido, o caso reconduz quase sempre às mesmas conjunturas. De fato, ou bem a quantidade dos acontecimentos possíveis é ilimitado, e a Fortuna encontra na fartura de seus materiais um amplo provimento de fatos análogos; ou bem, ao contrário, os acontecimentos coordenam-se a partir de situações em número limitado, e torna-se necessário que as mesmas causas αἰτιῶν conduzam quase sempre aos mesmos resultados³¹.”

E Plutarco, ainda na biografia de Lisandro, emprega *aitiais* com significado de acusação: “Ciro fica satisfeito em incriminar Tissaferne, pois trata-se de um homem perverso e seu inimigo particular³².”

.....
²⁹ Plutarque, *Vie Timoléon*, 14.2

³⁰ Plutarque, *Vie Sertorius*, Préface

³¹ Plutarque, *Vie Lysandre*, 4.2

³² Plutarque, *Vie Foción*, 17.6

Nas biografias de Fócion, Pompeu e Cícero, Plutarco emprega αἰτία, com sentido de acusação. Em Fócion, isto acontece quando da morte de Antipatros, cuja acusação cai sobre a figura do próprio Fócion³³.

Em Pompeu, quando Lucius Afranius, o que causara a perda dos exércitos de Espanha e que o acusam αἰτία de tê-los vendidos, vendo então Pompeu recusar o combate, ao dizer: “Admiro-me que meus acusadores não se apresentem para colocar em causa (questão) este vendedor de províncias³⁴”.

Na biografia de Cícero, este, num de seus discursos; acusa αἰτία abertamente a Crassus e a César mas este discurso somente foi publicado após a morte de um e de outro³⁵.

Plutarco emprega a causa αἰτία como fato político. Em Camilo³⁶ “a causa αἰτία reside no estado da política da época: o povo discorda do Senado e luta para impedir a eleição dos cônsules e a nomeação dos tribunos militares para comandarem em seu lugar”.

Em Pelópidas³⁷ há um discurso político por ele realizado: “é prejudicial à honra e à piedade deixar com indiferença nossa pátria dominada e ocupada por uma tropa, enquanto nós, satisfeitos por ter escapado, viver do que resta irresolutos aos decretos de Atenas, nós não continuamos a elogiar de modo vil aqueles que sabem falar ao povo e convencê-lo”.

E Pelópidas prossegue “Precisamos encarar o perigo para a maioria das causas αἰτία e tomar como modelo a audácia e a virtude de Trasíbulo”³⁸.

Plutarco, em Catão, o Antigo diz que “Luculus ao ser expulso do Senado por Catão, seu irmão indignado, apela ao povo e intima Catão para que este declare a causa αἰτία da expulsão³⁹”.

Plutarco menciona a ambição do homem de Estado, a sua vontade de dominar os primeiros cidadãos e, em razão disto, submeter por intermédio de medidas administrativas, obrigar seus soberanos a agirem como senhores mais do que eles não aceitem. Na opinião de Plutarco é esta

.....
³³ Plutarque, *Vie Pompée*, 67, 4.10

³⁴ Plutarque, *Vie Cicéron*, 9.2

³⁵ Plutarque, *Vie Camille*, 1.2

³⁶ Plutarque, *Vie Pélopidas*, 7.1

³⁷ Plutarque, *Vie Pélopidas*, 7.2

³⁸ Plutarque, *Vie Caton, l'Ancien*, 17.5

³⁹ Plutarque, *Preceptes politiques*, 19-815a

principal causa que conduz o homem de Estado à ambição política⁴⁰.

Portanto, o uso da palavra αἰτία tem um extenso emprego nas biografias escritas por Plutarco; e nelas temos diversos sentidos como: virtude, ambição, amor à glória, a lealdade, o temperamento, a acusação, a responsabilidade direta ou indireta para as causas das guerras.

Para finalizar, estamos de acordo com o que afirma Paul Pedech, o qual esclarece:

“O esforço para separar a causa verdadeira da causa aparente não tem por finalidade senão estabelecer as responsabilidades. A palavra αἰτία pertence à linguagem. A investigação de Tucídides não tem nenhum estilo jurídico; a palavra αἰτία pertence à linguagem dos tribunais, indica através dela uma forma inferior de causa histórica. Ela procura entender mais ao escalão superior da causalidade, como a dos conceitos históricos, sob a forma abstrata das condições dos acontecimentos históricos⁴¹”

As nossas pesquisas sobre a metodologia de Plutarco continuam e pretendemos trazer a lume novas considerações para muito breve.

.....
⁴⁰ Pedech, Paul, *La methode historique de polybe*, p. 57

⁴¹ Pedech, Paul, *La methode historique de polybe*, p. 58

Bibliografia

ARISTOTE — La Métaphysique.

Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

Plutarque – Les Vie parallèles

T. I - Thésée – Romulus Lycurgue – Numa.

Paris: Les Les Belles Lettres, 1993.

T. IV - Tomoléon – Paul Emile. Pélopidas – Marcellus.

Paris: Les Belles Lettres, 1964.

T. V – Aristide Caton – l'Ancien Philopoemen Flaminius.

Paris: Les Belles Lettres, 1969.

T. VI – Pyrrhos Marius Lysandre Sylla.

Paris: Les Belles lettres, 1971.

T. VII – Cimon Lucullus Nicias Crassus.

Paris: Les Belles Lettres, 1972.

T. VIII – Sertorius Eumène Agésilas Pompée.

Paris: Les Belles Lettres, 1973.

T. IX – Alexandre César.

Paris: Les Belles Lettres, 1975.

T. X – Phócion Caton le Jeune.

Paris: Les Belles Lettres, 1976.

T. XI – Agis et Cléomène — Les Gracques.

Paris: Les Belles Lettres, 1976.

T. XII – Démosthène — Cicéron.

Paris: Les Belles Lettres, 1976

T. XIII – Démetrios — Antoine.

Paris: Les Belles Lettres, 1978.

T. XV – Artaxerxès — Aratos Calba Othon.
Paris: Les Belles Lettres, 1979.

Frazier, Françoise – Histoire et moralles dans les Vies Parallèles de Plutarque; Paris: Les Belles Lettres, 1996.

Pedech, Paul – La Méthode historique de Polybe. Paris: Les Belles Lettres, 1964

Préaux, Claire – Le monde helénistique – la grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre a la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J. C.) 2 vol. Paris: Presses Universitaires de France, 1989 a 1992.

(Página deixada propositadamente em branco)

Hugo Francisco Bauzá

Universidade de Buenos Aires

HUMANISMO Y ACCIONES EN LAS VIDAS DE PLUTARCO

ABSTRACT

Las *Vidas* de Plutarco más que detenerse en las acciones, prestan atención a los caracteres de los personajes. Las acciones están puestas como soporte que justifica esos caracteres, del mismo modo que la historia funciona como mero telón de fondo de tales biografías. El propósito del autor es didáctico-moralizante; la mayor parte de las biografías son edificantes y aun las que pertenecen a seres abyectos sirven también de ejemplo de lo que no debe ser imitado.

I. Introducción

Las *Vidas* de Plutarco se presentan como un complemento a sus trabajos doctrinarios -es decir, sus *Moralia*- en los que aborda asuntos de diversa índole con preferencia en materia religiosa, filosófica y, en especial, ética.

La moral es el denominador común que enlaza toda la obra de este

biógrafo singular a quien el agudo juicio de Charles Lévêque definió como “médico de almas” o, en otros términos, como “confesor laico”.

Sus *Vidas* constituyen un friso o galería de retratos donde la finalidad apunta a delinear la estampa de un conjunto de personajes que, por sus acciones, carácter y educación, se muestran dignos de ser emulados; en ese sentido D. A. Russell puntualiza: “The centre of gravity of Plutarch’s philosophy lay in ethics. Physical science and theology subserved moral ends, as they usually do in Hellenistic thought”¹.

Por esa finalidad ética su obra gozó de reputación a lo largo de los siglos al punto de que Plutarco ha llegado a convertirse, con razón, en el “educador de Europa”, lema que ampara este encuentro.

En la antigüedad tanto griega como romana el biógrafo de Queronea fue consultado no sólo en lo que atañe a problemas de historia, de política y de filosofía, sino también, y muy especialmente, en cuestiones de índole moral. Empero, conviene puntualizar que no fue un filósofo, pues careció de un sistema, del mismo modo como tampoco fue un historiador, pues no puso en juego el rigor y sentido crítico necesarios; fue un biógrafo que deliberadamente, más que a las acciones, atendió al carácter de sus personajes. Con todo, sobrepasó el estrecho ámbito de la biografía, pues a partir de este género queda clara en su obra la idea de que los jefes políticos deben imitar un orden “divino” en la manera como se conduce el orbe, sin violencia, con cierta persuasión, por lo que vemos que Plutarco pasa del plano de la biografía al de la política y de éste, al de la teología.

Por lo demás, sin ser cristiano, el cristianismo lo miró con cierta complacencia debido a su concepto de *philantropía*² -rayano en la noción de amor al prójimo que preconiza esa doctrina-, su fidelidad al matrimonio, su idea de la providencia divina en la que despuntan ciertos ecos estoicos, su creencia en la inmortalidad del alma y, por sobre todo, su concepción de la divinidad.

El humanista e impresor Aldo Manuzio realizó, entre los años 1495 y 1515, las *editiones principes* de las obras de Aristóteles, Aristófanes, Tucídides, Sófocles, Heródoto, Jenofonte, Herodiano, Demóstenes y también de los *Moralia* de Plutarco.

Empero, será preciso aguardar hasta la segunda mitad del siglo

.....

¹ *Plutarch*, Londres, Duckworth, 1973, p. 69.

² Cf. H. Martin, *Am. Journ. Phil.*, 82, 1961, pp. 164-175. *Ad hoc*, véase cómo caracteriza a Foción: *prosenéstatos kai philantropótatos* (Foción, 5, 1); para la frecuencia con que utiliza esos términos cf. el *Lexicon Plutarcheum* de D. Wyttenbach, vols. I y II, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1962.

XVI para que las obras plutarquescas alcancen difusión entre los medios cultos. Su revival se dará cuando se las traduzca a las lenguas romances y, casi simultáneamente, al latín, en la pluma de Holzmann para las *Vidas* y de Crusenius para los *Moralia*.

De ese siglo contamos con las versiones de Jacques Amyot al francés -en 1559, de las *Vidas* y en 1572, de los *Moralia*- en la que Montaigne leyó al biógrafo con admiración; sobre la base de esa traducción, Thomas North, en 1579, las virtió al inglés donde las leyó Shakespeare con notorio aprovechamiento, según se desprende de los dramas que corresponden al período romano -i. e., *Coriolano*, *Julio César* o *Antonio y Cleopatra*-.

Por lo demás, los autores neoclásicos reverenciaron también a Plutarco porque hallaron en sus textos a los héroes más representativos de la historia greco-romana a los que recrearon en sus obras. Diderot, Montesquieu, los restantes enciclopedistas franceses e, incluso, J. J. Rousseau no pudieron sustraerse a su lectura. Su influjo llegó hasta Napoleón que tuvo las *Vidas* de Plutarco como libro de cabecera, antes lo habían sido de Federico el Grande.

Hasta la revolución francesa la influencia del moralista fue decisiva; los cuadros de David hablan de la popularidad de las *Vidas* plutarqueanas en época de la revolución francesa; esa circunstancia también se la aprecia con claridad cuando los republicanos tomaron como adalid el republicanismo de alguno de sus héroes y lo erigieron como estandarte de una causa. Esta influencia, empero, menguó en el siglo pasado ante el avance de la corriente histórica prusiana preconizada por Leopold von Ranke y Johan Gustav Droysen.

II. Las *Vidas*

1. Introducción

Las *Vidas* de Plutarco si bien se inscriben en un género literario preexistente -la biografía, una especie ambigua a mitad de camino entre la historia y la ficción novelesca- le imprimen un sesgo original en el que se privilegia cierto sentido dramático con el propósito de acentuar una intención didáctico-moralizante. Así ocurre, por ejemplo, cuando describe los sucesos siracusanos en los que sitúa la vida de Dión -*Dión*, 14-, a los que adorna con perfiles agónicos que les dan realce. En ese

sentido intercala anécdotas, sueños, discursos en estilo directo que otorgan al relato carácter teatral. Plutarco es hábil a la hora de escoger determinadas circunstancias de la vida de sus biografiados con el propósito de dramatizar sus narraciones. Esa circunstancia responde no sólo a los fines moralizantes de sus *Vidas*, sino también -y muy especialmente- en obediencia a una de las grandes corrientes literarias de su época: la retórica. Plutarco, fiel a los principios de esa disciplina y al carácter moralizante que orienta sus biografías, atiende a los conceptos de *meléte* 'cuidado' y de *epideitikós* 'contención'. Por lo demás, del mismo modo que Apuleyo en sus *Metamorfosis* alteró los relatos míticos acorde con determinados propósitos, también Plutarco hizo un "distinctive use of historical material. Biography, in his conception, is not merely the vehicle of historical truth. His *Lives* are moral lessons. They have an affective purpose: history can be used to inspire as well as to record"³.

Con antelación a Plutarco la historiografía griega⁴ recuerda, entre otros ejemplos memorables, el Agesilao de *Jenofonte*, el *Evágoras* de Isócrates, las diversas narraciones apologéticas sobre la figura de Sócrates y, en el caso de la latina, las *Vidas* de Cornelio Nepote y, entre otros trabajos, el *Agrícola* de Tácito.

En sus *Vidas* Plutarco aborda literariamente a casi medio centenar de personajes significativos de la historia greco-romana de los que destaca algunos aspectos con el propósito de enfatizar determinadas acciones, conductas o caracteres. En ese sentido su arte es semejante a la del retratista "que busca lo característico y personal para ofrecer una semblanza del retratado, semblanza no sólo histórica, sino también moral"⁵.

Frente a la ciencia histórica que pretende una visión descarnada y objetiva del acontecer, la biografía, en cambio, atiende a seres individuales de los que privilegia los detalles más nimios, las acciones más insignificantes, los hechos aparentemente intrascendentes, las miradas, los puntos de vista que son los que, en suma, proponen una lectura vívida y, por tanto, humanizada de la historia. La biografía se desentiende de la pretendida visión panóptica de la realidad, del análisis de fuentes y de otras preocupaciones de la historia, para detenerse en el hombre que, en suma, es el verdadero hacedor de la historia. Y de éstos la

³ B. P. Reardon, *The Form of Greek Romance*, Princeton Univ. Press, 1991, pp. 95-96.

⁴ Un amplio catálogo nos proporciona A. Momigliano en *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, versión española, México, 1986.

⁵ C. García Gual, "Introducción" a *Vidas paralelas*, Madrid, EDAF, 1994, p. 16.

biografía plutarquesca pretende rescatar no a seres anónimos, sino a hombres con un destino singular de cuyas acciones pueda extraerse algún provecho. Idéntico espíritu se percibe en sus obras morales, en una de ellas -*Quomodo adolescens poëtas audire debeat*- refiere: “Hay que acostumbrar a los jóvenes a gozar de las lecturas y de las audiciones con moderación, y a perseguir en ellos lo útil y lo saludable” (14f). En el mismo tratado, fiel a ese principio horaciano, refiere que los jóvenes deben ser orientados, vigilados y colocados frente a un razonamiento justo, “para que el placer no los arrastre hacia el mal” (15d). Siguiendo el epicureísmo moderado que sustenta Lucrecio -véase especialm. IV 1-25-, explica que la poesía no está reñida con la filosofía, siempre que aquélla sea una incitación para el cultivo de ésta, pero en todo caso la meta última es la utilidad que conlleve el logro de la *tranquillitas animi* (ibid., 16a).

En los *corsi e ricorsi* de la historia, frente a la grandeza griega, entonces ya pasada, Plutarco admiraba la romana y en sus *Vidas*, a través del retrato de varones insignes, rinde homenaje a ambas naciones. De igual modo, fiel a ese ideario, su actuar político, prudente y mesurado, en momentos en que Grecia se hallaba bajo el poderío romano, siempre abogó por la moderación, por la tolerancia o, para usar un término del helenismo, por la búsqueda de la *sophrosýne*. En ese aspecto Plutarco optó por un sentido pragmático al tener en cuenta que el estado romano era el vencedor y Grecia la vencida. Ante esa circunstancia que considera irreversible, sin caer en un servilismo genuflexo, aconseja a las aristocracias de las diversas *póleis* que adopten posturas que no irriten al vencedor mediante las cuales puedan alcanzarse algunos logros. Y en efecto, gracias a ese pragmatismo “constructivo”, Plutarco obtuvo muchos beneficios para su pequeña patria -Queronea-, así como también la reparación del templo de Apolo, en Delfos, y diversas donaciones para el culto de la citada deidad con cuyo sacerdocio el biógrafo fue honrado en los últimos años (*Mor.*, 700e).

2. Lo romano en las *Vidas*

Las ideas de Polibio y Posidonio le permitieron adoptar una actitud de equilibrio ante el mundo de sus días en que Grecia, aunque incólume, se hallaba sojuzgada por el poderío romano. Debían de resonar en sus oídos los ecos de una *Epístola* horaciana -*Graecia capta ferum uictorem cepit et artes / intulit agresti Latio* (II 1, 156-157)- de los

que Plutarco intenta sacar provecho; así, por ejemplo, exalta el caso de Paulo Emilio, vencedor en la batalla de Pidna, quien se le ofrece como el tipo del viejo romano penetrado del espíritu nuevo. En 3, 6-7 nos habla del general como de un militar severo y preocupado por educar a sus soldados; en ese sentido valora en él su *paideía* al extremo de compararlo con un sacerdote que inicia en los misterios. Paulo Emilio, por lo demás, presenta, a los ojos de Plutarco, virtudes que el biógrafo resume en coraje, justicia y lealtad (2, 5-6).

Durante sus estadías en Roma, Plutarco logró en torno de sí importante audiencia entre la que se cuenta la del estoico Aruleno Rústico o la de Q. Sosio Seneción, este último habría servido como mediador ante Trajano para que Plutarco recibiera el derecho de portar los *ornamenta consularia* y, con ello, determinados favores. También por mediación de importantes aristócratas romanos, nuestro biógrafo logró que el emperador Adriano continuara la política de su predecesor y el nombre de Plutarco se engrandeció con su cargo de *epimeletés* de la anficiónía délfica (674e) y, por su mediación, se logró que el *imperator* favoreciera al santuario de Delfos; la *Crónica* de Eusebio nos informa que el emperador Adriano incluso lo nombró procurador de Grecia.

Su visión admirativa de lo romano procede no sólo de lo que vieron sus ojos en el Palatino -sobre idéntica admiración nos habla Virgilio en una de sus *Bucólicas* (I 20-25)-, de los favores de que gozó por parte de la aristocracia que embelesada asistía a sus lecciones, sino, muy especialmente, de su lectura de Polibio, un ferviente admirador de Roma, para quien la hegemonía de ese pueblo surge como producto de un afán constructivo y, por sobre todo, del equilibrio de la constitución romana. En ello Plutarco coincide con Polibio en que la historia debe ser universal y pragmática, fundada sobre una vasta experiencia política y militar e iluminada por la sabiduría de una determinada elite. Conviene tener presente que en uno de sus tratados -*La gloria de los atenienses*- plantea que Atenas llegó a encumbrarse no tanto por sus artes y sus letras, cuanto por su celo militar.

3. Las *Vidas* y la tradición historiográfica

Al igual que Polibio, amén de causas inmediatas, ve en el *déroulement* de la historia la presencia de otras mediatas tales como el peso de las instituciones, la fuerza de la religión, el rol del poderío económico, el papel decisivo que procede de la personalidad de sus conductores e

incluso, la presencia de un imponderable: la *Týche*. En ese sentido, al comparar las *Vidas* de *Timoleón* y la de *Paulo Emilio*, en 1 *in fine* se lee: “varones que no sólo se parecieron en sus inclinaciones, sino también en haberles sido próspera la fortuna, dando motivo a que se dude si tuvo más parte en sus triunfos la buena suerte que la prudencia”⁶. En la *Vida de Timoleón* que, si vale el anacronismo, es una suerte de hagiografía, este personaje aparece siempre como un hombre amparado por los dioses, “un ser sagrado enviado como vengador a Sicilia por la divinidad” (16, 12). Lo que caracteriza su empresa es su *eutychia* ‘una suerte extraordinaria’, a la vez que Plutarco alaba *tês týches tèn eumechanían* ‘la habilidad de inventiva del espíritu’ al valerse de un hombre sobresaliente que es protegido por su genio, una suerte de ángel guardián⁷, que opera sobre los seres amados por los dioses (*theophileís*). Bajo esa lente son vistas su toma de Siracusa con muy pocos soldados o la huida de los cartagineses, circunstancias que, en la óptica tanto de Plutarco como del imaginario antiguo, parecen resistirse a una explicación racional; resta referir que en la visión de Timoleón opera la *uirtus* favorecida por la Fortuna (36, 4).

También para sus *Vidas* atendió a Jenofonte, especialmente a su *Anábasis*. Así, en el libro II, cuando el historiador, al trazar el perfil de los generales griegos que acompañaron a Ciro, concentra su atención en los caracteres de sus personajes, dado que sus acciones ya son conocidas por los lectores.

Comparte con su contemporáneo Tácito, unos diez años menor, la idea de construir una obra moral que salve las virtudes del olvido y, consecuentemente, estigmatice los vicios (son harto estrechos los lazos que los vinculan: su visión del hombre y la historia, la postura moralizante y la idea de que la historia *es magistra uitae*). Tácito había planteado esos propósitos de manera ostensible en la *Vida de Agrícola*, en la que, al hacer la apología de su suegro, toma partido contra el emperador. Comparte también con el autor de los *Annales* el ser un excelente retratista de almas complejas, el hecho de que en él la historia deja de ser una mera crónica para convertirse en un genuino documento psicológico, pero difiere de Tácito en la medida en que éste, fiel al dictado de Tucídides, nos brinda una filosofía pesimista de la historia y

.....
⁶ Cito por la cuidada versión de A. Ranz Romanillos (Plutarco, *Vidas Paralelas*, Madrid, EDAF, 1982, p. 317).

⁷ *Ad hoc*, R. Schilling, “Genius et Ange”, en *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, Klincksieck, 1979, donde explica: “le Genius joue incontestablement un rôle tutélaire” (p. 430).

Plutarco, en cambio, cree que el hombre, mediante un acrecentamiento de sus virtudes, puede alcanzar la *areté*.

4. Las *Vidas* y la moral

Si bien -como he puntualizado- no fue un filósofo en el sentido de que no ideó un sistema rigurosamente objetivo, Plutarco, sin apartarse del platonismo⁸ que es una suerte de ideario que orienta sus pensamientos y fiel a un pragmatismo humanista, supo acercarse a otras doctrinas: estoica en cuanto a su concepción del *sophós* y a la idea de la *sympáttheia tôn hólon* y su concepción de la unidad del cosmos, epicúrea en lo que concierne a la búsqueda de la *eudaimonía*, peripatética en lo que atañe a los caracteres... De ese modo, en lo personal, parece que el biógrafo alcanzó una vejez serena cuando la muerte lo sorprendió a una edad casi octogenaria -situable entre los años 120 y 125-, respetado y querido por todos⁹ y fiel a los principios de una moral encomiable y de un ideal de vida que, siglos más tarde, veremos reflejados en una composición celebrísima del siglo XVI -“*Le bonheur de ce monde*”- supuestamente atribuida al impresor Christophe Plantin.

Tanto del relato de sus *Vidas*, cuanto de los textos de moral y de costumbres englobados bajo el título de *Moralia*, deducimos que Plutarco no es un moralista que proclame normas o enseñanzas de vida, sino simplemente -y lo que es un mérito mayúsculo- un estudioso de la moral. En ese orden exalta las cuatro virtudes tradicionalmente elogiadas por los atenienses -justicia, coraje, sabiduría y honestidad-, merced a las cuales aprecia que las *póleis* griegas se elevan por sobre los bárbaros, a los que considera incapacitados en el dominio de sus impulsos. Frente al victorioso mundo romano propone la moderación sustentada por el helenismo como el único camino viable para resolver los conflictos de su época.

En ese sentido los títulos de un conjunto de textos de sus *Moralia*, que A. Pérez Jiménez¹⁰ ha enlazado bajo el rótulo de *Tratados ético-filosóficos*, nos orientan respecto del tono didáctico-moralizante de sus

.....

⁸ Remito a R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Chicago, 1916, espec. pp. 107-153.

⁹ Artemidoro (*Onirocrítica*, IV 72) refiere que a Plutarco, después de haber tenido un sueño en el que ascendía a los cielos guiado por Hermes, los ciudadanos de Delfos y Queronea se reunieron para celebrar su memoria, y los anfictiones le erigieron un monumento en su honor; cuenta también que la familia del moralista siguió residiendo en Queronea por varias generaciones.

¹⁰ “Introducción” a Plutarco, *Vidas paralelas*, Madrid, vol. I, pp. 55-65.

páginas. Ellos son: *Acerca de si se puede enseñar la virtud*, *Que debe dominarse la ira*, *De la serenidad del ánimo* o, de entre los *Tratados de política*, aquellos que atañen a lo que *El filósofo debe aconsejar a los príncipes* o bien los *Preceptos para gobernar el Estado*.

Las *Vidas* son una obra de madurez; tal como han llegado hasta nosotros, estas biografías están ordenadas por parejas en la mayor parte de los casos, donde el enlace se hace más notorio porque detrás de casi todas ellas el autor -movido por el afán didáctico que caracteriza su obra- ha añadido una *synkrisis* 'semejanza o comparación'¹¹ donde acentúa los rasgos que pretende destacar de sus biografiados; tal, por ejemplo, lo que se aprecia en la de las *Vidas de Pericles y Fabio Máximo* cuando subraya que éstos "han dejado señalados ejemplos de virtud en la parte militar y en la política". De las virtudes que Plutarco destaca existen dos en las que pone mayor énfasis: la *praótes* 'dulzura'¹² y la *hygrótes* 'humildad' respecto de las relaciones humanas (cf. *Cimón*, 6, 2; 16, 3), virtudes que -según Plutarco- distinguen al griego y al romano helenizado, del bárbaro.

Por lo demás, conviene acentuar el hecho de que Plutarco habla de sus *Vidas* como de una sola obra, tal como declara en el comienzo de la de *Paulo Emilio*¹³ y la circunstancia específica de que el *corpus* fue dedicado a Q. Sosio Seneción, cónsul en el 107; con todo, eso no significa que no haya dado a conocer algunas con antelación, tal como parece que sucedió con las de Sila, Cimón y Lúculo que habrían sido recitadas en Queronea, pues en ellas hay manifiestas alusiones a oyentes locales.

5. El paralelismo de los personajes

El paralelismo de los personajes biografiados -un griego y un romano- obedece a que el autor ha encontrado similitudes tanto de cuna, temperamento y acciones, cuanto de destino (cf. *Teseo*, 2); así, por ejemplo, enfrenta a Teseo con Rómulo, a Solón con Publícola, a Alejandro con Julio César o, entre otros casos sensiblemente notorios, a Demóstenes con Cicerón. A veces el rasgo que le permite enlazar dos

¹¹ H. Erbse, "Die Bedeutung der *Synkrisis* in den Parallelbiographien Plutarchs", *Hermes*, 84, 1956, pp. 384-424.

¹² Cf. H. Martin (jr.), "The Concept of *Praotes* in Plutarch's Lives", *Gr. Rom. and Byz. Studies*, 3, 1960, 65-73, donde explica los diferentes niveles de *praótes* que el estudioso ejemplifica a partir de la figura de Coriolano.

¹³ *Ad hoc* remito a J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leyden, 1916.

Vidas es sólo externo tal como sucede, por ejemplo, con el binomio Lisandro-Sila, fundado en el hecho de que los dos tomaron Atenas o el de Agesilao y Pompeyo en tanto que ambos alcanzaron la muerte en Egipto. De este último destaca que no quiere referir las grandes acciones, “sino aquellas que mejor muestran su carácter” (8, 7) poniendo de relieve su orgullo.

Pompeyo el grande, a los ojos de Plutarco, es dominado por la *hýbris* a la que, necesariamente, sucederá el castigo de *Némesis*, es decir, ‘la indignación que produce la injusticia’, lo que se verá en su derrota en Farsalia donde el biógrafo subraya el estado de depresión en que cae un héroe que se creía invencible. Según Plutarco ese estado parece provocado por un dios, al igual que el que afecta a Ajax en la *Ilíada* (72, 1-3). Sobre esta figura Plutarco insiste en su orgullo desmesurado (57, 5) y en la *philodoxía* ‘amor de gloria’ (67, 7) que parecen regir todos sus actos, hasta conducirlo a un final trágico.

En otros casos la asociación de personajes es ingeniosa según se aprecia en los ejemplos en que conecta a reyes revolucionarios de Esparta con los Graco.

La tendencia a colocar en pareja a griegos y romanos es propia de la política de Trajano, mas Polibio parece haber sido su modelo predilecto; este historiador se encontraba en una encrucijada histórica que en el campo de las ideas se libraba entre el fortalecimiento del conservadurismo romano y la progresiva incorporación del helenismo¹⁴. Al igual que Polibio también Plutarco es un griego situado ante el inexcusable destino del poderío romano. De aquél habría extraído la idea implícita en sus *Historias* (I, 1) respecto de la concepción de esta ciencia como *magistra uitae*, concepto más tarde ampliado por Cicerón en *De Orat.* 2, 9, 36 cuando el orador proclama: “*Historia...testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis*”. La huella de Polibio parece que se apreciaba claramente en la dupla *Escipión-Epaminondas* que, desgraciadamente, no ha llegado hasta nosotros. Es debido a su influencia como Plutarco pudo haber concebido al dilecto amigo de Polibio como el más insigne representante de los romanos, del mismo modo que su origen beocio es el que justificaría que otorgara la palma del helenismo a Epaminondas, quien -parece- era el modelo ideal de héroe.

.....
¹⁴ Cf. P. Grimal, *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, París, Aubier, 1975, pp.265-266.

En el ordenamiento de las *Vidas* prima un criterio cronológico pero éste no coincide con la secuencia de composición¹⁵. Se trata de biografías entendidas en el sentido peripatético para lo cual lo relevante es *la esencia del hombre y no su actividad*, con todo, Plutarco no escatima referir acciones que acentúan un determinado comportamiento pero, en todos los casos, conviene insistir en que la mirada del moralista privilegia el carácter y no los hechos de sus biografiados.

6. Móviles y propósitos

En el “Prólogo” a *Paulo Emilio* declara sus móviles y propósitos: “Cuando me dediqué en un principio a escribir por este método las *Vidas*, tuve en consideración a otros; pero en la prosecución y continuación he mirado también a mí mismo, procurando con la Historia, como con un espejo, adornar y asemejar mi vida a las virtudes de aquellos varones, pues lo pasado se parece más que a ninguna otra cosa a la coexistencia en un tiempo y en un lugar; cuando recibiendo y tomando de la historia de cada uno de ellos separadamente, como si vinieran de una peregrinación, vamos considerando ‘cuáles y cuán grandes eran’¹⁶; haciendo examen para nuestro provecho de las más principales y señaladas acciones. Y a fe mía, ‘¿dónde encontrar motivo de más dulces alegrías?’¹⁷, ¿qué medio más poderoso que éste podemos elegir para la reforma de las costumbres?” Ese afán de que la evocación de las nobles acciones pueda promover a emularlas se ve claramente expresado cuando en la misma vida de *Paulo Emilio*, 1, añade:

“(…) nosotros, con ocuparnos en la Historia y acostumbrarnos a esta clase de escritura, teniendo siempre presentes en nuestros ánimos los monumentos que nos dejaron los varones más virtuosos y aprobados, nos proveemos de medios con que deshacer y borrar lo malo y vicioso que de la necesaria comunicación de los hombres puede pegársenos, convirtiendo nuestra mente tranquila y sosegada a los ejemplos más virtuosos”. En ese sentido, en la *Vida de Lúculo*, tras explicar que en dos oportunidades éste salvó a Queronea -la pequeña *pólis* plutarquesca-, refiere que esas acciones lo llevaron a pintar su retrato moral, que vale infinitamente más que cualquier pintura o estatua.

.....
¹⁵ El orden “tentativo” fue establecido por C. T. Michaelis en *De ordine Vitarum Parallelarum Plutarchi*.

¹⁶ *Ilíada*, XXIV 630.

¹⁷ Verso de una perdida tragedia de Sófocles.

En la mayor parte de los casos precede a las biografías un prólogo de carácter reflexivo donde destaca los aspectos que pondrá de relieve de sus biografiados -cf. *Pericles*, 1-, narra luego la vida de sus personajes desde su infancia hasta su muerte. Desde el punto de vista de la *Gestalt* compositiva, puede hablarse de una estructura base en la constitución de la mayor parte de las *Vidas* en las que se distinguen secciones claramente delimitables: *diégema*, *koinòs tópos*, *ethonomía*, *mýthos*, *meléte*, *syncrísis*...¹⁸

Tal como subraya en *Alejandro*, 1, su propósito está centrado en acentuar las acciones de cada uno de sus héroes -propósito tendente a evocar sus caracteres-, siendo el momento histórico al que alude un mero telón de fondo que sirve de marco a las biografías. Su interés está en la descripción del temple, del carácter, de las acciones, de la manera cómo sus héroes se enfrentan a diversas circunstancias de la historia, cómo arrostran un destino muchas veces infausto -por ejemplo, el abandono o extravío del que es víctima Rómulo a poco de su nacimiento y cómo logra sobrevivir tras condiciones adversas, cf. *Rómulo*, 2- y cómo se erigen en vencedores dignos de ser emulados; en ese sentido la acción del héroe se presenta como *aliquid historia dignum* ‘un hecho digno de ser evocado’ según puntualiza Cicerón (Att., 2, 8, 1). De igual modo recuerda el caso de Foción a quien llama *chrestós* (10, 4), término que los latinos tradujeron por *bonus* (cf. C. Nepote, *Phocion*, I 1).

Foción, aunque rudo y algo grosero, escondía en su interior tres virtudes clave para Plutarco: justicia, bondad y humanidad (10, 5-9) y, para ponerlas en evidencia, recuerda una anécdota que muestra su grandeza: “tras el asesinato de Filipo, en tanto que Demóstenes manifestaba públicamente su alegría, Foción da prueba de grandeza y dignidad pues impulsa a los atenienses a ofrecer sacrificios en acción de gracias” (16, 8).

Refiere también que, tras la victoria de Antípatro en la Tesalia, los atenienses sólo habían confiado en Foción para que fuera a verlo en calidad de embajador mas -según Diodoro (18, 18)-, no habría ido Foción solo, sino varias personas con lo que vemos que Plutarco, en ciertas ocasiones, altera los acontecimientos históricos con el propósito de destacar determinados rasgos morales de sus biografiados, como sucede en este caso¹⁹. El ilustre ateniense, a sus ojos, se presenta como un ejemplo cabal de *megalopsychía* (36, 1).

¹⁸ Destacado por M. García Valdés, “Análisis formal de la biografía en Plutarco”, en *ATHLON satúra grammatica in honorem F. R. Adrados*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1987, pp. 324-334.

¹⁹ Destacado por R. Flacelière y É. Chambry en la “Notice” a la “Vie de Phocion”, en Plutarque,

Algo análogo sucede con Catón de Utica de quien recuerda que el pueblo apreciaba su *philantropía kai metriótetos*. Catón es modelo de dulzura y de grandeza de alma. En 14, 3 le atribuye: *praóteta kai megalopsychían*, virtudes que -como he referido- Plutarco admiraba en primer lugar. Sobre este personaje va aún más allá en su juicio cuando lo ve como “un hombre entusiasmado por la virtud y que lucha por el bien y la justicia” (1, 25, 5) otorgando al término *entusiasmo* la nota platónica de alguien poseído por una *theía moîra*.

El gusto por explicar el carácter tiene en Plutarco su deuda con los peripatéticos; no sólo se percibe la huella de Teofrasto, cuyos *Caracteres* son un registro de variados tipos humanos, sino también en su preferencia por la comedia nueva, con lo que se explica el por qué de su gusto por Menandro y su desprecio de Aristófanes; abiertamente critica las inmoralidades y falta de verosimilitud de éste, en contraposición a la exaltación de la moral sustentada por aquél²⁰.

Plutarco sopesa con mesurado equilibrio fuentes históricas, míticas, literarias y otras procedentes de la tradición oral, de las que escoge determinados elementos con el solo propósito de acentuar los valores éticos que desea poner de relieve. Sus personajes se nos imponen como triunfadores en la medida en que por sus acciones han alcanzado el plano de la heroicidad y la han logrado -en la mayor parte de los casos- sólo por la cuna, amistades o entorno familiar, sino porque han sabido aprovechar el *kairós* ‘la ocasión’ y gracias a ese hecho, adscribirse a una suerte de eternidad, que es la que perpetúa la memoria.

7. Los *exempla*

Sus biografiados son seres que sobresalen ya por un comportamiento heroico, ya por el ejercicio de la filantropía; tal lo que, por ejemplo, declara en la *sýnkrisis* en la que compara las figuras de Timoleón y Paulo Emilio: “Fueron uno y otro íntegros y justos en el manejo de los negocios; pero Emilio parece como que naturalmente se formó de esta manera en virtud de las leyes patrias, mientras que Timoleón lo debió todo a sí mismo” (*Sýnkrisis*, 2). La excelencia de sus héroes se pone de manifiesto tanto en su acceso al poder, cuanto en su decadencia o muerte pues ni aun en esas circunstancias críticas estos per-

.....
Vies, vol. X, París, “Les Belles Lettres”, 1976, p. 6.

²⁰ Cf. su *Compendium comparationis Aristophani et Menandri*.

sonajes pierden la *areté* que los caracteriza, ejemplo de ellos son los finales trágicos de Julio César, Cicerón o Marco Antonio, por citar tres de los casos más patéticos.

En todos los ejemplos lo más significativo es que Plutarco nos ofrece de sus héroes más lo que tienen de humano, que lo que para el imaginario antiguo hayan podido tener de sobrenatural o divino; ellos, como nosotros, son *epheméroi* y es precisamente esa condición de mortales la que hace que los sintamos cerca y que miremos con atención todas y cada una de sus acciones, pues éstas pueden también ser las nuestras. En ese sentido sus *Vidas* se transforman en un espejo donde están reflejadas virtualmente todas las posibilidades ínsitas en nuestra condición de humanos.

Un hecho digno de destacarse de sus biografiados es que éstos siempre se definen, más que por la descripción de su temperamento o educación, por su actuar: es a través de sus acciones como se pone de manifiesto el temple de su naturaleza que es lo que, en suma, Plutarco acentúa en sus biografías. Ello justifica las numerosas gestas, anécdotas y circunstancias muchas veces menores que describe con incomparable minucia para poner de relieve determinados aspectos de sus personajes: cómo actuó de una manera y no de otra, qué elementos tuvo en cuenta antes de la elección, en qué medida midió las fuerzas del enemigo antes de la contienda, de qué modo puso de manifiesto su *areté*.

8. A modo de conclusión

Es por el propósito moral y edificante que he señalado que la mayor parte de los personajes biografiados son seres dignos de ser emulados y, aunque sorprenda, el hecho de que en forma aparentemente inusitada Plutarco narre, por ejemplo, la vida de un hombre crudelísimo como lo fue el rey persa Artajerjes; esa circunstancia se clarifica en el final del relato *-Artajerjes, 30-* cuando dice que “contribuyó no poco a que tuviera opinión de benigno y morigerado su hijo Oco, que sobrepujó a todos en fiereza y crueldad”. Un espíritu semejante alienta en la inclusión de las *Vidas de Demetrio Poliorcetes y Antonio*, el Triúnviro, personajes más famosos que recomendables, pues aun de lo negativo puede extraerse alguna enseñanza. Al respecto acota: “Las más perfectas de todas las artes, a saber, la templanza, la justicia y la prudencia, no solamente juzgan de lo honesto, de lo justo y de lo útil, sino también de lo perjudicial, de lo torpe y de lo injusto” (*Demetrio, 1*), para añadir

luego -siguiendo a Platón-, “que los caracteres extraordinarios así llevan los grandes vicios como las grandes virtudes” (*Demetrio*, 1).

Al igual que en sus *Vidas*, en uno de sus tratados de carácter moralizante -*La educación de la juventud*-, obra capital para el humanismo renacentista, Plutarco, fiel a la trinidad pedagógica de los sofistas, habla de tres factores clave para la educación: naturaleza, enseñanza y hábito y los compara con el mundo de la agricultura -un *cultus telluris* que sirve de modelo al *cultus animae*, tal como había explicado Virgilio en sus *Geórgicas*-, de ese modo señala: para el cultivo, la necesidad de una buena tierra (*natura*), un campesino competente (educador) y una buena simiente (doctrina), lo que implica una suerte de potenciación de la *phýsis* o, en el caso de los seres humanos, un sobrepasar la instancia de la *natura* a través del acto de la educación.

En el sentido de modelar un carácter W. Jaeger²¹ explica que Plutarco echó mano de tesis filosóficas de variada procedencia, las que enlazó acorde con sus necesidades doctrinales; así, por ejemplo, la idea ‘de plasticidad’ -*eúplaston*- del alma -en la que despuntan ecos sofísticos- acaso procedería de Platón (Rep. 337b), a la que conecta con la noción de que el arte compensa las deficiencias de la naturaleza, concepción que parece proceder de una parte perdida del *Protréptico* de Aristóteles, según la reconstrucción del neoplatónico Jámblico.

Si bien cada uno de los dípticos constituidos por la pareja de biografiados parece formar una unidad independiente existen, con todo, lazos que permiten religar las diferentes *Vidas* e integrarlas en un todo; aún más, en una mirada más abarcadora, las *Vidas* se enlazan también con los *Moralia* en la medida en que ambas obras pretenden un mejoramiento del hombre y de la sociedad.

En ese sentido una de las *Vidas* más sugestivas y en la que Plutarco se detiene con mayor atención es la de *Licurgo*. La misma está fundada en un saber que el biógrafo parece haber colectado de diversas fuentes, por lo que su relato ofrece muchos perfiles. A través de la *Vida de Licurgo* se aprecia una de sus preocupaciones capitales: la *paideía tês psychês* ‘la educación del espíritu’.

En ese aspecto Plutarco deja transparentar una vez más su inclinación hacia el ideario platónico. Siguiendo al filósofo, la pregunta que parece formularse es: *¿cómo superar el individualismo y formar hombres de acuerdo con normas obligatorias en favor de la comunidad?*

.....
²¹ *Paideia*, versión española de J. Xirau y W. Roces, México, FCE, 1962, p. 286.

Las leyes de Licurgo y el ejemplo del estado espartano parecen darle una respuesta: el rigor y la autoridad impresos en la antigua *rhétra* dan la sensación de ser una solución a ese interrogante, y este problema planteado en *Licurgo* aparece también sugerido, aunque a veces de manera no muy ostensible, en otras de sus *Vidas*.

Cuando el biógrafo evoca, en la *Vida de Licurgo*, el esfuerzo del antiguo legislador por educar al pueblo con las normas tradicionales de Esparta -las que había celebrado Tirteo en su famosa elegía "*Eunomía*"-, la sensación que brota del relato es que Plutarco las considera válidas no sólo para los lacedemonios, sino también para toda la Hélade.

Tanto en sus *Moralia* como en sus *Vidas* no cultivó el arte por el arte, sino que escribió para el mejoramiento y la felicidad humanas. En ese sentido las acciones que evoca tienen una finalidad edificante. Por lo demás, en sus *Vidas* no distorsiona los datos generales que le provee la historia -sí, en cambio, algunos hechos aislados-, sino que los selecciona acorde con el propósito didáctico-moralizante que he señalado, por eso no se preocupa por la exactitud, sino por lo verosímil.

Plutarco es consciente de la dificultad de querer alcanzar "la perfecta virtud" preconizada por los estoicos -y a veces hasta parece burlarse de la misma pues la considera una utopía- y es consciente también de los reveses de la Fortuna; frente a las grandes gestas, parece inclinarse, antes bien, por el amor a la pequeña patria, por un humanismo moderado fundado en la *sophrosýne*, en la *phrónesis* y en la *díke*; tal lo que parece desprenderse de las acciones de los héroes que describe en sus *Vidas*.

Jacyntho Lins Brandão

Universidade Federal de Minas Gerais

A FORMAÇÃO DO LEITOR EM PLUTARCO
(POESIA, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO EM *DE AUDIENDIS POETIS*)

Pelo menos desde que, na *Teogonia*, as Musas declararam a Hesíodo:

Sabemos dizer muitas mentiras (ψεύδεα πολλὰ) semelhantes
a coisas autênticas,

Sabemos também, quando queremos, proferir verdades (ἀληθέα),¹

inaugurou-se na Grécia uma longa cadeia de reflexões sobre o estatuto do poeta, o sentido da poesia e a finalidade dos poemas. Interferem nesse debate, em épocas e circunstâncias diferentes, tanto os próprios poetas (como Sólon² e Píndaro³), quanto historiadores (como Tucídides⁴) e filósofos (dentre outros, Xenófanes⁵, Heráclito⁶, Demócrito⁷ e,

.....
¹ *Teog.* 27-28.

² Fr. 21 Diehl: “muito mentem os aedos”.

³ Remeto para meu trabalho, “O poeta na casa do rei”, *Classica*, 1 (1988) p. 35-54

⁴ Cf. I, IX, 3 (“... Homero, se é que para alguém o seu testemunho é suficiente.”); X, 3 (a propósito da expedição dos gregos contra Tróia: “caso se deva aqui também dar alguém crédito à poesia de Homero que, sendo poeta, naturalmente a embelezou para engrandecê-la, embora mesmo assim ela pareça mais pobre.”); também XXI (“... não erraria quem... não desse crédito maior nem ao que fizeram os poetas adornando seus hinos com o intuito de engrandecê-los...”).

acima de todos, Platão e Aristóteles). Sem entrar em detalhes desse longuíssimo percurso reflexivo, apenas gostaria de chamar a atenção para o fato de que a crítica e a teorização da literatura, na Grécia, em geral aborda a questão sob três perspectivas, buscando respostas para os três problemas a que aludi acima: a perspectiva da inspiração (que procura dar conta das dificuldades que impõe o estatuto especial do poeta); a perspectiva da composição (relativa ao sentido da poesia); e a perspectiva da recepção (voltada para os fins a que se destinam os poemas). Manifestando-se um pouco por toda parte, essas três vertentes integram o rol das declarações dos próprios poetas sobre o que fazem, bastando recordar-se, por exemplo, as belas metáforas de Píndaro sobre o poema, sobre a inspiração que a Musa lhe provê e sobre a função encomiástica e profética que julga ter.⁸ Entretanto, é nas obras dos filósofos, sobretudo nas de Platão e Aristóteles, que se deixa o campo de declarações esparsas pela elaboração de uma reflexão sistemática, criando-se assim autênticas “teorias da literatura”, a partir das quais se estabelecem padrões para julgar os poetas, a poesia e seus efeitos.

Sem perder de vista este contexto amplo, minha intenção aqui reduz-se a verificar como se manifestam, no “tratado” de Plutarco conhecido pelo título comum de *Como se devem ler os poetas*, as citadas vertentes de abordagem sobre os poetas, a poesia e sua recepção. Antes de tudo, é preciso observar alguns detalhes.

Em primeiro lugar, o nome exato da obra, transmitido pelos manuscritos, é *Como o jovem deve ouvir os poemas* (πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν) ou *Sobre como o jovem deve ouvir os poemas* (περὶ πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν), o que define o enquadramento do texto, a saber: interessa sobretudo a recepção, embora se tenha uma intenção preceptiva ou normativa, como a existente em outros tratados que transmitem preceitos sobre a composição (por exemplo: *Como se deve escrever a história* – πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν – de Luciano).

⁵ Fr. DK 11: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,/ tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,/ roubo, adultério e fraude mútua”. (Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, in: José Cavalcante de Souza (org.), *Os pré-socráticos*, São Paulo, Abril, 1973)

⁶ Cf. fr. DK 57: “Mestre da maioria é Hesíodo; pois este reconhecem que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só coisa”; ainda fr. 42: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente”. (Trad. de José Cavalcante de Souza, in id., *ibid.*)

⁷ Fr. 18 Diels: “O poeta... quando ele escrever com entusiasmo divino e inspiração sagrada, é muito belo.” (Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélide*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1998)

⁸ Esses aspectos foram realçados no belo estudo de Jacqueline Duchemin, *Pindare, poète et prophète*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Em segundo lugar, classificar o texto como um tratado, como venho fazendo à falta de termo melhor, talvez não seja absolutamente exato, pois não se trata de reflexão descontextualizada, acadêmica, mas de um escrito pragmático, que a tradição inclui entre os *Moralia*. Ora, a ética e a moral estão naturalmente na esfera da *praxis* e Plutarco talvez seja sobretudo isto: moralista, mesmo nas *Vidas paralelas*, em que é a intenção de apresentar exemplos de conduta o principal parâmetro para a escolha das personagens e a composição dos textos, não a biografia em si. Nesse sentido, ele preocupa-se em situar, em *Como o jovem deve ouvir os poemas*, a circunstância que o levou a escrever: o fato de seu filho Sóclaro e o filho de Marco Sedátio, destinatário da obra, de nome Cleandro, estarem na idade em que “não é possível” (δυνατόν) nem “vantajoso” (ὠφέλιμον) afastá-los dos poemas. Assim, continua Plutarco, “outro dia, falando eu sobre os poemas, veio-me a idéia de, escrevendo estas coisas, agora enviá-las a ti” (15a).

Finalmente, a referência aos jovens, no título, e a explicitação da circunstância que motivou o texto, buscada na esfera da vida familiar do autor e do destinatário, garantem que os preceitos são antes de tudo pedagógicos e que, portanto, haverá formas diferentes de “ouvir os poemas”, as quais podem produzir efeitos adequados ou não. Dizendo com mais precisão: se é inevitável que o jovem tome contato com a poesia, é preciso incluir no elenco das preocupações dos educadores a forma correta de conduzi-lo, de tal modo que aquela possa desempenhar uma função efetivamente pedagógica. Note-se ainda que a referência à audição não implica negação da leitura como forma de acesso aos poemas, tratando Plutarco simultaneamente das duas coisas, sem introduzir qualquer distinção entre elas.⁹ Entretanto, não se deve perder de vista de que a referência preferencial à audição só reforça o caráter pedagógico do texto, pois o primeiro contato do jovem com os poetas, na escola, dava-se mais através do ouvido que dos olhos.¹⁰

Já se vê como o tratado de Plutarco insere-se numa larga tradição que reconhece uma função educacional à poesia, no contexto de práticas em que o contato com os poetas constitui o principal recurso pedagógico. Assim, não parece suficiente considerar que a finalidade da

⁹ Plutarco refere-se, desde o início, tanto à ἀκρόασις quanto à ἀνάγνωσις, como, por exemplo, em 14e-f.

¹⁰ Cf. Henri-Irénée Marrou, *História da educação na Antiguidade*, São Paulo, EPU, 1975. Cabe, de qualquer modo, observar que a leitura também se costumava fazer em voz alta, isto é: o leitor que lia também ouvia sua própria voz, mesmo estando sozinho.

poesia seja só o prazer (ἡδονή), mas deve-se buscar nela também alguma utilidade: se Homero, como o príncipe dos poetas, é o educador da Grécia (o que, em geral, nenhum grego negaria¹¹), várias gerações levantaram questões como: que educação é esta? o que ele ensina? o que não ensina? o que deveria ensinar? Mais ainda: se os poetas têm função pedagógica, o que então cabe à filosofia, cujo escopo principal é também a formação? Não se pode esquecer de que os filósofos não encontram seu lugar e sua identidade no contexto de uma cultura inaugurada e alimentada por sucessivas gerações de poetas senão na medida em que logram dialogar com a tradição poética, do que o exemplo mais elevado e significativo seria o de Platão, em toda sua obra, mas especialmente na *República*: se aí se representa o ininterrupto diálogo de Sócrates com seus interlocutores, no nível da narrativa feita pelo próprio Sócrates, numa perspectiva mais ampla percebe o leitor como Platão debate sobretudo com os antigos poetas, principalmente com Homero, o que já notava o Pseudo-Longino ao comparar o filósofo a um guerreiro mais jovem que disputa com o mais velho e mesmo, algumas vezes, o supera.¹²

Seja como for que julgemos essa relação, parece que a posteridade grega de Platão lhe reconheceu uma grandeza comparável apenas à de Homero – estudos estatísticos mostram como, pelo menos nos prosadores do período imperial, os autores percentualmente mais citados são, pela ordem, Homero e Platão.¹³ Não seria exagerado dizer que,

¹¹ Deixando de lado as considerações de Platão, que mais que qualquer outro consagra a visão de Homero como educador da Grécia, recorde-se Xenófanes, fr. 10 Diels: “Uma vez que desde o início todos aprenderam por Homero...”; também Heródoto, a propósito de Homero e Hesíodo: “foram esses os que inventaram aos Gregos uma teogonia e atribuíram aos deuses os seus nomes, que repartiram as suas honras e artes, e que descreveram a sua forma”. (Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira)

¹² *Do sublime*, XIII, 4: “E Platão, parece-me, não teria florescido com tão belas flores sobre os dogmas da filosofia, nem se teria aventurado tão freqüentemente pelas florestas poéticas e expressões, se não fosse, por Zeus, para disputar com Homero, como um jovem rival contra um homem já admirado, talvez com mais ardor e como um lutador de lanças, mas não sem proveito!” Também em XIII, 3 a relação de Platão com Homero é sublinhada: “Foi Heródoto o único a tornar-se o mais homérico? Estesícoro antes dele, Arquíloco, e, mais que todos, Platão, que dessa fonte homérica fez derivar para si milhares de riachos.” (Trad. de Filomena Hirata, Longino, *Do sublime*, São Paulo, Martins Fontes, 1996)

¹³ Cf. Fred Walter Householder Jr., *Literary Quotations and Allusion in Lucian*, New York, King's Crown, 1941. Em Luciano, 41% das citações e alusões são a Homero; 10% a poetas cômicos incertos (compreendendo, portanto, vários autores); 6% a Platão; 4% a Eurípides, Heródoto, Hesíodo e Tucídides (os demais escritores não ultrapassam, cada um, 1,7%) (p. 41-43). A título de comparação, apresenta-se ainda outro quadro (p. 44-45), relativo a quatorze autores da época imperial, em conjunto (Eliano, Marco Aurélio, Escólios a Aristófanes, Ateneu, Demétrio, Díon Crisóstomo,

se Homero fundou a Grécia, Platão refundou-a. Se Homero educou a Grécia com sua poesia, Platão reeducou-a (ou quis fazê-lo) na filosofia. Se não se pode compreender a composição dos diálogos platônicos abstraído do influxo de Homero, não se pode compreender a recepção dos poemas homéricos, que renova e pereniza seu efeito fundador e educativo, desconsiderando-se a crítica platônica.

Essa tendência observa-se igualmente em Plutarco, em cuja obra, incluindo as *Vidas* e os *Moralia*, há cerca de 799 referências a Homero e, logo em seguida, por volta de 658 a Platão.¹⁴ Embora números não passem de números que devem ser corretamente interpretados, as estatísticas mostram que o cânon do período imperial tem duas balizas fundamentais: Homero e Platão. Entretanto, é evidente que, mesmo participando de um ambiente comum em que a escola tem importante papel na transmissão e consagração de certos escritores, os diferentes autores apresentam características próprias. A comparação de Plutarco com Luciano, dois polígrafos que revelam grande erudição, pode ser instrutiva nesse sentido: enquanto no segundo há 488 citações ou alusões a Homero contra 76 a Platão¹⁵, ou seja, uma proporção de 6,42 remissões ao poeta para cada ao filósofo, em Plutarco a relação é menos desigual, sendo as referências a Homero apenas 1,21 vez maiores que as que se fazem a Platão. Trata-se de um equilíbrio notável, levando-se em conta a importância escolar de Homero, o que garante que Plutarco, mais que tudo, é platônico e que é na esteira do platonismo que elabora seu próprio pensamento e sua obra. Nessa tradição platônica em que a poesia se pensa a partir de suas relações com a filosofia, do ponto de vista dos efeitos pedagógicos, é que se devem incluir as reflexões de Plutarco sobre como os jovens devem aprender a ouvir e a ler os poetas.

Ora, Platão, pelo menos em parte, adota uma postural radical diante da poesia, tanto no sentido de que parte de um princípio que jamais perde de vista (as exigências do *lógos*), quanto no sentido de que avança até o fim a que este princípio conduz (nas palavras de Sócrates, na *República*, para onde o *lógos*, como *pneûma*, os leva). Isso provoca a expulsão dos poetas, encabeçados por Homero, da cidade feita com o

.....
Dionísio de Halicarnasso, Longino, Luciano, Máximo, Pausânias, Plutarco, Júlio Pólux e os *Rhetores Graeci* editados por Spengel), com os seguintes resultados: Homero, 23,3%; Platão, 6,4%; Eurípides, 4%; Heródoto, 2,5%; Hesíodo, 2,1%; Demóstenes, 2,4% (os demais apresentam índices abaixo de 1,9%). A posição destacada de Homero justifica-se; na seqüência, destaca-se a importância de Platão; têm também lugar destacado Eurípides, Heródoto e Hesíodo.

¹⁴ Cf. William C. Hembold & Edward N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, APA, 1959.

¹⁵ 123 remissões são ao poetas cômicos incertos (F. W. Householder, op. cit., p. 41).

lógos, ou seja, explicita-se o fosso existente entre poesia e filosofia, a partir justamente da questão radical que Platão levanta, concernente à utilidade dos poemas para a formação da cidade reta e dos cidadãos.

Afirmo que a atitude de Platão é radical “em parte” porque, se é verdade que os poetas (pelo menos os miméticos) são explicitamente descartados no décimo livro da *República*, ele jamais os ignora, nem na *República* nem em nenhuma outra de suas obras, admitindo antes que os efeitos da poesia só são perniciosos se faltar ao recebedor o *phármakon* da filosofia.¹⁶ É esta via, apenas sugerida por Platão, que Plutarco explorará, jamais imaginando que se possa ou se deva evitar o contato com os poemas, como transmitidos pela tradição, mas que cumpre antes tirar proveito deles, ensinando os jovens a ouvir e a ler: assim, ele afirma, se é inegável que mesmos os assuntos mais sérios, como “as doutrinas sobre a alma, misturados com mitos, entusiasмам [os jovens] em vista do prazer” (καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογία μεθ’ ἡδονῆς ἐνθουσιῶσιν, 14e), “é preciso (...) acostamá-los nas audições e nas leituras (ἐν ταῖς ἀκροάσειν καὶ ἀναγνώσειν ἐθίζειν) (...) a perseguir o que é útil (...) e saudável” (τὸ χρήσιμον (...) καὶ σωτήριον διώκειν, 14e-f). Os elementos poéticos voltados para o prazer, ele continua, não passam do tempero que, embora agradável, deve ser experimentado com moderação (ὥσπερ ὄψω χρωμένους μετρίως τῷ τέρποντι, 14f).

O paralelo entre alimentação e poesia, que domina a abertura da obra, provê uma demonstração contundente do caráter indispensável desta para os jovens: como ninguém defenderia que deixar uma criança sem alimento possa ser benéfico para sua criação, nem que se lhes devam ministrar comidas insípidas, não se deve pensar que possam prescindir dos poemas, mitos e composições semelhantes. Mas, do mesmo modo que é preciso comer não só o que agradável, mas também o que é saudável – ou tirar o saudável do agradável – também da poesia se deve saber tirar o que é nutritivo (τρόφιμον) para a alma do jovem (νέου ψυχῆς, 15b). Isso entretanto só se torna possível se sua recepção for guiada por uma *orthè paidagogía*. Enquanto a *orthè pólis* platônica fornecia os parâmetros teóricos para que se pensasse como se deveriam *compor* poemas pedagogicamente corretos, a *orthè paidagogía* de

¹⁶ Para um levantamento das referências de Platão, na *República*, aos poetas, ver Celina Figueiredo Lage, *Teoria e crítica literária na República de Platão*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2000 (dissertação de mestrado), especialmente os quadros às páginas 93-94, com levantamento dos argumentos contra e a favor da poesia.

Plutarco visa a uma *praxis* de leitura que torne o jovem apto a tirar proveito de qualquer categoria de poema, já que não é absolutamente possível nem vantajoso afastá-lo deles. Note-se bem: ao elaborar leis sobre a composição dos poemas (como representar deuses e heróis, que *léxis* utilizar, que harmonias e ritmos), Platão visa a controlar os poetas em benefício de um leitor ideal. Plutarco não se interessa por esse tipo de idealização, tem diante de si uma tradição bem estabelecida, um cânon consagrado e, portanto, pretende antes educar (ou controlar) o leitor, sem prejuízo dos poetas. Não posso deixar de ressaltar a atualidade dessa postura, já que vivemos numa sociedade que felizmente abomina toda sorte de censura, cabendo portanto à educação ensinar a ler e a ouvir (e a ver e pensar), a partir de uma *reta pedagogia*. Menos que os conteúdos que Plutarco julgue convenientes (que podem ser diferentes dos nossos), importa realçar-lhe a postura, que não opõe a ética à estética. O que se exige, então, é capacidade de discernimento (*διαίρεσις*) e juízo (*διάκρισις*) da parte do leitor, para que frua o que há de estético e aprenda o que houver de ético.¹⁷

Ora, como no verso que Homero aplica ao Egito (comenta Plutarco), a poesia oferece aos que a consomem “*φάρμακα πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρὰ*”, isto é, “misturadas, muitas drogas benéficas e muitas prejudiciais”, ou, se quisermos, explorando os sentidos de *phármakon*, tanto remédios quanto venenos. Com o gosto bem próprio da época pelo acúmulo de material, as imagens se sucedem, sendo a poesia equiparada ao canto das sereias e ao vinho que, se evitados pelo prejuízo que podem provocar, também deixam de trazer vantagens. E o que pode prejudicar? A ilusão enganadora (o *ἀπατηλόν*), o fabuloso (*μυθῶδες*), o dramático (*θεατρικόν*), todos esses afastamentos e deslocamentos do real que são inerentes à poesia. Não há como eliminar dela tudo isso, mas disso pode-se tirar vantagem, incutindo-se no leitor capacidade de julgamento (*κρίσις*), pela aproximação e mistura, à poesia, da filosofia.¹⁸ Com efeito, só os estúpidos poderiam estar imunes aos efeitos da poesia, como ensinava a anedota relativa a Simônides – a alguém que lhe perguntara por que os únicos que não conseguia enganar eram os tessálios, o poeta respondeu: é porque são muito ignorantes

¹⁷ Cf. 23a: “Ταύτην δὴ τὴν διαίρεσιν καὶ διάκρισιν τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς μείζονι καὶ σπουδαιότεροις παραφυλάττοντες...” Recorde-se apenas a importância da *diérese* na dialética platônica (cf., por exemplo, *Sofista* 264 ss.)

¹⁸ Cf. 15f: “ὅπου δ’ ἄπεται τινος μούσης τῇ χάριτι καὶ τὸ γλυκὲ τοῦ λόγου καὶ ἀγωγὸν οὐκ ἄκαρπον ἐστὶν οὐδὲ κενόν, ἐνθάυτα φιλοσοφίαν εἰσάγωμεν καὶ καταμιγνύωμεν.”

(ἀμαθέστεροι) para serem enganados por mim. Assim, a própria formação do filósofo principia com uma pedagogia poética:

como a mandrágora que brota junto das vinhas transmite sua força (δύναμις) ao vinho e produz um sono mais brando nos que o bebem, assim também a poesia, tomando os discursos (λόγοι) que procedem da filosofia e misturando-os com o fabuloso (μυθῶδες), oferece aos jovens uma aprendizagem fácil e agradável. Donde os que irão dedicar-se à filosofia não devem fugir da poesia, mas nos poemas devem filosofar, acostumando-se a buscar e a amar o que há de útil (χρήσιμον) no que agrada (ἐν τῷ τέρπουτι), ou, caso contrário, a combatê-lo e desprezá-lo. Pois este é o princípio da educação (ἀρχὴ γὰρ αὕτη παιδεύσεως). (15f-16)¹⁹

Essa aproximação entre poesia e filosofia implica duas coisas: de um lado, na própria contraposição dos dois gêneros de discurso, discerne-se o que cabe a um e a outro, a saber: à filosofia, o útil (τὸ χρήσιμον), à poesia, o agradável (τὸ ἡδύ/τὸ τερπνόν); por outro lado, posto que o que é útil decorre da verdade, atribui-se esta à filosofia, cabendo à poesia, em conseqüência, o *pseudos* (a mentira). Assim, o primeiro ensinamento a ministrar ao jovem é que, como afirmara Sólon, “muito mentem os aedos” – ou poetas (πολλὰ ψεύδονται αἰοδοί, 16a). Se, como escreveu Plutarco antes, o que começa bem, bem acaba²⁰, esse primeiro preceito constitui a base, princípio e origem de sua crítica literária, cujo sentido deve ser bem determinado: não se trata apenas de admitir que os poetas mentem; mas de definir como bom ouvinte ou leitor aquele que sabe e nunca se esquece de que os poetas mentem. Isso significa que se espera que o leitor estabeleça com os poetas um “pacto de leitura” diferente do que celebra com os filósofos – com relação a estes, se não se crê no que dizem, frustra-se o processo comunicativo; já no que respeita aos poetas, caso se creia em tudo quanto dizem, distorce-se a comunicação. Elaborar-se assim um sistema complexo (que subjaz a

¹⁹ Também Platão, *Rep.* 376e, reconhece que a educação deve começar com a poesia: “Será difícil achar uma [educação] que seja melhor do que a encontrada ao longo dos anos - a ginástica para o corpo e a música para a alma. - Será, efetivamente. - Ora, começaremos por ensinar primeiro a música do que a ginástica. - Pois não! - Incluí na música a literatura [λόγοι], ou não? - Decerto. - Há duas espécies de literatura [λόγων], uma verdadeira, e outra falsa!” (Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Platão, *A República*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1980).

²⁰ Cf. 16a: a referência de Plutarco é a Sófocles; entretanto, não se pode esquecer que a mesma idéia aparece na *República*, como justificativa para o encaminhamento do diálogo para a questão da educação dos guardiões, cf. 377a-b: “ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον”.

nosso conceito de ficção), já que não se trata simplesmente de negar a verdade do que se lê e abandonar a poesia (o que seria próprio dos estúpidos que não se submetem a seus efeitos). Trata-se antes de saber que, se o poeta é um *fingidor*, também o leitor deve sê-lo, na linha do famoso axioma de Górgias, citado por Plutarco: quem engana é mais justo do que quem não engana e quem é enganado é mais sábio do que quem não o é.²¹

Partindo desse princípio básico, Plutarco passará a tratar da formação do leitor, abordando, alternadamente, a atividade do poeta, o estatuto do poema e sua recepção. Ainda que, em benefício da clareza de minha exposição, apresente cada um desses aspectos separadamente, devo frisar que Plutarco não os isola – pelo contrário, entende que são os vários ângulos de um processo único, o qual o leitor não deve perder de vista. Reivindicando para o leitor esse tipo de consciência, Plutarco pretende que possa exercer a *krísis* e que, portanto, se torne um leitor crítico. *Como o jovem deve ouvir os poemas* poderia ser assim considerado um tratado de crítica literária, entendida esta como uma certa prática de leitura, o que ainda hoje é mais importante do ponto de vista pedagógico: formar leitores, não poetas.²²

Ora, se os poetas mentem, é preciso distinguir que o fazem ou voluntária ou involuntariamente (ἔκοντες ou ἄκοντες, 16a). Os que mentem voluntariamente consideram que, “em vista do prazer da audição e de sua graça (o que a maior parte deles persegue), a verdade é mais austera que a mentira” (πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς καὶ χάριν, ἦν οἱ πλείστοι διώκουσιν, αὐστηροτέραν ἡγούνται τὴν ἀλήθειαν τοῦ ψεύδους, 16a). Isso se deve a que a verdade diz respeito ao acontecido em obras (a verdade é γιγνομένη ἔργω), enquanto o *pseudos* modela-se em palavras (ele é πλαττόμενον λόγῳ) – assim, a verdade dos fatos não pode ser modificada, ainda que seu desfecho seja desagradável, enquanto o

²¹ Cf. 15c. Górgias refere-se ao teatro, mas Plutarco toma a citação em sentido mais amplo, aplicando-a, em geral, à poesia.

²² Para uma perspectiva geral da crítica literária na Antiguidade, pode-se consultar o livro de J.W.H. Atkins, *Literary Criticism in Antiquity*, London, Methuen, 1952; com relação ao período que vai de Homero a Platão, um bom resumo das linhas de força da crítica literária grega é proposto por W.J. Verdenius, “The Principles of Greek Literary Criticism”, *Mnemosyne*, 36 (1983), 14-59. Estou supondo a distinção entre “crítica literária” e “teoria da literatura”, considerando que esta última elabora modelos teóricos aplicáveis ao *corpus* histórico (como fazem Platão e Aristóteles), enquanto a primeira cuida da análise, interpretação e avaliação do *corpus* existente. Parece-me que, embora Plutarco exercite a crítica literária, não chega a propor uma teoria da literatura. Sobre a distinção entre esses conceitos, da perspectiva geral dos estudos literários, ver Antoine Compagnon, *O demônio da teoria: literatura e senso comum*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

pseûdos pode ser conduzido de modo a evitar o que é triste, em favor do agradável. O poeta que mente voluntariamente tem consciência do caráter próprio da poesia, na linha da distinção feita por Aristóteles, na *Poética*, entre esta e a história: enquanto a última trata do que aconteceu (τὰ γενόμενα), a poesia se ocupa do que poderia ter acontecido (οἷα ἂν γένοιτο), o que a faria mais filosófica, por tratar do universal (τὰ καθόλου).²³

A distinção de Plutarco não é, entretanto, a mesma de Aristóteles: não se trata mais de opor história e poesia, mas a verdade acontecida em obras (ἀλήθεια γιγνομένη ἔργῳ) ao *pseûdos* modelado em palavras (ψεῦδος πλαττόμενον λόγῳ). Isto é: se a verdade distingue-se da mentira num plano geral, o *pseûdos* poético supõe outras duas distinções: entre o *gignómenon* e o *plattómenon*, bem como entre os *érge* e os *lógoi*.²⁴ Assim, o bom poeta, que é aquele que mente voluntariamente, deve saber antes de tudo isto: não há poesia sem mentira (ὥς ποιήσιν οὐκ οὔσαν ἢ ψεῦδος μὴ πρόσεστι, 16c). O exemplo que se cita desse tipo de poeta consciente é curiosamente um filósofo (ou o filósofo por excelência): quanto Sócrates foi incentivado por certos sonhos a praticar a poesia, podia sim compor versos, mas não saberia mentir, já que tinha sido combatente da verdade durante toda sua vida; foi por isso que decidiu versificar as fábulas de Esopo, para não se tornar ele próprio “um demiurgo de mentiras” (ψευδῶν δημιουργός). Sabia que, mesmo que fizesse versos, sem o *pseûdos* eles não seriam poesia, como no fundo não são os poemas de Empédocles e de Parmênides, ou as máximas de Teógnis, apesar da forma poética (16c).

Doutra parte, os poetas que mentem involuntariamente podem ser mais perigosos e é nessa categoria que se inclui a maior parte deles: “em maior número são as coisas que [os poetas] não efabulam (πλάττοντες), mas, crendo e julgando-as verdadeiras eles próprios, com muitas mentiras (ψεύδεα) contagiam-nos” (16f). Assim é que transmitem opiniões e crenças (δόξαν... καὶ πίστιν) sobre os deuses, as quais não

.....

²³ Cf. *Poética*, 1451a.

²⁴ Uma consequência dessa “liberdade” própria da poesia é a variedade, que naturalmente estaria num campo diametralmente oposto ao da verdade (a verdade só por ser única se é verdade): “ἄνευ δὲ τοῦ ἀληθοῦς μάλιστα μὲν ἡ ποιητικὴ τῷ ποικίλῳ χρῆται καὶ πολυτρόπῳ” (25c); mas não menos preso à singularidade da verdade se encontra o historiador, ao qual não é permitido, em vista do prazer que possa provocar no leitor, mudar o que aconteceu (cf. Aristóteles, *Poética*, 1451a ss.; 1459a; também Luciano, *Como se deve escrever a história*, texto que comentei, da perspectiva da “pura liberdade” do poeta, em “Histoire et fiction chez Lucien de Samosate”, *Études de Lettres*, 1, 2, (1998) 119-129).

passam de engano e ignorância (ἀπάτην... καὶ ἄγνοιαν, 17b). O mesmo ocorre nas descrições de prodígios e cenas de invocação dos mortos, em que é difícil perceber “que há nelas muito de fabuloso (μυθῶδες) e de mentiroso (ψεῦδος), como um veneno (φαρμακῶδες) misturado aos alimentos” (16b). Esse *pseûdos* involuntário é mais danoso pelo simples fato de que, não sabendo o próprio poeta que mente, passa a dar fé autêntica do que fala, embaralhando assim as fronteiras que há entre verdade e mentira. Uma coisa é que faça suas personagens emitirem juízos e opiniões descabidos ou errôneos – outra coisa é ele próprio fazê-lo, de um certo modo quebrando o jogo da representação inerente a toda poesia. Em suma: o *pseûdos* poético não deve jamais perder e deixar de exhibir, para o leitor, seu estatuto de *lógos plattómenos*, para que não se confunda com a *verdade acontecida em obras*. A intenção do poeta deve ser perceptível e é sua consciência do que faz – a consciência de que mente – que o deve orientar e definir suas intenções. Caso contrário, sua obra deixaria simplesmente de ser poesia, para tornar-se expressão de ignorância.²⁵

Tudo isso conduz naturalmente ao exame da natureza da poesia ou dos poemas. O termo que parece defini-la melhor, na concepção de Plutarco, é *plásma*, que expressa o resultado da ação de *pláttein*, isto é: modelar, imitar, fingir, autorizando que o entendamos como *ficção*. Assim, o *plásma* não se reduz ao simples *pseûdos*, embora não possa deixar de ser *pseûdos*. Ele é antes uma composição mentirosa (e não verdadeira), que todavia é regulada por leis internas decorrentes da própria composição. Mesmo estando apartado do verdadeiro, há um critério para sua avaliação: o grau em que se logre a execução mimética, como acontece na pintura. A definição de Plutarco é cristalina: a competência poética “é arte (τέχνη) e capacidade (δύναμις) mimética equivalentes à da pintura” (17f). Deve ser julgada tendo em vista não o quanto é bela, mas o quanto é semelhante (ὁμοιον). Assim, o que é feio não pode tornar-se belo (18a); mas seja sem valor ou valioso o objeto representado, a mimese tem valor caso atinja a semelhança. Não é portanto a ver-

²⁵ Na *República*, ao tratar dos vários tipos de *lógoi*, Platão distingue, num primeiro momento, entre o *lógos* verdadeiro e o *pseûdos* (376e); na esfera deste último, procede a nova distinção: entre o *pseûdos* do mito, em que há alguma verdade (este *pseûdos* misto divide-se, por sua vez, em dois tipos: o mito em que se mente com nobreza - *kalôs* - e aquele em que se mente sem nobreza - *ou kalôs*, cf. 377d) e o “*pseûdos* verdadeiro”, que não passa de ignorância (ἄγνοια) na alma da pessoa enganada, não sendo necessariamente um *pseûdos* em palavras, já que este é sempre uma mentira não completamente isenta de mistura (382b-c). Também Plutarco admite que, ultrapassado-se um limite, não se tem mais poesia, mas pura ignorância.

dade do que se representa que está em causa, mas, como em Aristóteles, a verossimilhança, isto é, uma sorte de verdade interna à própria composição do poema. Plutarco, com efeito, não defende, como Platão, que o bom poeta deva representar apenas caracteres equilibrados, justos, dignos. Declara ele: “não é pois a mesma coisa imitar o bem e imitar bem: imitar bem significa fazê-lo de modo adequado (πρεπόντως) e apropriado (οικέως) – e o apropriado e adequado ao vil é o que é vil” (18a). Isso supõe que, enquanto *plásma*, o valor da poesia não está no objeto que se imita, mas em algo a ela interno, isto é, qualquer que seja seu objeto, em como se imita.

Assim, para o leitor, saber que interessa antes o *como* que o *quê* é um requisito indispensável para que possa fruir e tirar proveito dos poemas. No fundo, se a intenção de Plutarco é ensinar aos jovens como se devem ler os poetas, isso tem como pressuposto ensinar-lhes como se fazem os poemas. Ler adequadamente é perceber adequadamente como se faz, para que se possa discernir o que é próprio da representação, o que decorre da lógica interna do *plásma*. Todas as considerações sobre os poetas (ou como os poetas mentem) e sobre os poemas (como se dá neles a mimese) servem de base para os preceitos propriamente ligados à recepção da poesia (ou como se devem ler os poemas).

Os preceitos relativos à leitura, a serem incutidos nos jovens, são baseados em considerações sobre os poetas, os poemas e os leitores – o que reforça o esquema que vimos perseguindo, agora no âmbito restrito da recepção, garantindo que tudo o que se afirmou antes não deixa de ser preparação para o que agora se expõe. Apresentarei sucintamente cada um desses tópicos, abandonando contudo a riqueza dos exemplos que ilustram cada um deles.

Com relação aos poetas, o leitor deve ter consciência de que não são pedagogos nem legisladores (27f), ou seja, não se deve lê-los para aprender normas e condutas. O jovem deve habituar-se a perceber como, muitas vezes, o próprio poeta dá indicações de que não aprova os atos que descreve, ensinando, portanto, de uma forma não direta, mas enviesada, que exige do leitor capacidade de análise (19a). Tanto pode ele fazer isso expressando diretamente a vergonha e o mal que os atos imorais que apresenta provocam em quem os comete – o que garante que o leitor não sofrerá o risco de ser corrompido pelos maus exemplos (20b), quanto o próprio leitor poderá constatá-lo, percebendo como os poetas se contradizem.

Este preceito relativo à contradição tem um papel destacado na

preparação do leitor, supondo uma verdadeira formação literária cujo ponto de partida é o comparatismo. Em primeiro lugar, é preciso levar o leitor a observar que o poeta muitas vezes se contradiz no interior do próprio poema (falando por si mesmo ou através de suas personagens – 22a-b). Pode ainda contradizer-se em obras diferentes. O mais importante, contudo, é que os diversos autores, poetas ou não, se contradizem uns aos outros, como acontece com os oradores no campo da política.²⁶ Justamente porque o *corpus* da literatura se apresenta como uma arena em que o comum é a contradição, o leitor deve, ele próprio, cultivar o discernimento (*διαίρεσις*) e o senso crítico (*διάκρισις*), a fim de que possa assumir a postura correta. É através da análise que ele chegará a isso, análise que leva em conta os elementos internos do poema (no nível da linguagem, das imagens e dos sentidos), mas também a relação de uma determinada obra com as demais do mesmo gênero, ou mesmo com outras de gêneros diferentes. Já se vê que a formação do leitor se faz através da leitura e que não pode haver nada pior que a ingenuidade do leitor de um único livro.²⁷ No contexto da alta cultura helenística, em que leitura equivale a conhecimento, é que Plutarco defende o método comparativo na análise e apreciação literária.

Se não é função do poeta ensinar coisas úteis, é função do leitor saber que “não louvamos as ações (*πράξις*) que são objeto de mimese, mas a arte (*τέχνη*) como esta se realiza, se foi conveniente imitado o modelo” (18b). Essa conveniência é que leva a que se atribuam aos maus ações más (18e) – não para que as ações se tornem paradigmas, mas para que a representação em si (o *πλάσμα*) seja apreciada.

Num certo sentido, Plutarco não abre mão dos valores éticos, mas nem por isso desqualifica a apreciação estética, exigindo mais do leitor

²⁶ O argumento da contradição como prova de afastamento da verdade e fator de descrédito é usado também, em outras esferas, por outros escritores do período imperial. Assim, pelos apologistas cristãos contra os filósofos gregos, como, por exemplo, em Táciano 26: “diferenças tendo de doutrinas, fazeis guerra, sem acordo de opiniões, contra os entre si concordes?”; ainda: “havendo divergência entre vós no que não deveria haver, não atino a quem deva chamar grego”; uma exploração extremamente sarcástica desse recurso encontra-se em Hérmiás, o filósofo, *Escárnio dos filósofos gregos*. Recorde-se também Flávio Josefo, *Contra Apion*, I, 15, em que se atacam os historiadores gregos: “a maior parte do tempo, com efeito, eles usam seus livros para refutarem-se uns aos outros e não hesitam em dizer as coisas mais contraditórias sobre os mesmos fatos.”

²⁷ Recorde-se a imagem ferina do leitor de um único livro que se encontra no Epigrama XIII de Calímaco (em que a conseqüência da ignorância é nada menos que uma estúpida morte):

Disse: Sol, adeus! Assim Cleómbroto Ambraciota
jogou-se de alta muralha para o Hades.
Valor nenhum via na morte má. Mas, de Platão,
um único livro (aquele sobre a alma) ele tinha lido.

que dos poetas. O que se preconiza é uma espécie de recepção em que os diversos aspectos a serem considerados devem englobar as tendências que são próprias de vários tipos de leitores: de início, o *philómythos*, que jamais deixará de lado algo que for narrado de modo novo e bem trabalhado; em seguida, o *philólogos*, a quem impressionará o que se disser em linguagem castiça e adornada; finalmente, o *philókalos* e *philótimos*, que lê os poemas não por divertimento, mas tendo em vista a *paidéia*, leitor ao qual interessarão especialmente as exortações à coragem, à temperança e à virtude (30d). Na medida em que se ensine ao jovem esses três níveis de leitura e o papel que a cada um deles compete, então se terá formado o leitor ideal.

Resta observar que Plutarco, pela educação do leitor, defende uma concepção da poesia como uma sorte de *ancilla philosophiae*. Note-se que a poesia se entende então como etapa de um percurso que conduz, necessariamente, à filosofia, como esclarece ele próprio:

E pois, como aos poemas desprezíveis e nocivos opusemos as palavras e os pensamentos de homens ilustres e versados na política, querendo desviar e refrear a crença [neles da parte do jovem], tudo que encontrarmos de conveniente e útil devemos cultivar e fazer crescer com demonstrações e testemunhos dos filósofos, atribuindo entretanto aos poetas o mérito da invenção. Trata-se de coisa legítima e útil, pois a crença do leitor ganha força e valor quando, com o que é dito em cena, cantado ao som da lira e recitado na escola, concordam as doutrinas de Pitágoras e Platão... (35f)

No fundo, portanto, a poesia prepara a recepção da filosofia, é mesmo necessária para isso: do mesmo modo que alguém, mergulhado na escuridão profunda, não suportaria ver o sol, sendo necessário que antes seus olhos se acostumassem com alguma luz, assim também a luz inferior da poesia, em que a verdade se oferece misturada com fábulas, visa a preparar o jovem para a contemplação da luz autêntica que só a filosofia ministra (36e). É inevitável percebermos aqui a retomada da imagem platônica da caverna, o que nos levaria a imaginar que a poesia fosse assim a etapa que antecede a ascensão. Etapa necessária e indispensável, já que é na caverna que todos vivem, mesmo o filósofo que, após sair e contemplar o mundo exterior, deve voltar para interagir com os outros homens.

De um certo modo, o que constitui essa etapa é justamente a for-

mação do jovem leitor, que aprenderá basicamente que os poetas mentem muito e que a recepção da poesia é um processo complexo que exige preparação. Trata-se de um problema de longa duração na história da cultura grega, para o qual Plutarco busca soluções condizentes com seu tempo. Quando as Musas de Hesíodo atacam os pastores, qualificando-os como agrestes, vis e apenas ventres, fazem-no porque estes não compreendem que elas sabem dizer sim muitas mentiras, tanto quanto revelar verdades. Na poesia, desde então, a verdade torna-se uma sorte de possibilidade do *pseûdos*, algo que não se oferece direta e univocamente, mas que se oculta nas dobras do discurso variado, colorido e múltiplo dos poetas. Exige pois um leitor arguto, que acabe sendo conduzido, pela poesia, à filosofia, como se afirma nas derradeiras linhas de *Como o jovem devem ouvir os poetas*:

Assim, (...) o jovem necessita de uma boa orientação em suas leituras, a fim de que, em vez de ser afastado de antemão, se torne educacionalmente predisposto a, de bom grado, como amigo e familiar, ser conduzido, pela poesia, à filosofia (ὕπὸ ποιητικῆς ἐπὶ φιλοσοφίαν προπέμπηται - 37b).

Se a antiga disputa entre poetas e filósofos se resolve, em Platão, com a expulsão dos primeiros da *reta cidade* em que o filósofo reina, para Plutarco o desfecho possível não deixa de ser uma espécie de *domesticação* da poesia pela educação do leitor, em nome de uma *reta pedagogia* cujo fim é a formação filosófica.

(Página deixada propositadamente em branco)

Maria Helena de T. Costa Ureña Prieto

Faculdade de Letras de Lisboa

DEMOCRACIA - A PALAVRA E O CONTEÚDO, DE HERÓDOTO A PLUTARCO

Pedimos a vossa atenção para algumas notas breves sobre a reflexão de Plutarco referente à democracia e sobre os seus mais notáveis antecedentes no pensamento grego. E, embora Plutarco fale dos regimes políticos em várias das suas obras, ocupar-nos-emos quase exclusivamente de um opúsculo, considerado por alguns incompleto e fragmentário, mas que é uma exposição expressamente consagrada aos três regimes políticos encarados como “puros” (a monarquia, a oligarquia e a democracia) e os seus desvios ou formas degeneradas (a tirania, a dinastia e a oclocracia), designados com termos que variaram conforme os autores.

O Tratado que temos em vista intitula-se em grego como Περι Μοναρχίας καί Δημοκρατίας καί Ὀλιγαρκίας, que os editores, pelo menos desde o Renascimento, designaram em latim como *De unius in Republica Dominatione, Populari Statu et Pancorum Imperio*¹.

Não iremos alargar-nos na análise de todas as constituições, mas

.....

¹ Plutarque, *Traité, Oeuvres Morales*, Tome XI; Deuxième partie, n.º 53, pp. 148-157, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

somente fazer considerações sobre o regime denominado *democracia*, limitando-nos a simplesmente aludir aos outros quando necessário. Plutarco, desde o início do seu Tratado, anuncia que vai dissertar sobre a “politeia”, enumerando as diversas acepções do termo e esclarecendo que o emprega como designação “das formas de governo que regulam o funcionamento do Estado”, isto é, das constituições.

Concentremo-nos na *democracia* cuja degenerescência é a *oclocracia*, que acontece “quando, numa democracia, a igualdade engendra a anarquia”. Em princípio, porém, *oclocracia* significa apenas “o governo exercido pela multidão”. O termo tinha sido usado por Políbio, como veremos adiante.

Na esteira de Platão (*Político*, 302 b-e), por exemplo, Plutarco considera preferível, como regime, a monarquia (826 E-4) pois que na democracia, o homem de Estado é simultaneamente governante e governado, não dispondo de um poder independente sobre aqueles que governa. E o brevíssimo Tratado acaba aqui, sem mais considerações, deixando-nos apenas entrever que na democracia há sempre o perigo da anarquia. Nos outros escritos políticos e nas *Vidas*, o escritor não se ocupa em primeiro lugar da discussão sobre as várias formas de “politeia”, mas de conselhos sobre a conduta do homem político grego, colocado entre o poder local e o poder do Império Romano. Acontece, no entanto, que por vezes, no meio destes conselhos, aflora a definição da arte de governar uma democracia, que consiste em saber resistir às exigências da multidão, quando não são razoáveis, e em concessões nas questões de menor importância (ver: *Fócion*, 2, 7-8; *Péricles*, 15, 1-2; *Numa*, 23, 6; *Praecepta gerendae Reipublicae*, 809 E, etc.).

Cerca de dois séculos antes de Plutarco, Políbio estudou, no livro VI da *História*, as três constituições tradicionalmente enumeradas pela teoria política grega, usando de uma terminologia ligeiramente diferente². Às constituições consideradas “puras” chamou “realeza, aristocracia e democracia”; as formas degeneradas denominou-as de “monarquia ou tirania, oligarquia e oclocracia”. Considerou a excelência da constituição romana como proveniente do carácter “misto” das três formas “puras”, não excluindo mesmo para esta a hipótese da evolução cíclica,

.....

² Polybe, *Histoire*, Livro VI, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

anaciclóse (ἀνακύκλωσις), de umas formas para outras e o regresso à forma inicial periodicamente.

À interessante análise da teoria política do historiador grego exigia muitas páginas para ser considerada. Não nos sendo possível nesta comunicação dispor do tempo necessário, limitar-nos-emos a algumas breves referências à origem e natureza da democracia, assim como à sua degenerescência. Primeiro, esclarece o que se deve entender por este regime (4, 45): "...não se deve chamar democracia um regime em que qualquer multidão tem o direito de fazer tudo o que lhe apetece, mas aquele em que a tradição e o costume são venerar os deuses, honrar os pais, respeitar as pessoas idosas, obedecer às leis. Se, numa comunidade deste género, a vontade da maioria é preponderante – eis o que se deve chamar democracia."

Falando da degenerescência dos regimes, que os leva a evoluir de uma categoria para outra, esclarece (4, 9-10): "...quando a natureza ocasiona que esta (aristocracia) se transforma em oligarquia e que a população encolerizada pune os crimes dos dirigentes, então nasce o regime popular. Finalmente, os excessos e as ilegalidades deste regime produzem com o tempo, para completar a série, a oclocracia".

Mais adiante, desenvolve o tema da origem da democracia na oligarquia (9, 1-8): "...sempre que alguém verifica o ciúme e o ódio que esses dirigentes (os oligarcas) são objecto da parte dos cidadãos e ousa em seguida falar ou agir contra eles, todo o povo se dispõe a apoiá-lo. Além disso, depois de ter morto uns e proscrito outros, as pessoas não se arriscam a arranjar um rei, pois que os crimes dos precedentes (tiranos) despertam ainda o temor; não ousam também confiar os negócios públicos a uma minoria, porque os erros da precedente (oligarquia) estão próximos. Uma vez que a única esperança que lhes resta reside em si próprios, é para essa esperança que se voltam: a constituição transforma-se de oligarquia em democracia e o cuidado e a responsabilidade dos negócios públicos repousam em si próprios".

E prossegue o estudo da democracia e da sua degenerescência, como consequência da transformação cíclica das constituições (9, 9-7): "Enquanto subsistem pessoas que experimentaram os excessos do poder pessoal, (essas pessoas) satisfazem-se com a ordem estabelecida e dão

grande preço à igualdade e liberdade cívicas. Mas, quando uma nova geração surge e a democracia passa para as mãos dos netos dos fundadores, então a força do hábito diminui a importância que se dá à igualdade e liberdade cívicas. A finalidade é de cada um se impor à massa; são sobretudo os mais ricos que alimentam estes sentimentos. Além disso, quando as pessoas começam a apaixonar-se pelo poder sem conseguir obtê-lo por si próprios e graças ao seu valor pessoal, dissipam o seu património, recorrendo a todos os meios para atrair e corromper as massas. Em consequência, quando dominados por esta sede de glória, tornam o povo venal e sedento de presentes, então é a vez do regime democrático ser destruído, passando-se da democracia ao regime da violência e da força brutal.”

No quarto século a. C. (cerca de cinco séculos antes de Plutarco), Aristóteles escreveu sobre a política e os regimes políticos. Nesses escritos destacaremos a *Política*³, a *Ética a Nicómaco*⁴ e a *Constituição de Atenas*⁵. Não nos será possível, em dois ou três minutos, deter a atenção na vastíssima e minuciosa análise que Aristóteles faz do fenómeno político. Limitar-nos-emos a recordar os diversos termos e conceitos relacionados com o regime geralmente denominado democracia pelos outros autores.

Na *Ética a Nicómaco* (VIII, 10, 1 e 3), o Estagirita fala-nos de *timocracia* como o Estado em que o poder pertence aos cidadãos possuidores de um determinado rendimento, ou seja, de uma democracia censitária. Platão também usa deste termo, mas para designar o Estado em que o amor das honras é o principal móbil (*Rep.*, 545b e seg.). Da timocracia, segundo Aristóteles, passa-se à democracia, sendo esta a forma “menos má” porque se afasta pouco da forma de governo exercida pelos próprios cidadãos. Na *Política*, o filósofo faz um exame muito

.....
³ Aristote, *Politique*, Texte établi et traduit par Jean Aubonnet, vols. I a IX, Paris, Les Belles Lettres, 1960-1986.

⁴ Aristotle, *The Nicomachean Ethics* with an English translation by H. Rackham, M. A., The Loeb Classical Library, London, William Heinemann Ltd, 1968.

⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes*, Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoulier, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Para uma visão actualizada dos estudos sobre a democracia ateniense, ver: Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, I vol., *Cultura Grega*, Caps. IV e V e respectiva bibliografia, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998; José Ribeiro Ferreira, *A Democracia na Grécia Antiga*, Coimbra, Minerva, 1990.

mais pormenorizado e vasto das constituições, empregando o termo “politeia” não apenas no sentido genérico de constituição, mas para designar um governo intermédio entre a oligarquia e a democracia. Explica-nos (*Pol.*, 1295b34-1296a5) que a melhor forma de governo é aquela em que a classe média exerce o poder. Graças ao seu peso, impede a tomada do poder pelos extremos opostos e torna-se o melhor factor de equilíbrio para um Estado: a fortuna mediana dos governantes evita em geral que o regime se torne uma democracia ou uma oligarquia desenfreadas ou mesmo uma tirania. Esta constituição de tipo médio é uma “politeia”. E, noutro passo (1279a32, 3-4), define “politeia” como “governo da multidão cujo fim é o interesse comum” e democracia, como degenerescência da “politeia”, pois que a finalidade é só o interesse dos mais pobres. No Livro IV (1292a4) fala ainda da democracia chefiada por demagogos que representa a ruína de toda a autoridade: trata-se da demagogia.

Como vemos, parece que na época de Aristóteles, embora já fosse usual a classificação sistemática das três formas “puras” de constituição (das quais a democracia faz parte, como em Plutarco e Políbio) e das três formas degeneradas, a sua análise é muito mais minuciosa e complexa⁶.

Além disso, o filósofo renovava constantemente a matéria dos seus cursos, o que deixou vestígios nas variantes e divergências na definição de um mesmo conceito, se é que essas variantes não denotam a introdução no texto de notas de discípulos da Escola Peripatética. Assim, por exemplo, um mesmo regime, designado por “politeia” em V, 4, 1394a28, denomina-se oligarquia em 6, 1306a1, “bom governo” em 10, 1312b8 e “democracia” em 12, 1316a32.

Na *Constituição de Atenas*, o filósofo faz o estudo histórico dos regimes de governo de Atenas até à sua época. Na primeira parte, denuncia hostilidade pela democracia do V século, mas simpatia pela democracia de Sólon. Na segunda parte, não obstante a exposição em princípio imparcial das estruturas democráticas de Atenas no século IV, transparece aqui e ali a dúvida sobre eficácia democrática de determinadas instituições, como os tribunais, entre outras.

.....

⁶ Ver: J. de Romilly, “Le classement des *Constitutions* d’Hérodote à Aristote, R. E. G., LXXII, 1959, pp. 81 a 99.

Continuando a recuar no tempo, encontramos-nos com Platão. Disseminados na extensa obra platónica, há abundantes reflexões políticas. Cingir-nos-emos aos juízos que na *República* emite sobre democracia, de que se ocupa longamente (555b-555e), depois de ter enumerado cinco formas de governo: monarquia, aristocracia, oligarquia, democracia e tirania (544c)⁷. No Livro IV (445c) tinha referido também a timocracia, a que já aludimos ao falar do mesmo termo aplicado por Aristóteles a conceito diferente.

O juízo platónico sobre a democracia é severo e pode condensar-se em dois passos da vasta análise. Num deles (558d) diz: "... com que arrogância ela calca tudo aos pés, sem querer saber para nada da preparação com que se vai para a carreira política, mas só presta honras a quem proclamar simplesmente que é amigo do povo". E, mais adiante, acrescenta com ironia: "estas, e outras gémeas destas são as vantagens da democracia; é, ao que parece, uma forma de governo aprazível, anárquica, variegada, e que reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual".

Repetidamente, na análise do comportamento do cidadão democrático insiste no deturpado conceito de liberdade.

As referências das *Leis* às constituições de várias cidades, à constituição mista, etc. (VIII, 691 e segs., 693-e, 698a-e, 832c, por exemplo) completam as análises políticas de Platão.

Além de Platão, Aristóteles e Políbio, outros autores (como Xenofonte, Tucídides, Isócrates ou Demóstenes, por exemplo) seriam de mencionar no estudo da democracia entre os Gregos, mas, devido às limitações de tempo, referiremos apenas o passo de Heródoto (Livro III, 80-82) em que se encontra a mais antiga discussão das formas de governo conhecida na literatura ocidental. Este passo de Heródoto deu origem a uma vasta bibliografia crítica onde se tem debatido sobretudo a sua historicidade, pois as ideias expressas, que Heródoto atribui ao conjurados persas após a morte de Cambises, parecem de cariz inteiramente grego⁸.

⁷ Ver: Platão, *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996⁸. Citamos os passos de *A República* pelo texto desta edição.

⁸ Consultar: Heródoto, *Histórias*, Livro III. Introduções, versão do grego e notas de Maria de

Otanes, um dos conjurados, defende a democracia, usando para a designar o termo *isonomia* (igualdade perante a lei): “Ora quando o povo governa, esse poder tem, antes de mais, o mais belo de todos os nomes – isonomia; em segundo lugar, de todas as coisas que um monarca faz, nenhuma existe em isonomia: é por sorteios que se recebem os cargos públicos, exerce-se o poder prestando contas, todas as deliberações são expostas à comunidade. Exponho-vos, pois, a opinião de que, recusando a monarquia, é o povo que devemos exaltar, porque é em comum, na unidade de todos, que tudo deve estar”.

Continuando o debate, outro conjurado, Megabizo, recusa a hipótese da democracia: “Com efeito, nada há de mais insensato do que uma multidão inútil, nada há de mais insolente. E decerto fugirem os cidadãos à insolência de um tirano, para virem a cair na insolência de um povo descomedido, isso não é, de modo algum, tolerável. É que, se o primeiro dos dois, o tirano, faz alguma coisa, fá-la com plena consciência do que está a fazer; enquanto o outro, o povo, nada pode realmente saber. Como é que poderia, aliás, saber agir quem nunca foi ensinado, nem viu nada de bom em sua posse e faz precipitar as situações, caindo nelas sem qualquer ponderação, tal qual um rio de caudal engrossado pelas chuvas de inverno?”

Mais adiante, Heródoto emprega as palavras democracia (Livro VI, 43 e 131) e democratizar (Livro IV, 137, Livro VI, 43) que se tornaram norma no vocabulário político grego e da civilização ocidental).

Este juízo depreciativo sobre a democracia que predominou em Platão e Aristóteles transparece ainda em Plutarco, não obstante a longa vigência da constituição democrática em Atenas.

Em que medida é Plutarco influenciado pela tradição filosófica ou

.....

Fátima Silva e de Cristina Abranches, Lisboa, Edições 70, 1997. São de notar sobretudo as páginas 109 a 115 (introdução ao debate constitucional) e páginas 131 a 133 (texto de Heródoto com o debate entre os conjurados persas sobre as três formas de governo). Citamos os passos traduzidos de Heródoto nesta edição.

Ver também: Maria Helena da Rocha Pereira, “O mais antigo texto europeu de teoria política”, in *Nova Renascença*, 1981, pp. 364-370; e ainda, da mesma autora, “O ‘Diálogo dos Persas’ em Heródoto”, in *Estudos Portugueses*, Homenagem a António José Saraiva, Ministério da Educação, 1990, pp. 351 a 362.

pelo estado de coisas do seu tempo? Efectivamente, Plutarco viveu numa Grécia pacificamente incorporada no seio do Império Romano, numa Grécia cuja cultura era apreciada, conhecida e divulgada pela classe culta romana e incentivada pelos imperadores filelenos. Isso pode explicar a sua preferência pela realeza. A democracia subsistia nessa época a nível local, nas províncias outrora gregas, controlada pelas autoridades romanas. Díon de Prusa, autor contemporâneo de Plutarco, evoca, no Discurso VII (o *Discurso Euboico*, como tradicionalmente se designa), o funcionamento de uma assembleia local da ilha de Eubeia, onde a actuação dos demagogos exerce uma grande influência. Esse testemunho não pode senão contribuir para a explicação dos juízos depreciativos sobre a democracia.

As reflexões políticas de Plutarco, não restritas, como é óbvio, ao curto Tratado que citámos de início, espalham-se pelos seus muitos escritos políticos e pelas *Vidas*, revelando várias vezes, como já foi sugerido, um esforço de compromisso entre as teorias filosóficas e a situação real da Grécia perante o Império e o principado. Até alguém já apodou esse compromisso de “maquiavelismo”, o que não parece de aceitar tendo em vista a subalternização dos valores morais no sistema de Maquiavel, atitude que não se coaduna com a de Plutarco⁹. E como é que da democracia directa de Atenas, do principado romano e de muitas realezas, que vigoraram durante milénios, se passou para a democracia representativa da maioria dos Estados modernos – é um fenómeno que excede o âmbito muito restrito desta comunicação, mas que séculos de História convidam a examinar.

.....
⁹ Ver, por exemplo, as observações de Jean Claude Carrière, na sua *Notice aos Preceitos Políticos*, na ed. cit. na nota 1, pp. 46 e segs.

Ricardo Piñero Moral

Universidad de Salamanca

LA TEORÍA MORAL DEL ARTE EM PLUTARCO

Las consideraciones de Plutarco sobre estética no se fundan en intentos metafísicos que pretenden reconstruir un mundo ideal o una serie de categorías idealizadas a propósito de la simetría, la regularidad, la proporción, el color o la belleza canónica, sino que se basan en la búsqueda de criterios para una formación profunda y auténtica del carácter (*éthos*). La reflexión sobre arte¹ se convierte, pues, en un programa de educación, en una *paideia* en la que los valores estéticos pretenden enriquecer planteamientos morales de primer orden.

Tanto los escritos de este autor como sus preocupaciones poéticas y literarias son siempre una invitación a la filosofía², una invitación a indagar en naturaleza del hombre desde un punto de vista ético-práctico. A esta preocupación u orientación moral de sus tratados, corre paralela otra perspectiva que en nuestro autor es sustancial: la preocupación pedagógica. De este modo, la tríada estética-ética-pedagogía da origen a una peculiar teoría del arte que no refiere sólo cuestiones en torno al

.....
¹ Cf. TAGLIASACCHI, A. M.: "Le teorie estetiche e la critica letteraria in Plutarco", en *Acme*, 14, (1961), pp. 71-117; y PIÑERO MORAL, R.: "Plutarco y Plotino: la ética como estética", en GARCÍA VALDÉS, M. (ed.): *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 529-535.

² FERRARI, F. "La teoria delle idee in Plutarco", en *Elenchos*, 17, (1996), pp. 121-142.

conocimiento o la técnica de las bellas artes, de las artes plásticas o de las literarias, sino sobre todo a un arte supremo para el hombre: el arte de saber vivir...

Esta breve caracterización pone de relieve la perfecta ubicación de Plutarco en su época. En el período helenístico³ las preocupaciones morales ocupan un lugar central de la reflexión filosófica y de la expresión literaria. Aún más, esa dedicación plutarquea por investigar, esclarecer y reflejar el carácter es también específica de una época en la que interesan más los caracteres que la acción.

Plutarco, más que un escritor o un biógrafo al uso, es un pintor, pintor de caracteres⁴ que sabe penetrar en las honduras del alma, haciendo de su mano un pincel de formas e imágenes más allá de cualquiera de las reglas del diseño. Las anécdotas, las crónicas, los detalles que encontramos en sus obras son sólo un paso intermedio hacia la auténtica creación en la que se ponen ya de relieve no sólo determinadas orientaciones pragmáticas, sino sobre todo principios de comportamiento, modelos de ser humano, valores estéticos y fines morales... Sus *Vidas* son lienzos en los que se retratan caracteres y valores, facciones y arquetipos, miradas y memorias...

Desde un primer momento, hemos de considerar que el arte es un tema fundamental en las preocupaciones morales de nuestro autor. La razón de ello es que para Plutarco el arte, sobre todo la poesía⁵, posee una virtualidad extraordinaria, una capacidad peculiar que le convierte en tema de estudio relevante por sí mismo. Esa capacidad es la de ser como un hechizo, como un *phármakon* que penetra en el alma como lo más profundo de la naturaleza humana.

Ahora bien, una cosa es comprobar la capacidad del arte y otra muy distinta su efectividad, es decir, su utilidad para lograr los fines pretendidos. Que el arte mueve, conmueve, desata estados de ánimo,

.....

³ Cf. MARTÍNEZ, L. R.: "La época helenística en Plutarco", en GALLO, I. Y SCARDIGLI, B. (coords.): *Teoria e Prassi Politica nelle Opere di Plutarco*, Nápoles, 1995, pp. 221-226.

⁴ Cf. BARBU, N. Y.: *Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les Biographies de Plutarque*, París, 1933.

⁵ Cf. VALGIGLIO, B.: "Il tema della poesia nel pensiero di Plutarco", en *Maia*, 4, (1967), pp. 319-355.

provoca las más diversas emociones y los más variados sentimientos, de eso no hay ninguna duda. Pero la cuestión es si todo eso puede servir o ser utilizado para conseguir la perfección⁶ moral, “porque, a veces, lo bello por el arte puede ser lo torpe para la sanidad moral”⁷. No debemos olvidar que todo en el pensamiento de Plutarco está orientado a fines morales. No podemos hablar en ningún momento de supuesta autonomía estética o de independencia de los valores artísticos.

Los núcleos teórico-filosóficos en los que se inspira su doctrina son el pitagorismo⁸, el platonismo⁹ y el estoicismo¹⁰. De todos ellos lo sustancial para nuestro autor es ese sentido moral que estas tres corrientes atribuyen a la existencia¹¹. Por decirlo en lenguaje filosófico moderno, la existencia es estructuralmente moral y ello, claro está, independientemente del contenido, de las normas y de los valores concretos de cada sistema moral.

Es desde ese sentido moral que posee la existencia desde el que lo

⁶ Cf. CLOSA FARRÉS, J.: “Plutarco y el ideal de la perfección”, en PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CERRO CALDERÓN, G. del: *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición*, Málaga, 1990, pp. 167-172.

⁷ LASSO DE LA VEGA, J.: “Plutarco y el arte literario” en GARCÍA VALDÉS, M. (ed.): *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, p. 276.

⁸ Cf. SODANO, A.: *Le sentenze “pitagoriche” dello pseudo-Demofilo*, Accademia Nazionale dei Lincei, 1991.

⁹ Cf. BURY, R. G.: “The Platonism of Plutarch”, en *Classical Review*, 33 (1919), pp. 71-73; DORRIE, H.: “Le platonisme de Plutarque”, en *Actes du Congrès VIII Paris*, París, 1969, pp. 519-530; FROIDEFONT, C.: “Plutarque et le platonisme”, en ANRW, II.36.1 (Philosophie, Wissenschaften, Technik), (1987), pp. 184-233; EVARD, E.: “Le Maître de Plutarque d’Athènes et les origines du neoplatonisme athenien”, en *L’Antiquité Classique*, 29 (1960), pp.108-33; BECCHI, F.: “Platonismo Medio ed Etica Plutarchea”, en *Prometheus*, 7, (1981), pp. 125-145, 263-284; SCHOPPE, C.: *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster, 1994; HERSHBELL, J. P.: “Paideia and Politeia in Plutarch: the Influence of Plato’s Republic and Laws”, en GALLO, I. Y SCARDIGLI, B. (coords.): *Teoria e Prassi Politica nelle Opere di Plutarco*, Nápoles, 1995, pp. 209-220; ROMANO, F.: “Le questioni platonische di Plutarco di Cheronea”, en *Sophia* 33 (1965), pp. 116-131; y WOUTERS, A.: “Plutarch’s Comments on Plato’s Grammatical Theories: A Few Remarks on Quaestio Platonica X”, en VAN DER STOCKT, L.: *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, 1996, p. 309.

¹⁰ Cf. LONG, A. A.: *Stoics Studies*, Cambridge, 1996; REESOR, M. E.: “The Stoic Wise Man”, en *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 5 (1989), pp. 107-123; *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy*, Londres, 1989; SANDBACH, F.H.: “Plutarch on the Stoics,” *CQ* 34 (1940), pp. 20-25; y GALLO, I.: “Aspetti dello stoicismo e dell’epicureismo in Plutarco”, en *Atti del II Convegno di Studi su Plutarco Ferrara*, 2-3 Aprile, 1987, *Quaderni Del Giornale Filologico Ferrarese*, 1988.

¹¹ Esta es la perspectiva de análisis de M. VEGETTI en el capítulo 7 de su obra *Letica degli antichi* (Roma, 1989) cuando analiza el pensamiento de Plutarco a la luz de planteamientos platónicos, aristotélicos y estoicos.

artístico o lo estético pueden ser interpretados y valorados, siempre desde un paradigma de equilibrio, de prudencia y moderación propios de su talante estoico. El mismo Plutarco fue un hombre sencillo, dedicado a sus tareas de estudio e indagación, a su familia y a sus amigos, y no persiguió nunca ni la fama ni el éxito ni el renombre. Si en la vida pública siempre hizo gala de este carácter y sirvió con gusto y discreción a su ciudad en distintos puestos (telearco o inspector de construcciones, arconte epónimo, en incluso se cree que Trajano le nombró procónsul de Acaya...), en su vida privada también hizo gala de esa moderación y esa serenidad que pretendía diseñar como ideal moral en sus obras.

“Un pasaje de un escrito probablemente apócrifo, pero con toda certeza debido a la pluma de alguno de sus discípulos, nos ilustra acerca de la idea que Plutarco, en el umbral de su vejez, pudo abrigar de su propósito y de la realización lograda: < Hay que tener presente -dice- que la actividad política no consiste puramente en ejercer magistraturas, ser embajador, vociferar en la asamblea y agitarse en la tribuna perorando o redactando decretos, todo lo que el vulgo cree que es hacer política, como cree que filosofan los que discuten desde la cátedra y explican cursos enfrascados en los libros: la política y la filosofía continuas, que se manifiestan diariamente en obras y en actos, les son ajenas... Sócrates filosofaba sin poner bancos, ni sentarse en un sillón, ni fijar un horario de trabajo o de paseo a sus discípulos, sino incluso bromeando con ellos, si la ocasión lo pedía, bebiendo con ellos y saliendo a campaña con algunos y haciendo con ellos sus compras en el mercado, y por último, aun preso y al beber el veneno: siendo el primero que demostró que la vida admite filosofía en cualquier hora y lugar, en cualquier estado de ánimo y en cualquier coyuntura. Del mismo modo se ha de concebir la política... El que realmente se interesa por el bien común y ama a sus semejantes, patriota, solícito y de espíritu civil, aunque jamás revista la clámide, siempre es político, por el hecho de impulsar a los capaces, dar la mano a quienes lo han menester, asistir a los que deliberan, disuadir la de los malévolos, sostener el esfuerzo de los bien intencionados, dar a conocer claramente que toma parte en los negocios de la República, no de paso o porque determinado interés o una convocatoria le llevan, por su preeminencia, a la junta o al senado, pero en realidad yendo a aquella o a éste, si se decide ir, por mero pasatiempo, como a un espectáculo o a un concierto, antes bien, aunque no asista personalmente, por el hecho de estar allí con su pensamiento y seguir lo que allí se hace, adhiriéndose a unas cosas y desaprobando otras>”¹².

De estas palabras, se deduce, en consecuencia, la búsqueda de un talante moral en todos los ámbitos de su reflexión y de su vida¹³. Por supuesto, la estética no es una excepción. Tanto el concepto de arte como el de belleza están contruidos desde una concepción moralizante. Así como la teoría moral pretende ofrecer paradigmas de comportamiento de acuerdo a determinados valores, del mismo modo el propio concepto de arte está presentado como modelo de imitación. El arte y la experiencia estética si se caracterizan por algo es por ser 'mímesis'¹⁴. La imaginación creadora o la *phantasia* son términos que tal vez exceden la definición plutarquea de arte.

El término *mímesis*¹⁵ proviene, naturalmente, de los filósofos y teóricos griegos del arte, especialmente, Plutarco lo asume teniendo presentes opiniones e ideas de corte platónico y aristotélico. Pero no debemos olvidar que *mímesis*, en su origen es un concepto religioso y moral que tiene más relación con la expresión de sentimientos que con la representación artística. Proviene de cultos y ritos místéricos de orientación dionisiaca. Ahí *mímesis* refiere expresividad, capacidad de expresión, posibilidad de exteriorizar lo que uno lleva dentro, sus pensamientos más íntimos, sus creencias, sus pasiones...; *mímesis* representa los actos de culto que realiza un sacerdote. Sólo posteriormente 'mímesis' pasará a significar *imitación* en el sentido de designar la reproducción de la realidad exterior. Ése es el momento en el que el término pasa a ser un vocablo filosófico muy polisémico: el mismo término 'imitar' quiere decir imitar la naturaleza, representar pictóricamente, copiar la apariencia de las cosas, asumir determinados procesos de producción¹⁶...

¹² Texto tomado de la introducción realizada por E. Valentí Fiol a PLUTARCO: *Alejandro y César (Vidas paralelas)*, Navarra, 1982, pp. 13-14.

¹³ Cf. OSORIO, A. I.: "La relación del filósofo y el político en *Moralia* de Plutarco", en SCHRADER, C., RAMÓN, V. Y VELA, J. (eds.): *Plutarco y la Historia*, Zaragoza, 1997, pp. 357-366.

¹⁴ En tono a la caracterización y funcionalidad del arte en Plutarco, entre otros, son de gran interés los trabajos de VAN DER STOCKT, L.: "L'expérience esthétique de la mimésis selon Plutarque", en *QUCC*, 36 (1990), pp. 23-31; "La peinture, l'histoire et la poésie dans *De Gloria Atheniensium (Mor., 346 F-347 C)*", en PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CERRO CALDERÓN, G. del: *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición*, Málaga, 1990, pp. 173-178; "Plutarch on techné", en *Plutarco e le scienze*, Génova, 1992, pp. 287-296; y "L'homme d'état et les beaux arts", en GALLO, I. Y SCARDIGLI, B. (coords.): *Teoria e Prassi Politica nelle Opere di Plutarco*, Nápoles, 1995, pp. 457-468.

¹⁵ Se puede decir que son cuatro los sentidos que caracterizan la *mímesis* en el mundo antiguo: el ritualista (que entronca imitación y expresión), el productivo (que llama la atención sobre los procesos naturales de producción), el platónico (que considera la imitación como copia de la realidad sensible) y el aristotélico (en el que *mímesis* se aproxima más a la creación imaginativa). Cf. TATARKIEWICZ, W.: *Historia de seis ideas*, Madrid, 1988, pp. 301-310.

¹⁶ Como muestra el testimonio que el propio Plutarco recoge refiriéndose a Demócrito: "Muestra

De los cultos a la filosofía y de ésta a las artes... La mimesis es, pues, uno de los conceptos más ricos del mundo antiguo¹⁷ y Plutarco lo sabe. Su reflexión arranca de las consideraciones platónicas y se nutre de las precisiones apuntadas por Aristóteles¹⁸. El arte posee la capacidad de representar. Pero 'representar' se dice de muchas maneras, al menos de tres. Siguiendo el criterio de la *Poética* aristotélica, el artista puede representar a los hombres como son, mejores o peores¹⁹. Imitar no es plasmar de manera indiferente la realidad: imitar puede llevar consigo la facultad de variar lo que hay para mostrarlo según determinados intereses.

Más que el artista en cuanto individuo concreto, la obra de arte pasa a ser un objeto peculiar con una gran capacidad de influencia sobre el mundo. Plutarco separa muy bien la valoración de la obra de arte en cuanto tal de la valoración que le merece el artista. Comparte el criterio de aquellos que consideran al artista como algo siempre inferior a sus obras: "disfrutamos con la obra, despreciamos al artista"²⁰... Considera que el arte es algo digno e importante, pero paradójicamente desprecia a quienes ejercen esa actividad.

No obstante, la obra en cuanto fruto de la *mimesis* es algo tan valioso como efectivo, y lo que manifiesta es otra perspectiva que enriquece la visión de la realidad y posibilita aprender de ella: lo que la obra hace no es copiar esa realidad, sino presentarla de nuevo, re-presentarla de manera diferente, de tal manera que ilustre, aleccione, atraiga, convenza, desagrade, engañe... en fin, ofrece una nueva mirada ante los hombres, las cosas y el mundo. El arte puede ofrecernos las cosas como son, y también como no son pero tal y como deberían ser a juicio del artista, que se convertiría en un auténtico moralista. La obra de arte puede ser (en ocasiones está obligada a ser) la expresión o la representación de un *deber ser*, es decir, la estética cumple con la tarea de

.....

que hemos llegado a ser nosotros discípulos en las cosas más importantes: de la araña en tejer y zurcir de la golondrina en la construcción de casas, y del cisne y el ruiseñor melodiosos en el canto, por imitación" (*De sollert. Anim.*, 20, 974 A).

¹⁷ Cf. FLASHAR, H.: "Die klassizistische Theorien der Mimesis" en *Le classicisme à Rome aux Iers siècles avant et après J. C.*, (Entretiens Hardt, 25) Ginebra, 1979, pp. 79-97.

¹⁸ CEREZO MAGÁN, M.: "Aristóteles y la teoría del género literario", en *Faventia* 17/2 (1995), pp. 33-44.

¹⁹ "Sófocles decía que él creaba a los hombres como debían ser, en cambio Eurípides como son" (ARISTÓTELES: *Poética*, 1460b 36).

²⁰ PLUTARCO: *Vitae parallelae, Pericles*, 1.

ofrecer arquetipos de conducta, modelos de comportamiento, paradigmas morales. Con ello el arte revela su doble misión: *docere* (enseñar) y *delectare* (deleitar). No nos engañemos, de ambos objetivos el fundamental es ese aleccionamiento moral y no el mero goce sensual. La superioridad del arte con respecto a otros posibles métodos de lograr el aprendizaje moral es que en él el objetivo se cumple deleitando.

Así pues, para Plutarco los *desiderata* morales forman parte esencial de los valores de representación estética y por ello su teoría del arte ha de ser denominada teoría *moral* del arte, donde ‘moral’ se convierte, a la vez, en axioma mimético-estético y en procedimiento poiético. La poesía como *paidiá* anticipa la *paidéia* que es la filosofía, y la *mímesis* artística se transforma *poíesis* ética²¹. Lo que esto supone es la afirmación de la siguiente tesis: contemplando el ejemplo de la representación artística se puede formar el carácter de la persona, la personalidad del individuo. Por tanto, queda fundada la posibilidad teórica de una educación estética del hombre a través de la imitación que viene a ser un proceso natural y universalizable (como ya había apuntado Aristóteles²²); y además queda planteada su necesidad como vía de formación y recuperación de la naturaleza humana.

Mostrar la importancia de una educación estética e indagar en la naturaleza del hombre desde una perspectiva ética son dos de las motivaciones fundamentales de los escritos plutarqueos, tanto de sus *Vidas* como de algunos tratados morales como por ejemplo *De audiendis poetis* o *Quomodo adulescens poetas audire debeat*²³. La contemplación del arte, o en este caso la lectura de la poesía, es para Plutarco el origen de una posible pedagogía que no sólo ayuda a incrementar el volumen de

²¹ Cf. DÍAZ LAVADO, J. M.: “Poesía y educación en Plutarco a través del testimonio de *De audiendis Poetis*”, en LISI, F., UREÑA, J. e IGLESIAS ZOIDO, J. C. (eds.): *Didáctica del griego y de la cultura clásica*, Madrid, 1996, pp. 113-120.

²² En este sentido podemos recordar las palabras de Aristóteles en la *Poética* cuando señala: “dos causas, y ambas naturales, parecen haber engendrado en general a la poesía: pues el imitar ese conatural a los hombres desde niños y en eso se diferencia de los demás animales, en que es un ser muy apto para la imitación y se hace con sus primeros conocimientos mediante la imitación, y en que todos se gozan con las imitaciones. Prueba de eso es lo que ocurre en la realidad; pues cosas que en sí mismas las vemos con disgusto, nos complacemos al ver sus imágenes hechas con la mayor fidelidad posible, como, por ejemplo, figuras de los animales más innobles o muertos... Puesto que si sucede que no se ha visto de antemano el objeto, no causará el placer la imitación sino por la realización, el color o alguna otra cosa similar” (1448b 4).

²³ Este título presenta una semejanza más que significativa con alguno de los tratados escritos por algunos filósofos estoicos como Crisipo o Zenón, y que desgraciadamente se han perdido.

conocimientos culturales, sino que posibilita un proceso de auténtica formación de la persona²⁴.

El arte y la educación son fruto de un cuidado constante, de un laboreo continuo y delicado. Por esta razón la *educación estética* recoge los tres factores fundamentales en todo proceso educativo (la naturaleza, la enseñanza y el hábito) y, además, puede muy bien ser comparada con otra *techne* muy particular: la de la agricultura. Compartimos las palabras de W. Jaeger en su *Paideia* cuando señala: "es para nosotros sumamente afortunado el hecho de que Plutarco nos haya transmitido no sólo la conocida "trinidad pedagógica" de los sofistas, sino, además, una serie de ideas íntimamente conectadas con aquella doctrina y que manifiestan claramente su alcance histórico. Plutarco explica la relación entre los tres elementos de la educación mediante el ejemplo de la agricultura, considerada como el caso fundamental del cultivo de la naturaleza por el arte humano. Una buena agricultura requiere en primer lugar una buena tierra, un campesino competente y, finalmente, una buena simiente. El terreno para la educación es la naturaleza del hombre. Al campesino corresponde el educador. La simiente son las doctrinas y los preceptos transmitidos por la palabra hablada. Cuando se cumplen con perfección las tres condiciones, el resultado es extraordinariamente bueno. Cuando una naturaleza escasamente dotada recibe los cuidados adecuados mediante el conocimiento y el hábito, pueden compensarse, en parte, sus deficiencias. Por el contrario, hasta una naturaleza exuberante, decae y se pierde si es abandonada. Este hecho hace indispensable el arte de la educación. Lo obtenido con esfuerzo de la naturaleza se hace infecundo si no es cultivado. Y aún llega a ser tanto peor cuanto mejor es por naturaleza. Una tierra menos buena, trabajada con inteligencia y perseverancia, produce al fin los mejores frutos. Lo mismo ocurre con el cultivo de los árboles, la otra mitad de la agricultura. El ejemplo del entrenamiento del cuerpo y de la cría de los animales es también una prueba de la posibilidad de cultivar y educar la *physis*. Sólo es preciso emprender el trabajo en el momento adecuado, en aquel en que la naturaleza es blanda todavía y lo que se enseña es fácilmente asimilado y se graba en el alma"²⁵.

.....
²⁴ Cf. GARCÍA LÓPEZ, J.: "Educación y crítica literaria en la helenidad tardía", en *Unidad y pluralidad* (Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos), II, Madrid, 1983, pp. 83-90.

²⁵ JAEGER, W.: *Paideia*, Madrid, 1996, pp. 285-286.

El arte se aprovecha de esa plasticidad (*euplaston*)²⁶ propia del alma del joven para hundir en ella su simiente, su capacidad de engendrar. La contemplación del arte deviene fecundación y la experiencia estética educación. Los procesos artísticos muestran la riqueza de técnicas a la hora de labrar los perfiles del alma; los frutos del arte reflejan las infinitas posibilidades del ser humano.

Este método formativo “enseña a utilizar la lectura de los poetas en la educación de la juventud, cuando alborea la edad de la fuerza y la razón. Es entonces cuando las almas tiernas de los jóvenes son sometidas a la inmersión en la lectura de los poetas, como se hace con la lana dentro de la púrpura, para teñirla. En esa lectura el educador debe mezclar lo útil con lo dulce; pero sobre todo, lo primero. Los jóvenes se placen, más que en las severas especulaciones de la filosofía ignorante de la risa, en el vuelo fácil de la poesía y la fantasía y el encanto placentero del relato”²⁷. En consecuencia, parece que, por un lado, los hombres tienden de manera natural a un aprendizaje *narrativo* más que especulativo en virtud de su inclinación hacia la belleza²⁸; y por otro, que lo que el educador ha de hacer es aprovechar esa tendencia y emplear el arte poético conforme a sus criterios pedagógicos-morales.

No cabe ya, pues, condena alguna sobre la poesía²⁹ como creación artística, porque ésta puede ser un excelente alimento para el joven³⁰. Sí se puede excluir para la instrucción aquella que no satisface los fines morales para tal o cual modelo de educación. La poesía de suyo no tiene por qué perseguir fines morales. Lo que sí parece asumible es que posee una capacidad de formación. Con este argumento llegamos a una pregunta básica que hasta ahora hemos ido evitando: dada la posibilidad y hasta la necesidad de una educación estética ¿quién ha de ejercer como educador?

La respuesta de Plutarco sería la siguiente: el educador no puede ser el artista. Éste sólo nos conviene en cuanto generador de relatos

²⁶ Cf. PLATÓN: *Rep.*, 337 b.

²⁷ LASSO DE LA VEGA, J.: *op. cit.*, p. 279.

²⁸ Cf. PLUTARCO: *Quaest. conv.*, (Mor. 673 E).

²⁹ Cf. Boulogne, J.: “De la réflexion à la pensée, ou la poésie conçue comme une vision irisée de la vérité morale”, en *Poésie et Pensée*, Ateliers 7, Cahiers de la Maison de la Recherche, Université Charles de Gaulle-LILLE III, (1996), pp. 59- 68.

³⁰ Cf. PLUTARCO: *Aud. poet.*, (Mor. 15 B).

plausibles para nuestros fines morales. El artista es sin más un *artesano* de *formas* literarias o plásticas en las que cabe todo: lo bello, lo feo, lo absurdo, lo racional, lo vicioso, lo virtuoso... Los artistas son creadores de lo que quieren, y en la mayoría de los casos carecen por sí mismos de preocupaciones morales (de ahí esa diferencia axiológica entre el artista y la obra de arte). Si dejáramos en manos de los artistas la formación de los ciudadanos correríamos el peligro de obtener como resultado un maremagnum de individuos con ninguna o poca conciencia moral y que, seguramente, apreciarían más los placeres del cuerpo que las virtudes del alma.

El papel de educar es responsabilidad de aquellos que poseen la capacidad de interpretar lo que los artistas quieren decir con sus representaciones. El educador es, a la vez, una mezcla entre hermeneuta³¹, moralista³² y filósofo. La poesía y el arte son sólo un instrumento como mucho eficiente, pero nunca un fin en sí mismos. La educación estética para Plutarco no es una educación en la belleza o en la simetría..., sino una educación moral que se aprovecha del arte como medio natural en el que puede ser captada la sensibilidad del hombre, y a partir de ahí formar su mente y su carácter.

El maestro³³ es quien ha de cuidar que el joven se aproveche de lo mejor del arte sin que se quede absorto por el canto de las sirenas o embarrancado por aquello que puede herir su ser. Del mismo modo que la abeja liba la miel de las flores pero no se pincha con sus espinas³⁴, el educador ha de guiar al educando para que la fascinación y el encantamiento del arte no desvíen su camino.

Plutarco pretendió ser ese maestro, sólo que él queriéndolo o no combinó su proceder pedagógico con un talante estético envidiable.

.....
³¹ Cf. HARDIE, P. R.: "Plutarch and the Interpretation of Myth", en ANRW, II.33.6., pp. 4743-4787.

³² Cf. PELLING, C.: "Il moralismo delle Vite di Plutarco", en GALLO, I. Y SCARDIGLI, B. (coords.): *Teoria e Prassi Politica nelle Opere di Plutarco*, Nápoles, 1995, pp. 343-362.

³³ Gracias a los estudios de K. Ziegler (Cf. "Plutarchos von Chaironeia", en R. E. 21. 1 (1951), cols., 639-962), W. C. Helmbold y E. N. O'Neil (Cf. *Plutarch's Quotations*, Baltimore, 1959) o H. Schlaepfer (Cf. *Plutarch und die Klassischen Dichter. Ein Beitrag zum klassischen Bildungsgut Plutarchs*, Zürich, 1950) tenemos noticia de los conocimientos poéticos, de las preferencias, de los gustos y de las fobias literarias de Plutarco.

³⁴ Cf. PLUTARCO: *Mor.*, 79 C-D.

Ambas cosas forjaron su *éthos*³⁵. Seguramente el conjunto de sus textos no sea el mejor modelo lingüístico de la literatura antigua; tal vez su estilo tampoco sea el más perfilado; pero de lo que no hay duda es de que representa un modelo de *ser en el mundo*: aquel que busca la verdad, aquel que persigue el perfeccionamiento intelectual y moral de sus semejantes, aquel que disfruta del arte como modo privilegiado de degustar la naturaleza del hombre...

³⁵ Cf. RUSSELL, D.: "Ethos nei Dialoghi di Plutarco", en *ASNP*, 22 (1992), pp. 399-429.

(Página deixada propositadamente em branco)

María Nieves Muñoz Martín
José A. Sánchez Marín
Universidad de Granada

PLUTARCO Y LAS VIDAS PARALELAS DEL HUMANISTA ITALIANO GIANNOZZO MANETTI: SÓCRATES Y SÉNECA

1. Introducción

En el Renacimiento se produjo una abundante literatura en lengua latina que, desde hace algunas décadas, despierta inusitado y merecido interés entre los actuales investigadores de dicha época. De esta producción literaria, la prosa histórica y biográfica gozó de cierta predilección entre los autores y el público coetáneos. Tal inclinación por los acontecimientos históricos provenía de la idea de que los hechos de los hombres libres no deben ser olvidados sino que, por el contrario, deben traspasar el tiempo para que siempre permanezcan vivos en el recuerdo; las acciones buenas porque deben servir de ejemplo y de emulación a las nuevas generaciones, y las malas porque deben ser censuradas y evitadas. Para los humanistas la historia es sobre todo coloquio con el pasado que pretende hacerse vivo espejo de la *vita civile* -según expresión italiana-, dar a conocer las empresas de los hombres y dilatar la sociedad humana más allá de los límites del tiempo, salvándola del olvido y del destino¹. El género biográfico es otra forma de transmisión histórica, muy del gusto de los hombres del Renacimiento, que imitó a Salustio, Tito Livio,

.....
¹ E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano 1952, pp. XV s.

Tácito, biógrafos y escritores menores², por lo que se escribieron gran cantidad de obras que conformaron la abundante y enriquecedora literatura europea del siglo XV y XVI en lengua latina.

Las ediciones que vienen ofreciendo en este campo los estudiosos en los últimos años cubren lagunas importantes, constituyen sin duda una tarea previa indispensable y son la base más firme de nuestro conocimiento, tanto de figuras aisladas de aquella época como de la variedad de fenómenos histórico-culturales de todo matiz que entonces afloraron. Esta necesidad básica no disminuye la oportunidad de traducciones, que son cada vez más imprescindibles, incluso en el ámbito del mundo clásico, y aun de estudios más detallados de obras concretas: en nuestra intervención sobre una de estas obras queremos contribuir a ilustrar el alcance de la dimensión educadora que ejerció el escritor de Queronea, en una época que soñó y vivió tan intensamente los ideales de la vieja *paideia*, adoptada como *humanitas* por los romanos.

La historia y la biografía del mundo clásico, al igual que las restantes manifestaciones literarias y culturales, han sido definitivas para configurar y desarrollar el Humanismo europeo, que tuvo sus comienzos en Italia. Si la Edad Media se había contentado con representar el tipo genérico en la virtud o en el vicio, con la finalidad de adoctrinamiento, sin cuidar la individualidad, el Renacimiento por el contrario prefirió el retrato, el estudio del carácter del individuo, con el fin de condenar o magnificar la obra del hombre, y de afirmar el juicio de los contemporáneos y de la posteridad³. Plutarco fue por ello uno de los escritores antiguos al que más atención dedicaron los humanistas. Buena parte de la cultura griega fue conocida no sólo a través de los latinos sino de versiones al latín: el escritor de Queronea, entre los primeros, vio traducida su obra, sobre todo sus *Vidas Paralelas*, y en especial las biografías de personajes romanos⁴. Como es sabido, las biografías representan en Plutarco la aplicación práctica de sus teorías sobre el hombre, presentes en sus escritos morales. Sus ideas calaron en la cultura del Renacimiento de tal modo que podemos afirmar, con el afortunado título del presente Congreso, que Plutarco fue educador de Europa.

“Peu d’écrivains antiques ont, autant que le béotien Plutarque, marqué l’humanisme en France et en Italie au temps de la Renaissance”,

.....

² P. van Tieghen, *La littérature latine de la Renaissance. Étude d’histoire littéraire européenne*, Genève, 1968, p. 224.

³ V. Rossi, *Storia letteraria d’Italia. Il Quattrocento*, Milano, 1933, pp. 188 s.

⁴ M.D. Reeve, “La erudición clásica”, en *Introducción al humanismo renacentista*. Edit. por J. Kraye, Madrid, 1998, p. 61.

afirma Robert Aulotte⁵. Las razones de esta acogida tienen que ver con la difusión, pervivencia y carácter propio del autor y su obra. La rica pluralidad de intereses científicos, cívico-políticos, y de los más diversos campos del saber humano que refleja el autor; su tarea de reelaboración personal de la tradición; su naturaleza conciliadora en diversos terrenos: en el filosófico, dentro de una actitud marcadamente platónica, pero abierta a la ética aristotélica y respetuosa con determinados procederes estóicos; y junto a ello, su evidente aprecio de la formación retórica. Pero sobre todo su enorme conocimiento y comprensión hacia la naturaleza humana, que le lleva a considerar la responsabilidad del hombre en la adquisición de la virtud como medio de perfección, y por ello la importancia fundamental de la educación para encauzar el carácter a través de la virtud, y el aprecio del dominio de la razón como control de los apetitos⁶; y con la virtud, la consecución de la gloria, referida tanto al individuo como a los pueblos. Todos estos rasgos que se reflejan en sus obras conducirán a un extraordinario interés y aprecio por el autor en el Renacimiento.

En cuanto a su pervivencia, Plutarco representa un caso sin ruptura de continuidad en la tradición occidental, manteniendo su prestigio en el Bajo Imperio, fuertes conexiones con Bizancio, y enlazando sin dificultad con las tendencias prehumanistas. Nos parece relevante que sea precisamente en la corte papal de Avignon donde, a fines del *Trecento*, se sitúe el “renacimiento” de Plutarco⁷, cuando en 1373 Coluccio Salutati encarga a Simon Atumano la versión latina del *De cohibenda ira*, la primera de un opúsculo de los *Moralia*. A pocos quilómetros del mismo Avignon escribió Petrarca, no menos de veinte años atrás, su *Epistola Reprehensoria uitae et laudatoria ingenii* a Séneca, en la que atribuye a Plutarco la imposibilidad reconocida de hallar un griego que comparar al romano en la enseñanza moral⁸. Relación

⁵ R. Aulotte, “Plutarque et l’humanisme en France et en Italie”, en *Les humanistes et l’Antiquité grecque...* Textes rassemblés par M. Ishigami-Iagolnitzer, Paris, 1991, p. 99.

⁶ Plutarco. *Vidas Paralelas*. I *Teseo-Rómulo*. *Licurgo-Numa*. Introducción general, traducción y notas por A. Pérez Jiménez, Madrid, 1991, pp. 39 ss.

⁷ R. Aulotte, *op. cit.*, p. 100. La importancia de esta ciudad, tan rica en contactos culturales entre la tradición europea y la oriental, en la génesis del humanismo italiano, fue destacada por J.S. Lasso de la Vega, “Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco”, *Eclás* 32-36 (1961-62) 452 s.

⁸ Petrarca, *Fam. rer.*, XXIV,5,3-4: *Plutarchus siquidem Graecus homo, et Traiani principis magister, suos claros viros, nostris conferens, cum Platoni et Aristoteli (quorum primum diuinum, secundum daemonium Graeci uocant) Varronem, Homero autem Virgilium, Demostheni M. Tullium obiecisset, ausus est postremum, et ducum controuersiam mouere, nec eum, tanti saltem discipuli ...continuit, in uno sane, duorum ingenia prorsus imparia, non erubuit confiteri, quod quem tibi [Seneca] ex*

estrecha con la misma corte papal tuvo también el responsable de la que sería primera versión occidental de las *Vidas*, la que encargó a la lengua de Aragón el Gran Maestre de la Orden de San Juan de Jerusalém y gobernador de Avignon, Juan Fernández de Heredia⁹, basada a su vez en una versión al griego moderno. Esta traducción aragonesa atrajo el interés de Coluccio Salutati¹⁰ que, tras conseguirla, la hizo pasar al italiano, entre 1395 y 1397, impulsando con ello el interés que conduciría a una larga serie de vidas plutarqueas latinas en el siglo XV entre los humanistas italianos: manifestaciones que no sólo están representadas en la producción de nuestro autor Giannozzo Manetti, sino que están precisa y ampliamente documentadas en los códices de su tradición manuscrita.

El género biográfico cultivado por los humanistas presenta dos modalidades, la biografía propiamente dicha y el retrato panegírico. De la primera modalidad fue buen ejemplo la obra de Leonardo Bruni, quien sentía gran admiración por Dante, Petrarca y Boccaccio, como pone de manifiesto al escribir las vidas de los dos primeros -1436-; el origen de su interés por la biografía se debe buscar en gran medida en las *Vidas Paralelas* de Plutarco, pues en sus ensayos críticos sobre las biografías de Cicerón -1415- y de Aristóteles -1429- siempre lo tiene presente como modelo¹¹. Gozaron de gran favor las series de semblanzas de personajes o galerías de hombres ilustres, en que se partía de figuras del pasado y se podía llegar hasta los coetáneos¹². Como modelos antiguos pueden invocarse, además de Plutarco, Suetonio y Valerio Máximo; entre los más recientes figuran Petrarca y Boccaccio, a la cabeza de una significada producción humanística en la que se inserta destacadamente el propio Giannozzo Manetti, con su *Liber de illustribus longevis*¹³. También biografías individuales de personajes antiguos y más

.....
aequo, in moralibus praeceptis obiceret non haberet. Laus ingens, ex ore praesertim hominis animosi, et qui nostro Iul. Caesari, suum Alexandrum Macedonem comparasset...

⁹ Cfr. Plutarco. *Vidas Paralelas*... "Introducción", pp. 115 s.

¹⁰ La carta, escrita hacia 1390, en la que Salutati pide a Fernández de Heredia el envío de "su" versión de Plutarco, documenta el primer contacto entre un español y un humanista italiano, según afirma A. Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid 1994, pp. 69 s. Salutati conseguiría la ansiada versión del Papa Benedicto XIII.

¹¹ M.L. McLaughlin, "El humanismo y la literatura italiana" en J. Kraye, *op. cit.*, Cambridge 1998, p. 278.

¹² Cfr. A. Gómez Moreno, *op. cit.*, pp. 227 ss.

¹³ Esta obra, compuesta entre 1439 y 1440, y dirigida al español Luis de Guzmán, padre del dedicatario de la primera redacción de las *Vidas* de los dos filósofos antiguos, es un testimonio más de las vinculaciones de Castilla con el humanismo italiano. En lo que respecta a Manetti, son varias las obras del florentino que se ocuparon de miembros de la familia de los Guzmán o les fueron dedicadas.

cercanos, escritas a manera de aquellos autores, obtuvieron gran aprecio y fueron consideradas como prototipos, e incluso como modelos de vida: el sabio, el estadista o gobernante, el mecenas, fueron especialmente representativas. Entre estas vidas se encuentran las de Sócrates¹⁴ y Séneca¹⁵ de Giannozzo Manetti, cuya relación con la tradición plutarqua es evidente.

2. Vida y obra de Giannozzo Manetti¹⁶

Figura ilustre del humanismo florentino del Quattrocento, Giannozzo Manetti¹⁷ destaca en el panorama general del primer

¹⁴ La obra cuenta con tres ediciones modernas que sepamos. Dos italianas: *Joannotius Manetti, Vita Socratis* Prima edizione...a cura di M. Montuori, Firenze, 1974; el gran valor de esta edición es puesto de manifiesto por las palabras del propio autor: (p.7) "Ad acquire alla letteratura socratica uno dei primissimi tentativi di ricostruzione della personalità socratica compiuti in epoca moderna ed, insieme, a recuperare un documento della letteratura umanistica, che offre un felice esempio di anticipazione e di concreta individualizzazione dei temi essenziali della maggiore opera del Manetti sulla dignità ed eccellenza dell'uomo, intende appunto la presente edizione della *Vita Socratis*. En segundo lugar, *Giannozzo Manetti. Vita Socratis*. Introduzione, testo e apparati a cura di A. De Petris, Firenze, 1979, que ha tenido en cuenta once códices frente a los cinco de la primera, y de la cual nos hemos servido para nuestras noticias sobre la historia y las fuentes del texto. Por último, una edición del texto con la primera versión en una lengua moderna, el español, por J.J. Bossini Puerto, con introducción, texto y traducción, Madrid, 1994 (Memoria de Licenciatura dirigida por M^a.N. Muñoz Martín); el autor, que se atiene igualmente al texto de De Petris -corrigiendo no obstante erratas de impresión y errores numéricos de las líneas en los párrafos- y a su estudio de las fuentes, incorpora un análisis de la estructura retórica de la biografía y de las técnicas narrativas propias del género que identifica en la *Vita* las normas de elaboración clásicas.

¹⁵ Esta biografía manettiana fue objeto de una Memoria de Licenciatura inédita de R. Peramos Esteban, *La VITA SENECAE de Giannozzo Manetti*, Introducción, texto y traducción, Granada, 1987, dirigida por J.A. Sánchez Marín. Trabajo que entre otros tuvo fundamentalmente en cuenta el estudio preliminar sobre el texto y sus fuentes, incluido en la edición ya citada de De Petris, y al que nos remitimos en tales cuestiones.

¹⁶ R. Peramos Esteban, *op. cit.*, pp. 8 ss., donde se relaciona igualmente toda la bibliografía pertinente.

¹⁷ A. Zeno, *Dissertationes vossianae*, Venetiis 1752, v.I,170ss; W. Zorn, *Giannozzo Manetti. Seine Stellung in der Renaissance*, Diss., Freiburg i. Br 1939; G. Gentili, *Il pensiero italiano Rinascimento*, 3^a ed., Firenze 1940; E. Garin, "La dignitas hominis e la letteratura patristica", *La Rinascita* 4 (1938) 102-146; *id.*, *L'Umanesimo italiano*, 3^a ed., Bari 1964, pp. 69 ss.; S. Garofalo, "Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia", *Biblica* 27 (1946) 338-375; A. Auer, "Giannozzo Manetti und Pico della Mirandola, de dignitate hominis" in *Vitae et Veritati* (Festschrift für Karl Adam), Düsseldorf 1956, pp. 83-102; M.E. Cosenza, *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and the World of Classical Scholarship in Italy (1300-1800)*, v.III, Boston Mass. 1962, pp. 2109-2115; A. Soria, *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnífico (Según los epistolarios)*, Granada 1956, pp. 56 ss.; N. Baladoni, "Filosofía della mente e filosofía delle art in Giannozzo Manetti", *Critica Storica* 2 (1963) 395-450; S. Battaglia, *Le epoche della letteratura italiana*, v.I, Napoli 1965, pp. 485-492; H.W. Wittschier, "Vespasiano da Bisticci und Giannozzo Manetti", *Romanische Forschungen* 79 (1967) 271-287; *id.*, *Giannozzo Manetti. Das Corpus der Orationes*, Köln 1968, p. 1.

Renacimiento italiano. Autor de una rica y variada producción en lengua latina, su personalidad polifacética nos ha dejado una obra amplia como orador, traductor, historiador, biógrafo, filósofo, filólogo y político activo. Aunque su obra permanece en gran parte sin editar, a pesar de ofrecer muestras inestimables de la tradición clásica más viva, su pensamiento filosófico, sus ideas, y especialmente el significado de alguna de sus creaciones más famosas, así como los datos de su biografía han sido abundantemente estudiados y gozan de la mayor difusión.

Disponemos de abundantes noticias sobre la vida y la obra de Giannozzo Manetti gracias a distintas biografías sobre el autor debidas a escritores más o menos próximos al humanista florentino. Esta riqueza de documentación biográfica ha condicionado frecuentemente las opiniones sobre Manetti, en lugar de provocar un juicio crítico derivado de la consideración de las propias obras, según se ha señalado por H.W. Wittschier respecto a G. Voigt¹⁸. Por otro lado, se ha hecho necesaria una investigación crítica de los datos ofrecidos para establecer las relaciones de las vidas entre sí y su valor¹⁹.

Vespasiano da Bisticci (1421-1498), el famoso librero y escritor, mantuvo una estrecha amistad con Manetti, de quien escribió una extensa vida denominada *Comentario*²⁰. Más tarde escribió otra vida²¹ del mismo, más sucinta, en la que resume el contenido de la anterior, para incluirla entre las más de cien biografías de hombres ilustres de su tiempo que aparecen en la recopilación a él debida. Que el *Comentario* es más amplio y anterior a la *vita* lo atestigua el mismo Vespasiano, quien dice en esta última: "Io ho passata questa sua vita con quanta brevità ho potuto, riferendomi al comentario della vita sua, dove si scrive appieno ogni cosa"²². El *Comentario* es la fuente más importante para la vida del autor, elaborada de manera más detallada, simple y accesible al lector que la *vita*; el primero posee finalidad moralizadora, a la vez que una polémica intención política, mostrando a Manetti como el humanista ideal, es decir, un hombre de letras de actividad política y literaria que

.....
¹⁸ H.W. Wittschier, *Giannozzo Manetti. Das Corpus der Orationes*, p. 2; la obra de G. Voigt a la que hace referencia es *Die Wiederbelebung des class. Alterthums*, 4ª ed., Berlin 1960, pp. 322 ss.

¹⁹ Tal estudio crítico lo ha realizado W. Wittschier en la obra citada en la nota anterior, pp. 7 ss., y constituye nuestra fuente principal en lo que sigue.

²⁰ "Comentario della Vita di Giannozzo Manetti", ed. de P. Fanfani, en *Collezione di opere inedite o rare*, Torino, 1862, v. II, pp. 5-113.

²¹ "Vita di Giannozzo Manetti", en Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri*, a cura di P. D'Ancona, E. Aeschlimann, Milano 1951, pp. 259-291.

²² "Vita de Giannozzo Manetti", ed. P. D'Ancona ed E. Aeschlimann, p. 20.

aúna inteligencia y virtudes. Nuestro autor no secundó la idea de Bruni de llevar los estudios filosóficos y literarios a la esfera de la vida contemplativa, desplazándolos de la vida activa, y junto con Ambrogio Traversari, Poggio, Niccolò Niccoli, representó el apogeo del "humanismo civil". La *vita* está compuesta con mayores pretensiones lingüísticas y estilísticas, y es una de las biografías más elaboradas de las escritas por Vespasiano, aunque no contiene la riqueza de datos e información que posee el *Comentario*, que sirvió de base a otras vidas de Manetti escritas en el Renacimiento.

Los antepasados de nuestro autor fueron oriundos de Florencia y su genealogía es posible conocerla a partir del siglo XIII. Su padre, Bernardo Manetti, comerciante y banquero, había logrado reunir una fortuna de tal magnitud que, en tiempos de Manetti, era considerado como uno de los diez personajes más ricos de su ciudad. Giannozzo nació en Florencia el día 5 de junio de 1396, creciendo en un ambiente de comodidad y bienestar económico; en 1421, a los 25 años de edad, tomó la decisión de dedicarse casi exclusivamente al estudio.

En su formación cultural fue importante el Convento agustino de Santo Spirito, donde estudió lógica, filosofía y, especialmente, teología. Las noticias sobre su estancia en el citado convento son bastante escasas, aunque el carácter y riqueza de la vida espiritual que allí se desarrollaba, los abundantes y profundos debates y disputas dialécticas que tenían lugar entre los escolares, permiten considerar el Convento como una verdadera academia humanística del primer Renacimiento²³. Allí permaneció hasta el año 1430 aproximadamente, fecha en que comenzó a participar en las reuniones del famoso Claustro de Santa María degli Angeli, dirigido por Ambrogio Traversari. Con las enseñanzas recibidas de Traversari adquirió amplios y sólidos conocimientos de lengua y literatura greco-latina, que le permitirían más tarde llevar a cabo una gran labor de traducciones de obras clásicas. También completó sus conocimientos de lengua y literatura hebreas. Vespasiano da Bisticci resume la formación adquirida por Manetti de la siguiente manera: "Usava dire, avere tre libri a mente, per lungo abito: l'uno era l'Epistole di Santo Paolo, l'altro era Agostino, *De civitate Dei*, e de' gentili l'Etica d'Aristotele"²⁴.

En torno al año 1429 comienza su actividad política, diplomática

²³ F. Flora, *Storia della letteratura italiana. Il Quattrocento e il primo Cinquecento*, v. II, Milano, s.a. p. 372.

²⁴ "Vita de Giannozzo Manetti", ed. P. d'Ancona ed E. Aeschlimann, p. 260.

y literaria, desempeñando su primer cargo público en el Consejo de los *Dodici Buonomini*, sin abandonar completamente la atención a sus actividades comerciales, aunque se dedicó preferentemente a los estudios, dando muestras de su gran capacidad polifacética.

En 1437 fue enviado por Cósimo de Médici, como embajador de la República de Florencia, ante el Duce Tomasso da Campo Fragoso, consiguiendo completar de esta manera los mayores honores a que podía aspirar un ciudadano de su tiempo: poseía una gran fortuna, gozaba de la confianza del Duce y era, además, un hombre de carácter amable y a quien casi todos sus conciudadanos estimaban y respetaban. Con posterioridad desarrolló su actividad diplomática en Nápoles, ante el rey Alfonso V de Aragón, de sobrenombre "El Magnánimo". En Venecia, ante el Duce Francesco Foscari; en Roma, ante el Papa Nicolás V, en Urbino, ante Federico Montefeltro y en Rímimi, ante Sigismondo Paldolfo Malatesta. Sus brillantes éxitos diplomáticos en las diferentes cortes de Italia se debieron a sus excelentes y humanitarias dotes personales, agudo ingenio, esmerada preparación filosófica y dialéctica, y magníficas cualidades de orador; como tal alcanzó precisamente enorme fama, y prueba de ello es el encargo que recibió de pronunciar el discurso fúnebre por la muerte del famoso Leonardo Bruni en 1444. A pesar de esta actividad política y diplomática, Manetti no abandonó su labor literaria, según demuestra la copiosa obra dejada.

Pasó los últimos años de su vida en Roma y Nápoles, pues se vio obligado a abandonar Florencia a instancias de Cósimo de Médici, por cuyo bienestar y prosperidad tanto se había esforzado. Veía éste con recelo la fama y las propias ideas políticas de Giannozzo, que podían representar un mal ejemplo y resultar peligrosas para su poder absoluto, y no correspondió a la amistad que siempre le había profesado nuestro escritor. Se valió Cósimo de falsas acusaciones vertidas contra Manetti por parte de algunos que le envidiaban por la fama y el respeto que la mayoría de sus conciudadanos le dispensaban. Desde 1453 hasta 1455 ostentó en Roma el cargo de Secretario bajo los papados de Nicolás V, Calixto III y Pío II. Desde 1455 hasta 1459, fecha de su muerte, desempeñó también el cargo de Secretario del rey Alfonso V de Aragón, quien lo tenía en gran estima, a pesar de que en 1448 Manetti había escrito contra él *Oratio ad Senenses* y *Oratio ad Venetos*. En estos últimos años de su vida realizó tal labor literaria y filológica que se le coloca en un lugar destacado entre las personalidades literarias y eruditos del siglo XV.

Producción literaria muy amplia y heterogénea, la obra de Manetti se puede clasificar en los siguientes apartados²⁵:

a) Historia:

1. *Historia Pistoriensium. Libri III*
2. *Historia Januensium. Libri II*
3. *Acta cum esset legatus Florentinorum apud Venetos anno 1448.*

b) Biografías:

1. *Vita Nicolai summi pontificis. Libri III*
2. *Vitae Dantis, Petrarcae et Boccatti. Libri III*
3. *Vitae Socratis et Senecae*
4. *De illustribus longaevis. Libri VI*
5. *Laudatio dominae Agnetis Numantinae. Liber I*

c) Traducciones de obras griegas y hebreas:

1. Aristóteles: *Eudemus, Etica a Nicómaco y Magna Moralia.*
2. Nuevo Testamento: los cuatro Evangelios, Cartas de Pablo, las Cartas canónicas y el Apocalipsis de Juan.
3. Los ciento cincuenta Salmos.

d) Tratados:

1. *De dignitate et excellentia hominis. Libri IV*
2. *De terrae motu. Libri III*
3. *Contra Iudaeos et gentes. Libri X*
4. *Libri V in defensiones Psalterii*
5. *Symposion*
6. *Apologia Nunii Hispani*
7. *Dialogus de morte filii*
8. *Laudatio Januensium. Liber I*

e) Discursos:

1. *Oratio de secularibus in pontificalibus pompis*
2. Dos “protesti di giustizia”
3. *Oratio in funere Leonardi Aretini*
4. *Oratio ad Nicholaum V summum pontificem in creatione sua*
5. *Oratio ad regem Aragonum in nuptiis filii sui*
6. *Oratio ad Senenses, dum rex Alfonsus Plumbinum obsideret*
7. *Oratio ad Venetos, dum rex Alfonsus Plumbinum obsideret*
8. *Oratio ad Alfonsum Aragonum regem. De pace servanda*
9. *Oratio ad Federigum imperatore in coronatione sua*

.....
²⁵ Cfr.H.W. Wittschier, *op. cit.*, p. 372.

10. *Oratio gratulatoria ad Alfonsum Aragonum regem in Federici III Imperatoris uisitatione*
 11. “Orazione della disciplina, de fatti dell’arme e delle sue lode”
 12. *Oratio ad Callistum III. De eligendo Imperatore contra Turcos*
 13. *Oratio in funere domini Jannotii de Pandolfinis*
- f) Cartas:
1. *Epistolae plures ad diversos. Opus imperfectum. Liber I*
- g) Obras manuscritas no conservadas:
1. *Vita regis Alfonsi. Opus imperfectum in pluribus libris distinctum*
 2. *Vita Philippi regis Macedonum*
 3. *De liberis educandis ad Colam Cajetanum dum Puteolis erat. Liber I*
 4. Traducción de *Eisagoge* de Porfirio
 5. Traducción parcial del Antiguo Testamento
 6. Traducción de las *Categorías* de Aristóteles
 7. *De memoria et reminiscentia, liber unus*
 8. *Oratio ad Federicum Urbini Principem*
 9. *Oratio de laudibus et utilitate obtrectatorum*
 10. *Oratio ad Federicum III Imperatorem in suo aduentu Florentiam*

3. *Las Vidas de Sócrates y Séneca*

3.1 Dedicatorias y objetivos.

El autor compuso ambas vidas según el modelo plutarqueo de “vidas paralelas” que contrapone un personaje griego a otro romano, como el mismo Manetti pone de manifiesto en el *Prefacio* de la segunda edición²⁶. Las dos configuran ya, en época temprana, temas esenciales

.....

²⁶ *Giannozzo Manetti. Vita Socratis et Senecae, Pref. 2 (6)* (De Petris, p. 114, 35 ss.) *Accipe igitur, iterum rogo et obsecro, benigna regalique mente hoc nostrum, quodcunque est ad te, opusculum. In quo due singularissimorum virorum prolixè et ample, et non breves et intercise vite, quemadmodum plerunque fieri consuevit, vel maxime continentur. In qua quidem re Plutarchum pre ceteris imitati sumus, qui quosdam clarissimos viros cum Grecos tum Latinos in unum comparavit, et egregias quasdam comparatorum hominum Vitas grecis litteris mandavit et exinde magnum volumen et celebratum opus absolvit, quod grece Parallela appellavit. (7) Ea si latine ad verbum interpretari volumus, Collationes non absurde dici posse videntur, quanquam ipse nullum apud Grecos reperire potuisse dicat, quem ob singularem quandam et eximiam plurimarum virtutum suarum superabundantiam Seneca compararet.*

de la producción literaria de Manetti que aparecerán en su obras mayores, especialmente el de la dignidad y excelencia del hombre, planteado con amplitud en su obra más famosa y, a la vez, tema muy apreciado en el mundo espiritual del Renacimiento.

El texto nos ha llegado a través de dos grupos de manuscritos, clasificados en tres familias, que testimonian a su vez dos redacciones diferentes. El estudio de la historia interna del texto ha permitido a De Petris²⁷ establecer un primer grupo de cinco códices, de distinto contenido y extensión, integrado por una única familia, denominada *c* por el autor, que representan la tradición manuscrita de la primera redacción. Ésta, en la *Prefatio* común que antecede a las dos vidas, viene dedicada como testimonio de amistad al caballero cordobés Nuño de Guzmán, joven amigo a quien Manetti conoció en Florencia. Por los datos históricos que se deducen de tal dedicatoria, dicha primera redacción fue elaborada en el año 1440, mientras el florentino desempeñaba un vicariato en Pescia, según puede comprobarse por los detalles biográficos que ofrece Vespasiano da Bisticci²⁸. Un segundo grupo de seis manuscritos (familias *a* y *b*) transmite otro texto que no difiere sustancialmente del de la primera, pero sí cualitativamente, ya que dos códices, *A* y *V* (*Vaticanus Latinus* 6397 y *Vaticanus Palatinus Latinus* 1604, respectivamente, según denominación de A. de Petris; *V* y *P* según C. Moreschini), poseen una especial autoridad²⁹: *A* es autógrafo de Agnolo Manetti, el hijo del autor que colaboró con su padre en la revisión de la obra, y *V* proviene de la biblioteca privada del escritor³⁰, conteniendo en su totalidad obras dedicadas al rey Alfonso de Aragón y de Nápoles. Es así que esta segunda redacción está dedicada, en su extensa *Prefatio* (28 párrafos frente a los 12 de la primera), al rey de Nápoles, Alfonso V de Aragón, de quien Manetti traza un panegírico alabando su noble origen, erudición, gran conocimiento de la historia y oratoria, así como sus conquistas y éxitos bélicos. En IX,15,77, finalizando la *Vita Senecae*, todos los manuscritos de este grupo incluyen una apelación al rey: *serenissime ac gloriosissime princeps*, en lugar del tratamiento que los códices de la familia *c* presentan dirigido a Nuño de Guzmán: *suavissime et amicissime Nunni*. Ya que su objetivo es encarecer el propósito

.....
²⁷ Giannozzo Manetti. *Vita Socratis et Senecae* (De Petris, pp. 38 ss.)

²⁸ C. Moreschini, "La *Vita Senecae* di Giannozzo Manetti", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie III 6 (1976) 871.

²⁹ *Ibidem* p. 847.

³⁰ Giannozzo Manetti. *Vita Socratis et Senecae* (De Petris, p. 60).

del monarca de dedicarse al estudio de la filosofía moral, Manetti resalta en el prefacio la figura de Séneca como príncipe de esta filosofía. Una alusión a ciertos contactos epistolares con Franco Sacchetti permite situar la segunda redacción de las vidas en el año 1450, aunque la revisión de Agnolo en 1456, cuando ya Manetti está prácticamente retirado de la vida pública y asentado en Nápoles, da al texto el carácter de redacción definitiva, lo que de alguna manera podría considerarse un “tercer momento” en la redacción de la obra, según la presenta el código A³¹.

En el *proemium* dedicado a Nuño de Guzmán, plagado de referencias personales, donde el envío de la obra se considera un obsequio de amistad al amigo, justificado por el común origen cordobés de Séneca y de aquél³², se manifiesta la intención de mejorar la delicadeza añadiendo la vida de un griego³³, e imitando con ello el procedimiento de Plutarco -*quod Greci Paralella inscripserunt* -que Manetti traduce por *Collationes*. En la *Prefatio* dirigida al rey Alfonso V de Aragón, Manetti sólo menciona el envío de la *Vita Senecae* al monarca, español como el filósofo -*illustrem Senecae Hispaniensis philosophi vitam... maiestati tuae iam pridem misissem...*-, pues aquél, en un descanso de las campañas bélicas y finalizada ya la lectura de las *historiae* y los *annales* de Tito Livio, se decidió por el estudio de la filosofía moral. Para ennoblecer el obsequio añade también, de nuevo en los mismos términos³⁴, la vida de un griego, Sócrates.

En ambas *Prefationes* queda explícita, junto a la imitación de Plutarco, la consideración preferente de Manetti hacia Séneca, que el florentino refuerza con el propio testimonio de Plutarco recogido por Petrarca, a quien no menciona, en la carta V (dirigida al filósofo latino) del libro 24 de los *Familiarium Rerum*³⁵.

.....
³¹ Cfr. *Giannozzo Manetti, op. cit.* (De Petris, p. 43); es el mismo código que C. Moreschini, *op. cit.*, p. 848, designa como V, situando el momento de su redacción “verisimilmente dopo il 1455”.

³² *Pref. 1 (9)* (De Petris, p. 111, 67)... *Sed cum varia ac multiplicia mihi quedam nova ad te scribere cogitanti affatim abundeque occurrerent, gratum tibi futurum ac ceteris gratius fore arbitrabar, si novam Senecae tui vitam, utcumque a nobis descriptam, nuper ad te, hominem Cordubensem atque Cordube commorantem, ex Etruria usque transmicterem.*

³³ *Pref. 1 (10)* (De Petris, p. 111, 72) *Ut autem hoc nostrum ...ad te munusculum tibi gratius atque iocundius foret, ipsum Socraticae vite adiunctione cumulare et exornare placuit...*

³⁴ *Pref. 2 (5)* (De Petris, p. 114, 29) *At vero ne hoc nostrum opusculum in conspectu regio vilesceret, si solum ac nudum et absque aliqua cuiusdam Greci philosophi comparatione appareret, ipsum Socraticae vite adiunctione cumulare et quodammodo exornare constitui; quoniam neminem Greecorum, cum multa eorum diligenter et accurate legerim, reperire potui, qui Socrate sapientior ac Senecae tui similior videretur.*

³⁵ Cfr. notas 8 y 26. Para la *Prefatio 1 Ad Nunnium*, (12) (De Petris p. 111, 86 s.) *quanquam ipse [Plutarchus] nullum apud Grecos reperire potuisse dicat, quem ob singularem quandam virtutum suarum excellentiam Senecae compararet.*

La dedicatoria de la obra al rey de Aragón y de Nápoles responde a un proceder bastante habitual en nuestro autor, fruto de su estrecha relación con la corte y la persona del monarca, por otra parte tan mimado por el obsequio de relevantes humanistas que colaboraron en convertir la sincera atracción que aquél sentía por el mundo clásico en un eficaz instrumento político³⁶. Los estudios sobre Tito Livio a que alude Manetti se realizaron bajo el patrocinio del “Magnánimo” sobre el *codex regius*, un manuscrito de los *ab urbe condita*, regalado al monarca por Cósimo de Médici, a cuya depuración se aplicó, no sin la crítica de Lorenzo Valla, la flor y nata de los humanistas de Nápoles. Entre éstos, el mismo Bartolomeo Facio cuya obra *de excellentia ac praestantia hominis*, dedicada al papa Nicolás V, sugirió al rey el encargo de otra semejante a Manetti³⁷, que le sería naturalmente ofrecida al monarca, entre otras muchas del humanista florentino, casi siempre entusiasta colaborador de las empresas italianas de Alfonso V.

La dedicatoria a Nuño de unas vidas paralelas nos permite sin embargo otro ámbito de reflexión. El primer envío -redacción de 1440- de las vidas comparadas, en latín, de un romano y un griego (primera biografía socrática del mundo moderno) se destina a un joven “di casa reale di Gusmano, casa reale in Ispagna”, según es presentado al comienzo de la *Vita di Meser Nuño* que le dedica precisamente a él también Vespasiano da Bisticci. Las vidas de dos *illustres* en el campo de los *studia humanitatis* son propuestas a la consideración de un esclarecido joven español de noble familia, osado viajero y militar. Hijo de Luis de Guzmán, Gran Maestre de la Orden de Calatrava en Nueva Castilla, a quien Manetti enviara poco antes una *Apologia Nunnii*, y después una recopilación biográfica *De illustribus longevis* -que incluía también una *vita Senecae* más breve- para reconciliarlo con el joven aventurero y deseoso de gloria que partió de casa para ver mundo sin permiso paterno; Manetti escribió igualmente una *Laudatio non funebris, sed potius triumphalis illustris Dominae Agnetis Numantinae, ad Nunnium Gusmanum, generosum Hispaniae militem, eius filium*, ensalzando a la esposa de Luis y madre de Nuño. El mero significado encomiástico que tiene la inclusión en el *De longevis* de un español y cordobés, como homenaje al joven Nuño y su familia, es sobrepasado por la más profunda y evidente intención del autor de presentar el legado filosófico de

³⁶ F. Rico, *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*, Madrid 1993, pp. 54 ss.

³⁷ La famosa obra de Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, finalizada no antes de 1542, ha sido magníficamente editada por E.R. Leonard, Padua 1975.

Séneca “príncipe de la filosofía moral” como el más representativo del pensamiento filosófico y “humano” del propio Manetti³⁸.

3.2 Disposición y contenido de las *Vidas*.

Esta intención se hace patente en el contenido y elaboración de las vidas. No aparece al principio la introducción que suele dar Plutarco a cada par -básicamente, la justificación de cada libro o par-, aquí asumida por las dedicatorias de Manetti.

Las *Vidas* se muestran juntas en todos los manuscritos, con paginación consecutiva y generalmente con una *Prefatio* común. La *Vita Socratis* precede casi siempre (excepto en P, *Parisinus lat.* 5828). En la *Prefatio* 1 se justifica esta prelación por razones cronológicas (12,88... *ad nostros homines accedamus, a Socrate vetustiore initium sumentes*). El inicio de una *sizigia* con la vida de un griego es el procedimiento usual en Plutarco, que altera el orden en aquellos casos en que la segunda vida le permite, por su mayor complejidad, significativas “variaciones” respecto al patrón de la primera³⁹.

En la edición de De Petris la *Vita Socratis* comprende tres partes o capítulos⁴⁰. Según el mismo editor, la *Vita Senecae* comprende los capítulos IV al IX, aunque tiene una extensión similar a la primera⁴¹.

La narración biográfica pretende ofrecer la caracterización del personaje exponiendo su vida, hechos y, sobre todo, sus cualidades morales y, subordinadas a éstas, la descripción física. Esto es lo que diferencia la biografía plutarquea de la suetoniana, que describe los personajes utilizando la técnica fisiognómica, revelando lo moral a través de los rasgos físicos. Por último, se trata de su muerte y fama póstuma. La disposición del material, según esquemas ya consagrados por la tradición del género y codificados por la doctrina retórica, es susceptible de un análisis estructural, que se ha revelado plenamente adecuado en el caso de las vidas latinas *de illustribus*⁴² y que se manifiesta igualmente válido para estas *vitae* humanísticas⁴³.

.....
³⁸ Con esta apreciación, que se desprende claramente de la dedicatoria y que se hace evidente en el cuerpo del propio escrito, estamos plenamente de acuerdo con A. De Petris, en *Giannozzo Manetti*, *op. cit.*, p. 9.

³⁹ C.B.R. Pelling, “Synkrisis in Plutarch’s Lives”, en *Miscellanea Plutarchea*. Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma 1985), a cura di F.E. Brenk e I. Gallo, Ferrara 1986, p. 94.

⁴⁰ Cap. I, con 50 párrafos; II, con 43 párrafos; III, con 31 párrafos.

⁴¹ Cap. IV, con 26 párrafos; V, con 22 párrafos; VI, con 38 párrafos; VII, con 13 párrafos; VIII, con 24 párrafos; y IX, con 17 párrafos.

⁴² J.A. Sánchez Marín, “Estructura literaria de la *Vita Terentii*”, *Estudios de Filología Latina* 4 (1984) 247-262; *Biografía de poetas latinos. Estudio retórico literario*, Ediciones Clásicas, Madrid 1992.

La *Vita Socratis* se presenta ordenada en su totalidad, según el criterio biográfico usual de los escritores clásicos, en: Sector A: *Exordium*, cap. I (*nativitas, genus, patria, adulescentia, educatio, disciplina, militia, discipuli*); Sector B: *Narratio*, cap. II (*habitus corporis, matrimonium, domestica, forensia, demon*); Sector C: *Transitus, Peroratio*, cap. III (*damnatio, testamentum, mors, iudicium hominum, exequiae*).

La descripción caracteriológica *-natura animi-* y moral *-virtutes/vitia-* está diseminada en la *vita*, a través de las propias observaciones del biógrafo y de los numerosos juicios de los *testes* o autoridades de que Manetti se vale como fuentes para su relato. De modo especial se mencionan sus cualidades y virtudes en los lugares siguientes. En el capítulo I,43-48, en relación con su método de la ironía, al que Manetti considera que se veía impelido el filósofo por su natural humilde, afán de sabiduría y agudeza de ingenio (I,44: *...in hac tam humili nihil sciendi professione naturam suam sequebatur. Nam in omnibus rebus suis, agente et impelente eius natura, ironia vel maxime utebatur...*) En el capítulo II, al ocuparse primero de su vida privada y después de su vida social y pública (*forensia*) se testimonian en ésta las mismas virtudes domésticas que Sócrates demostraba en sus contingencias familiares, sobre todo en el trato con su colérica esposa Jantipa: *tolerantia, patientia, equus animus, mansuetudo, temperantia, modestia, frugalitas*. A semejantes virtudes une un elevado sentido de la justicia, cuya defensa a ultranza llevó a cabo con ocasión de dos episodios en que tuvo que enfrentarse a la voluntad de sus conciudadanos: su apoyo a León de Salamina (II,14) y a los diez estrategos atenienses vencedores de los lacedemonios en las Arginusas (II,15). Las enemistades que le causó tal oposición contribuirían a la animosidad que le llevó a la muerte. Es en el III capítulo, dedicado a la acusación, juicio, condena y muerte del filósofo, donde se manifiesta por último su sentido de la propia dignidad *-gravitas, magnitudo animi-* Su injusta condena, basada en falsas e inmerecidas acusaciones, le hace desistir de defenderse él mismo (cuando, además, su demon le impelía a no evitar la condena), y de presentar como suya una defensa, escrita por un tal Lisias, por considerarla *demissa et suplex*, y no parecerle *fortis et virilis*: en suma, por impropia de un filósofo. Su actitud y respuestas terminaron por exasperar a los jueces,

.....
⁴³ J.J. Bossini, *op. cit.*, p. 19-23, ofrece un análisis retórico de la Vida de Sócrates, remitiéndose sobre todo a la estructura de las vidas de hombres ilustres suetonianas. Véase igualmente, para la Vida de Séneca, R. Peramos, *op. cit.*, pp. 29-44, en cuyos trabajos hemos basado nuestras observaciones sobre la estructura formal de las vidas.

pero Cicerón (*Tusc.* 1,71) justifica al ateniense: 3,13... *adhibuitque liberam contumaciam a magnitudine animi ductam, ut ait Cicero, non a superbia.*

Especial relevancia adquiere el papel del demon -cap. II,28-43- como incitador a las virtudes, un demon al que Sócrates consideraba su protector y veneraba, llevado por su sabiduría, percibiéndolo como una voz interior que sólo él oía. Seres sobrenaturales que intermedian y sirven de enlace entre los dioses y los hombres, la doctrina sobre los démones ocupó a diferentes pensadores desde la Antigüedad, entre ellos al biógrafo de Queronea⁴⁴.

Si bien Sócrates personalizó esta fuerza interior, atribuyéndose un demon propio, aunque sin racionalizarlo completamente, sólo a partir de él, y empezando por el mismo Platón, se generalizaría como un custodio personal, asignado a cada individuo⁴⁵. Esta última es la opinión de Manetti, quien en absoluto cae en una cristianización fácil de la creencia cuando, al exponer su interpretación personal frente a Platón, denomina *angeli* (“mensajeros”) a los dos espíritus que se dan a cada hombre desde su nacimiento, uno bueno y otro malo⁴⁶. En general, el tratamiento del demon de Sócrates por parte de Manetti resulta fiel a la tradición socrática⁴⁷: no impide la actividad de su sabiduría racional -III,40-, se configura como una fuerza oracular -III,37-, proveniente de los dioses -III,41-, y fundamentalmente disuasoria, advirtiéndole de lo que no debe hacer -III,43- y reprimiéndole de sus impulsos naturales al vicio -III,32-: realmente Sócrates no precisa de él para practicar la virtud en términos positivos, porque ello deriva de su sabiduría y no del consejo del demon -III,37-. Por lo demás, el reconocimiento de la existencia de démones malvados concuerda con la teoría de Plutarco respecto a estos seres⁴⁸.

⁴⁴ *De defectu oraculorum, De Iside et Osiride, De genio Socratis.*

⁴⁵ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, 3ª ed., Madrid 1966, pp. 263 s.

⁴⁶ Cap. II,29 (De Petris, 150,207 ss.) *Ex parte namque, non ex toto vera est illa Platonis nostri opinio, qua putat singulis a nativitate hominibus singulos demones datos; nos autem binos angelos, alterum bonum, alterum malum, non modo actorum, sed cogitatorum etiam arbitros humano generi, ut quique in lucem editur, traditos tradendosque predicamus et dicimus: probum scilicet ut ad virtutes diligendas, improbum vero ut ad vitia capessenda hominem suum exhortetur.* De Petris no menciona las fuentes del florentino para este pasaje concreto, que Manetti presenta como opinión propia; para el tratamiento del demon en general, el editor hace los respectivos envíos a Apuleyo, Diógenes Laercio, Platón, Cicerón y San Agustín entre otros.

⁴⁷ Sobre el auténtico socratismo de los rasgos de este demon, *cfr.* A. Tovar, *op. cit.*, pp. 266-268.

⁴⁸ A. Pérez Jiménez, Introducción” en *Plutarco. Vidas Paralelas. I Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa.* Introducción general, traducción y notas, Madrid 1985, p. 29.

La *Vita Senecae*, con un número superior de capítulos, no es más extensa sin embargo aunque sí más articulada y varia. Su composición responde al siguiente esquema: Sector A: *Exordium*, cap. IV (*nomen, genus, natiuitas, patria, adulescentia, educatio, disciplina, fortuna, res adversa, fortuna, prodigium, diuitiae, res adversae*); Sector B: *Narratio*, cap. V y VI (*disciplina, natura, opus, diuitiae, virtus (res domesticae), incommoda corporis, iudicia hominum*); Sector C: *Argumentatio, transitus*, caps. VII y VIII (*virtutes, habitus corporis, vitia, damnatio, mors, iudicia hominum, exequiae*); Sector D: *Conclusio*, cap. IX (*Quot Senecae fuerint*).

En el primer Sector destaca la insistencia en su origen cordobés, evocando la tradición de la vieja casa y barrio que conservaron su nombre (IV, 7) y el testimonio de renombrados escritores; pero se subraya al mismo tiempo su ciudadanía romana con la detallada explicación de los *tria nomina*, y su pertenencia al florecimiento cultural de la época próxima a Cicerón, ya que se acepta su identificación con Séneca el Rétor. Sus grandes dotes y saberes le convirtieron en preceptor de Nerón (V, 19 y 22; VI, 37). Determinados hechos y situaciones adquieren un positivo relieve por su oposición a la precedente vida de Sócrates. Así ocurre, por ejemplo, con la observación sobre la paz de su vida conyugal y el profundo amor a su esposa Pompeya Paulina (V, 18), pero especialmente con la detallada sección dedicada a las obras que compuso (V, 9-14); entre su producción se encuentran obras perdidas y otras espurias, según la tradición medieval y humanista. El valor de su obra queda resaltado también a causa de las enfermedades crónicas que aquejaban al filósofo, repetidamente aludidas (V, 15; 20 s.; VII, 1), en contraste con la excelente salud de Sócrates; y del mismo modo, por las tareas públicas que ocuparon a Séneca al servicio del estado, bastante más gravosas que en el caso del ateniense. Todo el capítulo VI, el más extenso con mucho de la *vita*, será dedicado a la defensa de Séneca frente a sus detractores, una situación que afectó también a otros insignes autores griegos y latinos (VI, 36) y que deriva de su abundante legado escrito (VI, 37). La defensa recae sobre su doctrina y pensamiento, y sobre su elocuencia o estilo, y aunque se mencionan concretamente Gelio y Quintiliano, sus restantes detractores se introducen mediante la técnica de los rumores, que se contraponen con menor fuerza a la autoridad de relevantes *testes* concretos, con Plutarco a la cabeza. En este contexto de la defensa de su pensamiento se presenta la figura de un Séneca próximo al cristianismo sin llegar a cristiano (VI, 21). En el Sector C, la referencia a sus virtudes

se sitúa en el marco del estoicismo (VII, 1 ss.); en relación con los *vitia*, Manetti lo defiende del reproche de adulación hacia Nerón expresado por Petrarca, en referencia al *de clementia*, y lo exculpa de la posesión de abundantes riquezas. Su muerte, digna y valerosa, resalta sobre todo con la defensa de su inocencia frente a la acusación de participar en la conspiración, aunque el humanista concluye con una observación muy expresiva (VIII, 23): si hubiese participado en la conjura contra Nerón, habría añadido otra virtud más a las que ya poseía. En el último Sector y capítulo se presta poca atención a la cuestión de los dos Séneca, que no presenta gran valor para los objetivos del biógrafo.

3.3 La *collatio* de Manetti.

En el texto independiente de cada vida, precedido de un respectivo *incipit*, no vuelve a surgir ninguna referencia explícita a la comparación hasta la conclusión de la *Vita Senecae* (cfr. IX, 15, 79), donde se subrayan los elementos comunes que permiten una confrontación de las dos figuras, a modo de la *syncrisis* del griego. Aunque se trata de una comparación muy sucinta, es fundamentalmente ilustrativa de la concepción filosófica de Manetti y exponente lúcido del pensamiento humanista y del clima filosófico-cultural de la época: frente al “filósofo ciudadano” y sabio ateniense, el “ciudadano filósofo” y moralista latino. Late aquí la concepción de la época sobre el hombre de letras, a la vez seriamente comprometido en la vida civil y administrativa, resaltando los rasgos del humanismo “civil” florentino; es una actitud que Manetti comparte con Ambrogio Traversari, Poggio, Niccolò Niccoli y otros⁴⁹. Y como tal exponente de la concepción filosófica del autor confluye repetidamente con las ideas contenidas en su tratado *De dignitate et excellentia hominis*⁵⁰.

En el tratamiento de los personajes biografiados de Plutarco inciden una serie de rasgos caracterizadores que, al final de las dos biografías, son confrontados. Manetti presenta a los dos filósofos más representativos de Grecia y Roma, Sócrates y Séneca, que destacan sobre todo en la filosofía moral. Recuerda sin embargo que Petrarca afirma

.....
⁴⁹ J. Hankins, “El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno”, en *Introducción al humanismo renacentista*. Ed. J. Kraye... p. 176.

⁵⁰ J.J. Bossini resalta algunos aspectos de la mentalidad de la época y del autor, presentes en la Vida de Sócrates, en su trabajo “La *Vita Socratis* de Giannozzo Manetti: una visión humanística de Sócrates”, en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid 1991), III, Madrid 1994, pp. 385-388.

que “el griego Plutarco, gran conocedor de la literatura griega, filósofo muy grave y severo, tras haber realizado aquellas brillantes y famosas comparaciones entre personajes griegos y latinos, que en griego son llamadas *Parallela*, de Varrón con Platón, de Virgilio con Homero y de Cicerón con Demóstenes, no dudó en confesarse incapaz de encontrar un solo personaje griego que pudiese comparar con Séneca en la instrucción moral”⁵¹.

Como sucede en Plutarco, las vidas, hábitos y creencias de los personajes de Manetti ilustran aspectos importantes de su propio pensamiento teórico... que por otra parte se halla precisamente sustentado en la autoridad de los propios personajes biografiados, entre otros. Una idea que Manetti expresa en varios pasajes de su obra mayor y más madura, *De dignitate et excellentia hominis*, incide de manera fundamental en la inmortalidad del alma, a través de citas referidas a las obras de Sócrates y de Séneca. Dice de éste que creía en la participación de una sustancia incorpórea en la razón⁵², y que, junto con Cicerón, intenta probar y atestiguar la inmortalidad de las almas por medio de muchos argumentos⁵³.

En el *De dignitate*, Sócrates también es citado por Manetti, para quien Platón accedió a la idea de la inmortalidad del alma a través de las enseñanzas del maestro; así éste, en el último momento de su vida, habló a sus discípulos sobre dicho tema⁵⁴; en otra ocasión refiere que, considerado por el Oráculo de Apolo en Delfos el más sabio de todos los hombres, enseñaba públicamente la idea de la inmortalidad del alma⁵⁵.

Al final de las dos biografías Manetti afirma (IX,15) que ambos personajes admiten una comparación no desigual, cuyos términos enumera a continuación (IX,16), con juicios positivos y práctica ausencia de vicios o defectos, exceptuando su aspecto físico:

-Ambos eran de cuerpo desgarbado, pero hermosos de alma y pensamiento.

.....

⁵¹ Giannozzo Manetti. *Vita Socratis et Senecae*. VI,12 (De Petris, p. 184,67 ss.) “Plutarchus” natione “Grecus” ac litterarum Greearum peritissimus vir, gravissimus severusque philosophus, in illis suis preclaris et celebratis Greecorum et Latinorum hominum comparationibus, que grece *Parallela* dicuntur, “cum Platoni” Varronem, Homero Virgilium, Demostheni” Ciceronem comparasset, se neminem reperire potuisse quem ex Grecis Seneca in moralibus institutionibus conferret, confiteri non dubitavit.

⁵² Ianotii Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, II,7 (Leonard p. 39,17 s).

⁵³ *Ibidem*, II,26, p. 52,17 ss.

⁵⁴ *Ibidem*, II,26, p. 51,22 ss.

⁵⁵ *Ibidem*, III,43, p. 90,24 ss.

- Alcanzaron longevidad y tuvieron esposa e hijos.
- Ocuparon cargos políticos de alto rango en sus respectivas épocas, en estados igualmente ilustres y florecientes en las artes.
- Su afán de sabiduría y singularidad como filósofos fueron preminentes.
- Fueron extremadamente modestos y justos.
- Perdieron la vida de manera injusta a causa de la envidia de algunos contemporáneos y de la injusticia de los poderosos.

Concluye (IX,17) con la afirmación de que, a pesar de que Sócrates fue pobre y Séneca rico, único punto de diferencia, ambos tuvieron la posibilidad de conseguir poder y riquezas.

Dicho resumen, demasiado escueto, no sólo compendia, a modo de conclusión epilodal, una detallada narración caracteriológica y de hechos que ha ido incidiendo en ciertas afinidades de ambas semblanzas sino que, al igual que se observa en Plutarco, constituye también la base estructural sobre la que se ha ido construyendo el relato biográfico, según ha admitido L. Gil, reconociendo la fundamental aportación de H. Erbse, a propósito de la vida de Nicias⁵⁶.

La formación de ambos filósofos comenzó con el estudio de la física: a Sócrates (I,5), entre otras cosas, se le acusó de haber dicho que el sol era un pedazo de piedra incandescente y la luna un trozo de tierra. Cansado del estudio de la física, que nada ofrecía *ad bene beateque vivendum* (I,8) se dedicó al estudio de la ética, en tanto que Séneca (V,2) alcanzó elevados saberes de las ciencias físicas y llegó a escribir famosos libros sobre las cuestiones naturales. El griego se entregó de tal modo a la filosofía moral que sería considerado el inventor y el más grande paladín de esta filosofía; según Cicerón (I,12), fue el primero que hizo bajar la filosofía del cielo y la llevó a las ciudades e, incluso, la introdujo en las casas, impulsando la investigación sobre la vida, las costumbres, el bien y el mal, y fue el único que conoció y dio a conocer la ética, hasta entonces *obstrusa et incognita* (I,20), llegando a ser considerado por los hombres y por el Oráculo de Apolo en Delfos el más sabio en filosofía moral (I,22-24). Se alaba especialmente a Sócrates y Platón entre los griegos, y a Cicerón y Séneca entre los latinos, por empujar a los hombres “con sus consejos a un amor increíble hacia las virtudes, así como a

.....

⁵⁶ L. Gil, “La semblanza de Nicias en Plutarco”, *Eclás* 32-36 (1961-62) 410 s. El trabajo en cuestión de H. Erbse, a quien debe mucho la investigación actual sobre las *Vidas*, es “Die Bedeutung der Symkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs” *Hermes* 84 (1956) 398-424; *cfr.* A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 98.

detestar los vicios" (I,27); y Cicerón nos transmite la idea de Sócrates de que una vida feliz consistía sólo en la virtud (II,19 s.)

Esta misma entrega voluntaria a la filosofía moral se destaca también en la biografía de Séneca; afirma Manetti (IV,15) que sobresalió en la filosofía que se refiere a las costumbres y a la educación de la vida, cultivándola (V,3) con entera dedicación; sus enseñanzas influyeron en el género humano y, según opinión general, aventaja a todos los demás filósofos porque es el único filósofo moral de los latinos (V,4). A pesar de ello, tuvo detractores (V,22), especialmente Aulo Gelio en su obra *Noches Aticas*, opinión negativa totalmente descalificada por Manetti. Destacó en otras muchas actividades, pero ha sido considerado fundamentalmente filósofo y Petrarca, de nuevo (VII,7), lo denomina incomparable preceptor de las costumbres.

Sócrates y Séneca destacan igualmente por su modestia, y se ha convertido en paradigmática la aseveración de Sócrates, transmitida por Manetti (I,19): "Sólo sé que no sé nada" (*unum et solum se scire quod nesciebat*). Por su parte, Séneca es descrito por S. Jerónimo como un hombre que llevó una vida honesta (VII,11) y de extrema moderación (VI,24). Los dos destacan como personas muy justas e íntegras. La mente inalterable e íntegra de Sócrates modelaba la expresión de su rostro (II,24).

El biógrafo describe ambas personalidades como dotadas de extraordinaria sabiduría, memoria e ingenio, humanidad, paciencia y, sobre todo, fueron excelentes maestros; la singularidad y provecho de sus magisterios se mencionan repetidamente (I,12; I,20; I,27; I,30; I,48; VI,16); Sócrates es especialmente destacado como manantial y fuente de toda la filosofía (I,33-38). En él las palabras tenían inspiración divina (I,41 *...divinitus dicta fuisse existimabant*), y a ésta atribuían los hombres corrientes la ingeniosa sabiduría del maestro (I,50). La idea de la inspiración divina es más frecuente en Séneca quien, según Lactancio, la muestra en muchos temas tratados e, incluso, afirma que habría podido ser un devoto de Dios si alguien se lo hubiera mostrado, hasta el punto de que S. Pablo (VI,25) en una epístola le anima a ser santo. Hace resaltar finalmente la muerte obligada y violenta de Sócrates y Séneca, porque ellos han concebido una forma de vida y de moralidad, a través de sus enseñanzas y con el ejemplo de sus actuaciones, que opusieron a la moral de su tiempo; sus contemporáneos y los poderes políticos no las aceptaron, y los filósofos, antes de renunciar a ellas, prefirieron morir. Sócrates las dio a conocer mediante sus enseñanzas y Séneca, además, con sus escritos, como *Contra superstitiones deorum gentilium*.

3.4 Fuentes.

Una cuestión importante en relación a las vidas manettianas es la que se refiere a las fuentes. La naturaleza de éstas es muy variada, y las múltiples técnicas de las que se vale el autor en su utilización precisan un detallado examen, cuya complejidad y dificultad se deja entrever en la “contribución parcial y limitada” que ofrece De Petris en la valiosa “Introduzione” a su edición⁵⁷. Dado el carácter biográfico de la obra, la utilización de las citas de *auctoritates* con valor probatorio, es decir, como *testes*⁵⁸, explica la presencia de pasajes enteros de las fuentes clásicas que Manetti quiere presentar como tales testimonios; esta técnica es un procedimiento habitual en la narración biográfica del periodo clásico. Pero además de las citas textuales, que aparecen entre comillas en el texto editado, Manetti ha sometido sus fuentes a un proceso de asimilación, apropiamiento, paráfrasis y reelaboración, apoyado en sus abundantes lecturas y su familiaridad más o menos estrecha con los clásicos⁵⁹. Evidentemente, en su conjunto, el autor ha seleccionado las fuentes de acuerdo con la imagen de los biografiados que quería transmitir, la figura ideal del filósofo moral. Del texto mismo y del estudio de De Petris se desprende la importancia que tuvieron para su elaboración diversos tipos de fuentes. Aparte de las propias obras de Séneca, de las cuales utiliza sólo unas pocas -*Epistulae ad Lucilium*, *De beneficiis* y *Controversiarum libri* del rétor-, destaca la importancia de Suetonio y Tácito como base histórica de la biografía de Séneca, no sólo por los textos reproducidos *verbatim*, sino especialmente por la igualdad sustancial en cuanto al contenido de Tácito y Manetti. Para diferentes motivos y diversas circunstancias el gran humanista Petrarca es también una fuente notable para nuestro biógrafo, no sólo para Séneca sino también para Sócrates, y en particular sus obras *Rerum memorandarum* y *Familiarium rerum*. En menor medida se inspira Manetti en Boccaccio (*Esposizione sopra la Comedia, Inf. IV*) sobre todo en cuanto a la concepción ideal de la figura de Séneca que está en la base de su reconstrucción histórica⁶⁰. Es igualmente probable que Manetti se valiese de Boccaccio, en lugar o a la vez de Tácito, en muchas ocasiones. Aparte del motivo típicamente

⁵⁷ A. De Petris, *op. cit.*, pp. 67 ss., promete un estudio posterior más preciso.

⁵⁸ Cfr. J.A. Sánchez Marín, “Prodigios, elementos eróticos y retrato físico en las biografías de poetas” *Emerita* 53 (1985) 292 ss. *Idem*, *Biografía de poetas latinos. Estudio retórico-literario*, Ediciones Clásicas, Madrid 1992, pp. 121 ss.

⁵⁹ G.M. Cagni, “I codici Vaticani Palatino - latini appartenuti alla biblioteca di Giannozzo Manetti”, *La Bibliofilia* 62 (1960) 1-43.

⁶⁰ A. De Petris, *op. cit.*, p. 97.

medieval de la correspondencia de S. Pablo en la biografía de Séneca, que Manetti toca sólo ligeramente, también es un elemento medieval la confusión entre Séneca padre y Séneca hijo, por la cual se le hace vivir al segundo más de cien años, y la distinción entre el Séneca moral y el Séneca trágico, a propósito de la cual Manetti sigue a Boccaccio y a Salutati⁶¹.

Una contribución destacada a la obra de Manetti significa asimismo la literatura patrística. S. Jerónimo es con mucho el autor más citado en varias de sus obras, seguido de S. Agustín y Lactancio, cuyo excepcional encomio del filósofo resalta Manetti.

Ya que el tratamiento de las dos biografías manettianas concede relevante importancia a los aspectos literarios y éticos, además de los puramente biográficos, el autor florentino se ocupa extensamente de rebatir los juicios negativos de dos autoridades clásicas, Quintiliano y Aulo Gelio, en lo que respecta a las cuestiones estilísticas y formales de Séneca. Igualmente busca un apoyo firme, en parte en Tácito, para probar la coherencia entre doctrina y vida práctica del filósofo, defendiendo en todo momento su superioridad moral, con una consideración (*cf.* VII,9,46 ss.) que ha sido justamente valorada por Badaloni⁶² y Moreschini⁶³: VII,9 s., p. 192,46 ss.: *Ad divitias autem suas, in quibus, inter ceteros, a beato Augustino propterea redargutum fuisse constat quod licet paupertatem laudasset, semper tamen opulentissimus fuisset; illud non iniuria responderi potest: divitias, omnium philosophorum consensu, vel bona esse, ut Peripatetici, vel commoda, ut Stoici putaverunt. (10) Unde cum nulla philosophorum sententia divitiae in malis recenseatur, illis affluentem vituperare non licet. Quod beatus Augustinus non fecisset, nisi sibi in laudanda paupertate nimius, ut arbitrator, visum esset is qui ceterorum opulentissimus ac ditissimus fuisset...* Cuando en la comparación final vuelve a surgir el motivo de la riqueza de Séneca como elemento diferenciador entre ambos filósofos, el argumento ya se ha debilitado bastante como para poder justificar un juicio de valor distinto sobre ambas figuras y negativo para Séneca. En cuanto a Sócrates, su voluntaria pobreza resulta menos digna de alabanza para Manetti, pues con sutil argumentación considera que mucho más admirable habría sido que hubiera despreciado las riquezas siendo él

.....
⁶¹ Véase el detallado trabajo sobre esta cuestión de G. Martellotti, "La questione dei due Seneca da Petrarca a Benvenuto", *Italia Medioevale e Umanistica* 15 (1972) 149-169.

⁶² N. Badaloni, *op. cit.*, p. 438.

⁶³ C. Moreschini, *op. cit.*, p. 874.

mismo muy rico (II,19). Elementos narrativos de carácter fantástico están también presentes en las *Vitae*: así los relativos al nombre de Séneca y de Sócrates, su juventud, y también otras reelaboraciones fantásticas de datos contenidos en las fuentes clásicas. Se halla igualmente referencias a elementos milagrosos que, a la vez que constituyen un rasgo del pensamiento filosófico de Manetti⁶⁴, cumplen una función literaria en el conjunto de las biografías como elemento de la descripción personal propio de las *vitae* en general⁶⁵. El objetivo eminentemente laudatorio del biógrafo, interesado en la caracterización moral, según la tradición biográfica clásica, se revela en la escasa atención que presta aquél a una cuestión muy debatida que se plantea al final de la *vita*, el problema de los dos Sénecas, el moral y el tragediógrafo, que Manetti finalmente prefiere dejar sin resolver, en manos de los gramáticos y profesores, al tiempo que la tacha de *sane futilem controversiam* -IX,10, p. 204,56 s.- Tal intención encomiástica, basada en la caracterización moral del personaje, se adapta naturalmente a la situación cultural del autor y de su época, así como a sus objetivos particulares, persiguiendo una definición en términos humanísticos, como ciudadano, hombre de letras y filósofo moral.

4. La biografía plutarquea y los humanistas.

Inspirador de una concepción biográfica que analiza y celebra la virtud en las vidas, Plutarco se convierte a través de ella en maestro de filosofía moral en el Humanismo. No se trata de una enseñanza teórica, sino en estrecha relación con la práctica del vivir humano en el ámbito privado y en el público⁶⁶; una enseñanza para la cual la forma biográfica es la más adecuada y la que mejor lleva a la admiración y a la imitación del ejemplo propuesto. El objetivo declarado de sus *Vidas*, como lo manifiesta Plutarco en diversos lugares, es ofrecer, por medio del relato biográfico selectivo, el carácter del personaje como manifestación de su *areté*, y mover con dicho relato a la imitación del ejemplo. Este imperativo ético en la elaboración biográfica, que busca la ejemplaridad en el tratamiento del personaje, es muy acusado en Plutarco, en comparación con otros biógrafos antiguos: el autor incluso se pone tales vidas como modelos para sí mismo (*Paulo Emilio* 1,1); modelos que elige entre los más bellos (*ib.* 1,5), los más aptos para

⁶⁴ N. Badaloni, *op. cit.*, p. 437.

⁶⁵ J.A. Sánchez Marín, "Prodigios...", pp. 292 ss..

⁶⁶ *Cfr.* A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, pp. 41 s.

enmendar la conducta moral o corregir los vicios. La fuerza educadora se desprende del relato biográfico con más eficacia que todas las lecciones morales, por efectos de la atracción que la virtud ejerce por sí misma: es la contemplación de la virtud la que genera obras bellas, sin la dificultad del aprendizaje técnico que la mimesis artística requiere, como subraya Pérez Jiménez⁶⁷. Los objetivos pedagógicos de Plutarco le llevan a considerar su finalidad ética, no ya en el marco de la completa educación liberal, en la que la filosofía moral ocuparía sin duda un lugar prominente, pero sí en el de la reflexión sobre las artes. Es esta predilección por la filosofía práctica, y a la vez por la ejemplaridad en todas sus manifestaciones, la que conduce al gran aprecio de las *Vidas* entre los humanistas. El propio Manetti reconoce la maestría de Aristóteles en la definición y esencia de las virtudes (1,21), pero estima que éste no conduce hacia ellas y aparta de los vicios con más ardor que lo hizo Sócrates (1,26).

Que la obra de Plutarco y su método biográfico eran perfectamente adecuados para enardecer los *studia humanitatis*, que Manetti posee una temprana y lúcida visión de ello, y que esto es aplicable incluso a la expansión de los nuevos ideales culturales en medios más reacios, puede deducirse de la dedicatoria de la primera traducción al castellano de las *Vidas* por Alfonso de Palencia, editada en Sevilla, 1491, y dirigida a los “nobles varones de las Españas” descuidados de la lengua latina.

Unos años antes, cuando no se hallaba suficientemente introducido en Italia el conocimiento del griego y no eran muchos los que lo leían, el principal modo de difusión de la obra y pensamiento de Plutarco serán las traducciones latinas. La diferencia cualitativa y cuantitativa que representa esta producción, frente a las dos peripecias anteriores que atravesó la obra de Plutarco en el temprano humanismo - Avignon y la corte aragonesa- es asombrosa. Sin olvidar la trascendencia de estos primeros abordajes, la tarea desarrollada por los humanistas italianos en la segunda mitad del siglo XV supone una empresa conjunta, llevada a cabo por eruditos conocedores del griego, con un consumado dominio del latín. No se limitaron a la traducción de las *Vidas* plutarqueas sino que, émulos del maestro de Queronea, elaboraron otras vidas, a veces con atribuciones espurias, otras anónimas, otras bajo sus verdaderos nombres.

Pues bien, tanto en los códices que representan la tradición ma-

.....
⁶⁷ A. Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 51.

nuscrita de la primera redacción de las Vidas de Sócrates y de Séneca, como en los de la segunda redacción, se nos transmite un número considerable de vidas plutarqueas traducidas del griego al latín por relevantes humanistas: Antonio Tudertino, Lapo Florentino, Guarino de Verona, Francesco Filelfo, Donato Acciaiuolo, Jacopo Angeli da Scarparia, Leonardo Justiniano, Francesco Barbaro, Alamanno Rinuccino; las de Aníbal, Escipión y Carlo Magno compuestas por Donato Acciaiuolo, una vida de Homero anónima pero atribuida a Cándido Decembrio, (quien también dedicó, aunque no aparece en estos códices, al joven Nuño amigo de Manetti una traducción de las vidas de César y Alejandro, según constata De Petris sobre un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Palermo⁶⁸). Estas versiones latinas pasarían a la imprenta varias veces en el último cuarto del siglo XV. El significado de estas vidas en el panorama de la literatura latina del Renacimiento, y en el horizonte de las lenguas y literaturas vernáculas, a las que son pronto traspasadas, está empezando a ser valorado en sus ricas y variadas repercusiones. La misma pluralidad compleja de las vidas biografiadas, la elaboración en parejas o contrastiva, no propone un ejemplo de imitación simple, automático y servil, sino comportamientos variados, que se iluminan respectivamente entre sí, y pueden ser reflexivamente asimilados según las personales apreciaciones de los lectores. Es la *variatio* que los renacentistas observan en la naturaleza, objeto a la vez de conocimiento y deleite.

Las vidas paralelas significan todavía más para Manetti. Con un trasfondo de diversas tradiciones y objetivos biográficos que se le ofrecen desde la Antigüedad, y también desde sus bien afincadas raíces humanistas que parten de Petrarca, el modelo explícito elegido por el florentino es el parangón de un griego y un romano, *illustres* en el mismo campo de los *studia humanitatis*, pero también en la vida activa. La *humanitas* que Manetti propone es indisociable de la *vita civile*, pero así mismo quiere recuperar la integridad de la cultura greco-latina resaltando los valores más universales de la naturaleza humana, como hace Plutarco. Con las vidas de ambos filósofos, Manetti presenta dos visiones filosóficas en torno a la moral, al comportamiento y a la naturaleza del hombre. Tanto el platonismo, incluyendo los textos socráticos, como el estoicismo serán contemplados en el Renacimiento como las dos creencias más próximas al pensamiento cristiano⁶⁹ y, en gran

.....
⁶⁸ *Giannozzo Manetti, op. cit.*, p. 7, n. 8.

medida, conciliados con éste por la autoridad de los Padres de la Iglesia. Será una paradoja de la historia que el platonismo de estas vidas contribuya, con las matizaciones que se quiera, a la nueva orientación del mundo espiritual, cultural y político que tomaría la segunda mitad del siglo XV en Florencia, y con ella Italia, bajo el mecenazgo de los Mèdici.

.....

⁶⁹ Cfr. I. Roca, "Los sistemas filosóficos clásicos en los *Comentarios* de L. Vives a *La Ciudad de Dios*" en *La filología latina hoy. Actualización y perspectivas*, v. II, Madrid 1999, pp. 1255-1263.

(Página deixada propositadamente em branco)

Luis A. García Moreno

Universidad de Alcalá. España

FILOHELENISMO Y MODERACIÓN Garantías según Plutarco de una dominación estable del mundo griego por Roma

Nada nuevo he de descubrir aquí si afirmo que los móviles de Plutarco al escribir sus biografías no tenían por objetivo principal describir los hechos tal como se produjeron tanto como presentar ciertas ideas y teorías morales; de tal manera que en las “Vidas Paralelas” en absoluto deberíamos ver plasmada la famosa distinción polibiana entre biografía e historia¹. Según el de Queronea era preferible la generosidad a la severidad, el patriotismo a la imparcialidad, y el optimismo al pesimismo a la hora de escribir historia². Metido a filósofo de la Historia Plutarco consideraba que todo aquello que no podía explicarse mediante una concatenación causal directa era producto de la Fortuna. Pero esta última no sería a su vez más que expresión de una fuerza divina que actuaría en el devenir de los hombres y de la Historia según fuera el comportamiento moral de los mismos hombres, que se convertían así en sujetos principales del curso de su propio destino y de la Historia. De este modo Plutarco habría visto la vida humana dominada por una especie de Providencia divina *avant la lettre*³.

.....
¹ Polyb., 10,21,8; 16,14,6.

² Plut., *Moral.*, 854E-856D.

³ Cf. F.E. Brenk, *In Mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977, 164 ss.; S.C.R. Swain, *Plutarch: Chance, Providence and History*, *AJPh*, 110, 1989, 272-302.

Plutarco aplicó esta teoría para explicar algo que venía siendo objeto de discusiones encendidas entre los historiadores desde los tiempos de Polibio, y que además no había dejado de ser piedra de toque de filo- y misorromanismo: ¿por qué los romanos habían alcanzado la victoria sobre casi todos sus enemigos, y de unas oscuras aldeas junto al Tiber Roma había devenido en dueña de la *ekoumene* helénica? Pues tal fue el tema de su importante, y al parecer temprana, disertación "Sobre la fortuna de los romanos"⁴. Aceptando esta última como moralmente justificada Plutarco habría venido a examinar la historia de la *Graecia capta* como algo positivo. Pues el poder y el Imperio de Roma habrían venido a representar un factor de orden y seguridad en el anterior caos de la historia helénica, de las luchas fratricidas entre ciudades griegas⁵, por no hablar de las humillantes dominaciones por parte de los varios dinastas helenísticos o de crueles y demagógicos tiranos; de tal manera que la verdadera libertad griega se habría recuperado paradójicamente al asegurarse el orden y la concordia dentro y entre las diversas *poleis*⁶.

También discutir sobre la justicia o injusticia de la *Romanorum fortuna* había sido un tópico central del filo- y misorromanismo. Ciertamente un eco de la segunda de estas corrientes -especialmente activa en la Historiografía griega de la época de las Guerras civiles- puede leerse en Dionisio de Halicarnaso, precisamente adscrito a la primera, cuando afirma que según algunos malevolentes helenos una fortuna especialmente injusta había concedido a los bárbaros romanos los éxitos militares y políticos que en el fondo se merecían los griegos⁷.

De esta forma Plutarco también tenía la obligación de responder a uno de los tópicos del debate sobre las relaciones de Roma con el Helenismo: el carácter bárbaro o helénico de los romanos. Dicha disputa se solía plantear en un doble plano: uno histórico factual y otro cultural y ético. El primero giraba en torno a los orígenes troyanos de Roma, a la consideración de los romanos como Eneadas para justificar el dominio romano sobre el Oriente griego. El segundo se basaba en si

⁴ Vid. R.H. Barrow, *Plutarch and his Times*, Londres, 1967, 119-131; C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971, 67-71; S.C.R. Swain, *Plutarch's de Fortuna Romanorum*, CQ, 39, 1989, 504-516.

⁵ C.P. Jones, *Plutarch and Rome* (nota 4), 70. A este respecto resulta fundamental la reflexión propia de Plutarco -pues no consta en su fuente polibiana- al hilo de la declaración por Flaminio de la libertad de los griegos (Plut., *Flamin.*, 11,3-7).

⁶ Plut., *Flamin.*, 12,3, y vid. *infra*.

⁷ Dyon.Hali., 1,4,2. Cf. J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du Monde hellénistique*, Roma, 1988, 227 ss..

los romanos habían asumido la *paideia* helénica, y como consecuencia de ello su comportamiento en la guerra y en la vida civil era civilizado y amante de la cultura griega, en definitiva si los romanos eran o no “Filohelenos”⁸.

Con independencia de los orígenes más o menos antiguos de la llamada Leyenda troyana lo cierto es que ésta se habría constituido en elemento central en dicha disputa desde muy pronto: desde que el vencedor Flaminio se declarase griego en el santuario de Delfos por afirmar descender de Eneas, y tras los beneficios alcanzados por Ilión en el 189 a.C. de parte de Roma. Afirmación del general romano gravada en las armas ofrendadas al santuario délfico que Plutarco se cuida muy bien de recordar y copiar en su biografía de Flaminio⁹. Como tales Eneadas y troyanos los romanos sino eran griegos exactamente eran sus parientes próximos genéticamente hablando: *allophyloi*, o miembros de otra estirpe distinta de las griegas históricas¹⁰. Pero los romanos, aunque miembros de una estirpe sólo ligeramente emparentada con las demás griegas, habrían corrido los mayores peligros y soportado fatigas para liberar a sus lejanos parientes de crueles déspotas y tiranos, según seguía diciendo Plutarco en ese mismo pasaje de su “Flaminio”.

Desde Isócrates la distinción entre griego y bárbaro se había convertido en un hecho de civilización, y más concretamente de posesión o no de una *paideia* helénica. Y el mismo Isócrates y Eforo, enfrentados ante la realidad del ascenso macedónico, enseñaron que la supremacía sobre el Mundo heleno sólo podría ser ejercida por quien poseyera una *paideia* griega¹¹. Necesariamente en el debate sobre la justicia del imperialismo romano sobre el Mundo helénico la cuestión de la civilización de Roma, de la posesión por los romanos de una *paideia* helénica, se convirtió en esencial, como dijimos anteriormente. Y en esta perspectiva se comprende perfectamente cómo Estrabón, un conocido vocero de la propaganda augústea en lengua griega frente a los misorromanos del siglo I a.C., afirmara que la posesión de la cultura y formación helénicas

⁸ Sobre todo ello vid. ahora J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme* (nota 7), 223 ss.

⁹ Plut., *Flamin.*, 12,6.

¹⁰ Plut., *Flamin.*, 11,5. Este es el sentido que creo debe darse al término, y no el de “extranjeros” u “hombres de otras razas” como normalmente se le ha solido interpretar. En el imaginario etnográfico helénico los griegos se distribuían en unas pocas *phylai*: jonios, dorios etc. Ciertamente los romanos no pertenecían a ninguna de éstas, sino a otra con elementos genéticos y de parentesco comunes, como afirma Plutarco seguidamente en el pasaje.

¹¹ Isoc., *Evag.*, 47-50; Eforo (= *FGrHist*, 70,F119); cf. A. Momigliano, *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma,1966, 361; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme* (nota 7), 506 ss.

era condición indispensable para el ejercicio de la hegemonía universal¹². Plutarco habría de volver a recoger estas ideas. En opinión del de Queronea los romanos en un principio no habrían tenido más que las virtudes relacionadas con el valor y la fuerza militar; y sólo habría sido tras el contacto con los griegos, tras empezar a asumir sus principales políticos y generales la *paideia* helénica, cuando adquiririesen las virtudes superiores de la civilización, que en el plano político se centraban especialmente en la filantropía y en la “dulzura de carácter” (*sophrosyne, epieikeia*)¹³. En un estimulante ensayo el oxoniense Christopher Pelling ha señalado cómo la mayoría de las biografías que Plutarco dedicó a los romanos de los últimos siglos republicanos -Marcelo, Flaminio, Catón el Menor, Bruto y Cicerón- tienen como uno de sus *leit Motiver* las relaciones de los protagonistas con la cultura griega; de tal modo que su posesión en mayor o menor grado permitiría encasillar al protagonista en un determinado tipo humano, y explicar graves deficiencias en la personalidad de los mismos a la hora de controlar sus pasiones¹⁴.

Si nos atenemos a las “Vidas paralelas” la primera gran personalidad republicana enfrentada al problema de la dominación romana sobre el Mundo helénico habría sido Claudio Marcelo, el conquistador de la Siracusa de Arquímedes. Sin duda a lo largo de toda la biografía Plutarco señala bien las diferencias entre la Roma de aquel entonces y la cultura griega, que de forma explícita equipara con la auténtica civilización¹⁵; con la primera dominada por la superstición y con un modo de vida simple y lleno de actitudes belicosas, algo muy diferente ciertamente de la Tebas de su pareja Pelópidas y también de la misma Siracusa contemporánea, donde vivía una persona como Arquímedes, a cuyos avances técnicos Plutarco dedica no poca atención¹⁶. Sin embargo al decir de Plutarco, que parece basarse al respecto en el testimonio de Posidonio,

.....

¹² Strab., 9,2,2. Ya antes Cicerón, en la carta 1ª a su hermano Quinto, señaló que para gobernar a los griegos, en razón a sus méritos de civilización, era necesario utilizar en sumo grado la *humanitas*; concepto romano que debe entenderse como una suma de *paideia* y filantropía.

¹³ Vid. Plut., *Coriol.*, 1,4-6; *Marcell.*, 20; cf. J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme* (nota 7), 509 ss. Sobre el carácter cardinal que en la ética política de Plutarco tenía la “dulzura de carácter” como símbolo excelso de civilización vid. J. de Romilly, *La Douceur dans la Pensée grecque*, París, 1979, 275 ss. De esta manera filantropía, civilización (helénica) y filohelenismo se convertirían en un todo único para Plutarco (H. Martin Jr., *The concept of Philanthropia in Plutarch's Lives*, *AJPh*, 82, 1961, 166 ss.).

¹⁴ C. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture*, en M.G. Griffin - J. Barnes, edd., *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1984, 199-232; y S.C.R. Swain, *Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch*, *JHS*, 110, 1990, 126-145.

¹⁵ Plut., *Marcell.*, 3,4.

¹⁶ Cf. C. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture* (nota 14), 200 ss.

en la Roma de su época Marcelo habría sido una excepción, pues aunque no se podía negar que el romano era ante todo un valerosísimo guerrero, capaz y deseoso de las *monomachiai*, “tenía también el suficiente entusiasmo por la cultura y la literatura griega como para hacerle respetar y admirar a quienes sobresalían en ellas, no obstante que él mismo nunca tuvo tiempo libre para estudiar o aprender estas materias tanto como hubiera deseado”¹⁷. Gusto por la cultura griega que, curiosamente, se acomodaba con un carácter dulce y filantrópico, al decir también de Plutarco en ese mismo pasaje; lo que incluso le llevó a exponer su propia vida por salvar la de su hermano Octacilio¹⁸. Por lo que quién mejor que Marcelo para que, según su biógrafo, fuera el primer romano en mostrar a los griegos que sus compatriotas lejos de la estereotipada imagen del bárbaro se distinguían por su justicia¹⁹.

Con tales antecedentes se explica que Marcelo sintiera vivamente la desgraciada muerte de Arquímedes en la toma de Siracusa por sus tropas, producto de un desgraciado malentendido no obstante que él mismo había dado órdenes estrictas de que se le buscara y tratara con la máxima distinción²⁰. Serían sin duda estos antecedentes los que explicarían una decisión de Marcelo, famosa y discutida en su tiempo, y que resulta central para la caracterización y enjuiciamiento del personaje por Plutarco: el expolio de las obras de arte griegas de Siracusa, incluyendo las estatuas de las divinidades, y su traslado a Roma para ser disfrutadas por sus compatriotas²¹.

Plutarco ofrece de esta conocida anécdota una valoración francamente positiva y filorromana²². Según él Marcelo se habría llevado las obras de arte siracusanas con el propósito decidido de helenizar a los romanos. Explicación que venía a contradecir las tradicionales de Polibio y Livio, que Plutarco conocía y ante las que tácitamente sale al paso²³. Pues según éstas Marcelo, además de haberse mostrado poco piadoso con los siracusanos dignos de conmiseración, habría traído a Roma el lujo que habría de producir la posterior degeneración de las tradi-

¹⁷ Plut., *Marcell.*, 1,3.

¹⁸ Plut., *Marcell.*, 2,1. Para Plutarco la filantropía tenía precisamente sus raíces en el ámbito familiar (cf. J. De Romilly, *La Douceur* [nota 13], 293 ss.).

¹⁹ Plut., *Marcell.*, 20,2.

²⁰ Plut., *Marcell.*, 19, 4-6.

²¹ Plut. *Marcell.*, 21.

²² C. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture* (nota 14), 199-208, que sigue, aunque no le cita, a M. Mühl, *Poseidonios und der plutarchische Marcellus. Untersuchungen zur Geschichtschreibung des Poseidonios von Apameia*, Berlín, 1925, 27-32.

²³ Liv., 25,40; Polyb., 9,10.

cionales virtudes romanas. Hasta el punto que el comportamiento de Marcelo, contrapuesto al contemporáneo del conservador Fabio Máximo con las estatuas tarentinas, se habría convertido en un *topos* de la historiografía romana, además de objeto de crítica por los enemigos políticos de Marcelo²⁴.

Claudio Marcelo filoheleno en lo cultural pero también en la misma praxis política e incluso bélica, guiada al fin por su carácter moderado y pacífico. Un general, que demostró en ocasiones múltiples su generosidad y magnanimidad con los vencidos, lo habría de demostrar especialmente con los griegos de Sicilia. Frente a la traicionera Siracusa Marcelo levantó su mando y prestigio contra los que deseaban incendiarla y destruirla hasta sus cimientos, prohibiendo además que se infringiera daño alguno a sus ciudadanos de condición libre²⁵. Y otro tanto habría hecho respecto de Enna, Megara y, muy especialmente, Engio²⁶. Curiosamente la fuente de tales afirmaciones parece que fue Posidonio, al decir de Plutarco. Aunque no todos los historiadores de la Segunda guerra púnica debían estar de acuerdo, hasta el punto que el propio beocio al final recordaría cómo Claudio Marcelo se habría caracterizado por la mucha carnicería ordenada sobre las ciudades que tomó²⁷. En todo caso su biógrafo pensaba que cuando fue generoso y magnánimo el resultado habría consistido ni más ni menos que en la consecución de sempiternos y leales súbditos para Roma²⁸, pues el mejor conquistador era aquel que componía las cosas no tanto con la guerra como con el diálogo y la persuasión²⁹.

La oposición a la rapiña y la crueldad como base de la acción política y conquistadora sobre el extranjero informa muy especialmente la biografía plutarquiana de Flaminio, el reconocido máximo exponente del filohelenismo romano, en su fundamental actuación en la Segunda guerra de Macedonia.

En el momento justo de penetrar en territorio propiamente griego, en la marcha del ejército romano desde el Epiro a Tesalia

.....
²⁴ Cf. C. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture* (nota 14), 201 ss.; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme* (nota 7), 510 y 575 ss. Se ha supuesto que la opinión de Plutarco también podía haber sido antes expresada por Posidonio: M. Mühl, *Poseidonios und der plutarchische Marcellus* (nota 22), 29; B. Scardigli, *Die Römerbiographie Plutarchs*, Munich, 1979, 38-41 y 169-170.

²⁵ Plut., *Marcell.*, 19, 1-3.

²⁶ Plut., *Marcell.*, 20,2 y 7.

²⁷ Plut., *Pelop.-Marcell.*, 1,1.

²⁸ Plut., *Marcell.*, 10,3.

²⁹ Plut., *Marcell.*, 22,3.

Plutarco hace a Flaminino dar una harenga a sus soldados, exhortándoles a guardar y defender a Grecia y a sus habitantes de cualquier pillaje, como si se tratara de su propia tierra y de algo que ya les había sido entregado y era de su propiedad. El ejército habría, dice Plutarco, obedecido a su general y los resultados habrían sido inmediatos: a su paso las ciudades griegas les abrían las puertas y se pasaban a su bando³⁰. Poco antes, cuando todavía se encontraba en tierras epirotas tras la batalla sobre el río Aoos del 198, Plutarco habría contrapuesto el comportamiento del general romano al de Filippo V. Pues mientras Flaminino se abstenía de saquear el país, no obstante padecer su ejército graves dificultades de aprovisionamiento, el rey macedonio utilizaba en su retirada la táctica de la tierra quemada³¹. Pero incluso más significativo puede ser el contraste que señala Plutarco entre el comportamiento de Flaminino y el ejército romano y el de los etolios tras la victoria de Cinoscéfalos: habrían sido estos últimos los que, llevados de su desmedida codicia, se habrían lanzado inmediatamente tras el rico botín abandonado en su campamento por el derrotado Filippo, de modo muy distinto a como harían los romanos; de tal manera que ese concupiscible comportamiento etolio habría sido la causa de que Filippo V no hubiera caído prisionero inmediatamente tras la derrota, hubiera podido huir y así continuar en el trono y amenazando la libertad griega³². He dicho que más significativo porque al afirmar tales cosas el de Queronea enmendaba por su cuenta la plana a su fuente, a Polibio. Pues según el relato de este último el deseo de hacerse con el botín macedonio de los romanos habría sido tan culpable como el de los etolios en la exitosa huida de Filippo³³. De la narración del megalopolitano se deduce incluso que los etolios se habrían quejado de la huida del rey como ocasionada por la avaricia romana³⁴. En un sentido semejante habría que entender también el que, diferenciándose del relato de Polibio³⁵, Plutarco se olvidara con anterioridad de mencionar la conferencia de Nicea de Lócride

.....
³⁰ Plut., *Flamin.*, 5, 2-3. El tema de la arenga de Flaminino encaja perfectamente con el modelo de arenga que los historiadores romanos pusieron en boca de los generales de Roma en el caso de los *bella iusta*: luchar por la incolumidad de las tierras y las gentes de su patria, sólo que aquí Italia se cambiaba en Grecia (vid. E. Gabba, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, *Athenaeum*, 55, 1977, 57 ss.).

³¹ Plut., *Flamin.*, 5,1.

³² Plut., *Flamin.*, 8,5.

³³ Polyb., 18, 27,1-6.

³⁴ Cf. C.P. Jones, *Plutarch and Rome* (nota 4), 96; F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, II, Oxford, 1967, 584 cree que una tal opinión tendría un origen etolio.

³⁵ Polyb., 18,1-10.

de noviembre del 198 entre Flaminino y Filippo V, y la idea de que el romano estaba entonces más dispuesto a la paz y al diálogo con el macedonio que sus aliados griegos, y todo ello porque temía no terminar la guerra durante su mandato y que la gloria de la victoria se la pudiera llevar su sucesor³⁶.

Estas manipulaciones plutarquianas son tanto más interesadas si tenemos en cuenta que uno de los elementos principales en la inmediata propaganda etolia contra Flaminino y Roma debió ser la acusación de avaricia, de afán de saqueo y de imponer una dominación onerosa. Un eco de la cual podría verse en el curioso *paradoxon* contado por Flegón de Tralles, en el que se acusa a los romanos victoriosos de Antioco III en las Termópilas de despojar en su codicia hasta los cadáveres de los enemigos, lo que habría causado la cólera de Zeus; anécdota que al decir de algunos tendría una procedencia etolia³⁷.

Plutarco completaría su exculpación de Flaminino y los romanos algunos parrafos después, al narrar la famosa declaración de Flaminino en los Juegos ístmicos del 196; cuando, enmendando nuevamente a Polibio, desbarata esas malévolas acusaciones etolias³⁸ haciendo prece-der la entrega de las famosas “tres argollas de Grecia” a la misma declaración de libertad para los griegos. Además Plutarco se aparta también aquí del relato polibiano al olvidarse de señalar las muestras de desconfianza de los griegos frente a las intenciones de Flaminino, y añadir unas reflexiones puramente personales sobre la generosidad romana contrapuesta a las constantes luchas internas de los griegos; generosidad romana que sería la base de su fortuna³⁹.

No cabe duda que el tema del saqueo de ciudades griegas era para Plutarco un auténtico test de filohelenismo; algo que de haberse podido hacer y no realizarse hablaba mucho de la bondad, filantropía y dulzura de carácter de un político y general. A este respecto deberíamos recordar cómo una de las poquísimas críticas que la figura de Bruto merece de Plutarco sería su saqueo de ciudades griegas; casi en lo único que el

³⁶ Plut., *Flamin.*, 5,8,7; cf. C.P. Jones, *Plutarch and Rome* (nota 4), 96.

³⁷ Texto en *FGrHist.*, 257 F36. Defienden un origen etolio J.-D. Gauger, Phlegon von Tralleis, *mirab.* III. Zu einem Dokument geistiges Widerstandes gegen Rom, *Chiron*, 10, 1980, 250 ss. y 260, y A. Mastrocinque, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi e Roma*, Roma, 1983, 144-177; de una opinión diversa es J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme* (nota 7), 238-250, que lo cree surgido en ambientes orientales de Antioco III.

³⁸ Plut., *Flamin.*, 10,1-3.

³⁹ Plut., *Flamin.*, 11,3-7; Polyb., 18,44-46. Cf. C.P. Jones, *Plutarch and Rome* (nota 4), 97-98.

tiranícida romano se habría apartado del perfecto modelo de filósofo estoico que el de Queronea describió⁴⁰.

Naturalmente que esta superioridad de Flaminio sobre Bruto no llegó hasta el punto de que Plutarco dejara de exponer en la biografía del primero algunos defectos del protagonista en su campaña griega. El principal de ellos sería ciertamente su negativa a terminar de una vez por todas con el tirano Nabis de Esparta, no obstante tenerlo ya casi a su merced. Siguiendo aquí a su fuente polibiana Plutarco también afirmaría esta vez que el comportamiento de Flaminio estuvo dictado por el egoísmo y la arrogancia: el general romano tenía miedo de que Esparta no cayera en sus manos antes de la llegada de su sucesor en el mando del ejército expedicionario romano, y le robara así la gloria de haber culminado la guerra triunfalmente; además de la irritación que le había producido el que los aqueos hubieran rendido iguales honores a Filopemen que a él mismo⁴¹.

De hecho esta acción de Flaminio sería una más de las muestras de unas invencibles *philotimía* y *philodoxía*. Y habrían sido éstas las que constituyeran el auténtico *leit Motiv* de su biografía. Es más, Pelling ha tratado de mostrar cómo el elemento común de todas las biografías plutarquianas dedicadas a romanos confrontados con el problema del Helenismo, de la cultura y la *paideia* helénicas, sería el de su mayor o menor incapacidad para controlar una pasión (*pathos*) particular, aunque esto pudiera llevarlos a su aniquilación⁴². Ciertamente que a diferencia de otros -Marcelo, Cicerón, Bruto, Catón- en Flaminio esta aniquilación no sería física, sino más bien de orden moral y política. Pues la carrera política de Flaminio conocida por Plutarco terminaría con la vengativa y afrentosa muerte dada por el romano al anciano e inerme Aníbal, que Plutarco siguiendo a otros muchos escritores critica con dureza⁴³. El mismo Pelling ha resaltado cómo la fuerte unidad de las

⁴⁰ Plut., *Brut.*, 46; cf. C. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture* (nota 14), 227.

⁴¹ Plut., *Flamin.*, 13,1-2; Liv., 34,33,9-14 (que seguiría a Polibio: H. Tränkle, *Livius und Polybios*, Basilea-Stuttgart, 1977, 27 ss.; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme* [nota 7], 108-110). En cambio otro de los actos claramente contrarios a la liberación de Grecia realizados por Flaminio, como fue forzar a los aqueos a la entrega de Zacinto (Liv., 36,31; cf. J.L. Ferrary, *op.cit.*, 122), Plutarco (*Flamin.*, 17,2) prácticamente lo omite y se refiere a ello para demostrar una de las virtudes dialogantes del romano.

⁴² C. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture* (nota 7), 206 (que se basa en S. Swain, *Plutarch and Rome: three studies*, D.Phil. Thesis, Oxford, 1987).

⁴³ Plut., *Flamin.*, 20: "Ahora bien, la innata ambición de Tito, en la medida en que tuvo suficiente material con que alimentarla en las guerras antes mencionadas, es digna de elogio... pero después que hubo cesado en el mando y estuvo entrado en años, no encontró más que crítica; porque, aunque lo que le quedaba de vida no admitía gran actividad, fue incapaz de refrenar su pasión por

vidas Filopemen-Flaminino, único caso de un par constituido por contemporáneos y hasta conocidos entre sí, se basaba en el interés de Plutarco de señalar las semejanzas y diferencias de efectos, sobre las personas, y sobre las sociedades que lo padecen, de la incapacidad de dominar dos pasiones propias de los grandes hombres y muy próximas entre sí: la *philonikeia* de Filopemen y la *philotimía* de Flaminino⁴⁴.

Como ya hemos señalado con anterioridad en la comparación salió ganando el romano al “último de los helenos”, en especial en lo referente a los efectos de sus pasiones sobre sus conciudadanos, y más concretamente sobre los mismos griegos. Sin duda que la menor letalidad de la pasión de Flaminino se debía a su misma educación helénica. De tal forma que una pasión criticada genéricamente por el beocio⁴⁵ podía paliarse si era acompañada de una especial “dulzura de carácter” (*epieikeia*)⁴⁶. Así la *philotimía* de Flaminino se amoldaba a las propias de los príncipes helenísticos saludados como evergetas ante las ciudades y las ligas griegas; lo que, por cierto, no debía faltar demasiado a la realidad de los hechos⁴⁷. Así Flaminino es presentado como en absoluto rencoroso, sino persistente en sus evergesias⁴⁸; cuyo principal interés consistía en hacer favores, y conseguir así futuros deudos y amigos, para lo que utilizaba una generosidad sin límites⁴⁹. Para conseguir sus propósitos Flaminino prefería siempre la persuasión y el intercambio amistoso a la violencia, esforzándose en todo momento por comportarse como un *praótes*⁵⁰. Además la *philotimía* de Flaminino en su expresión plástica no había llegado a los excesos que más criticaba Plutarco en el político: la autodedicación de estatuas⁵¹. Así para celebrar su victoria sobre Filipo V lo más que habría hecho sería hacer escribir un epígrafe votivo en sus armas dedicadas en el santuario de Delfos⁵².

.....

la gloria y el ardor de su juventud. Fue por un tan fiero impulso, como parece, por el que se vio inducido a tratar con Aníbal, lo que le hizo odioso a la mayoría de la gente”.

⁴⁴ C. Pelling, *Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture* (nota 14), 208 ss.

⁴⁵ Plut., *Moral.*, 522b y 1050d; *Cicero*, 32,5-7; cf. A.E. Wardman, *Plutarch and Alexander*, CQ, 5, 1955, 105 ss.

⁴⁶ Plut., *Flamin.*, 17,1-2.

⁴⁷ Un ejemplo de ese tipo de *philodoxía* sería la carta enviada por Flaminino a la ciudad perreba de Quiretia en el 195/4 (J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme* [nota 7], 112 ss.). Al proclamar la libertad de los griegos en Corinto Flaminino fue saludado a la manera de los monarcas helenísticos, como *soter* y *promachon* de Grecia (Plut., *Flamin.*, 10,5).

⁴⁸ Plut., *Flamin.*, 1,2 y 10,2.

⁴⁹ Plut., *Flamin.*, 1,2; 14,1; *synkresis* 3,3.

⁵⁰ Plut., *Flamin.*, 2,2 y 4; 15,5; 16,1-2; 17,2-4.

⁵¹ Plut., *Moral.*, 820d.

⁵² Plut., *Flamin.*, 12,6; 16,4.

Este general romano que se presentaba como tantos otros reyes helenísticos como evergeta de los griegos⁵³, pero habiendo de hecho liberado a Grecia de déspotas y tiranos, se diferenciaba así de otros modelos innominados, pero poco deseados, de generales romanos, para asemejarse al héroe por antonomasia del Helenismo, Alejandro Magno. A semejanza de éste, y a diferencia de muchos de sus colegas, Tito Flaminio era un joven que hablaba griego y tenía la típica virtud helénica de la filantropía⁵⁴. A diferencia de otros políticos romanos Flaminio no habría querido añadir un segundo año a su consulado, ejerciendo el primero como magistrado en Roma y el segundo como procónsul en Grecia, sino que habría renunciado a lo primero⁵⁵. Hechos virtuosos estos últimos que se acomodaban muy bien con el ideal de político que Plutarco tenía: una auténtica vocación de servicio y abstenerse de acumular el mayor número de actividades en cada puesto, dedicándose por el contrario sólo a aquello para lo que se estaba más preparado⁵⁶. La comparación Alejandro-Flaminio es explotada por Plutarco en la presentación misma de la batalla decisiva de Cinoscéfalos: mientras los romanos deseaban vencer a los macedonios, la nación de Alejandro, éstos querían hacer otro tanto con los romanos, que consideraban superiores a los persas para que así Filipo V se mostrara por encima del gran macedonio⁵⁷. Pero si la liberación del peligro persa era la gran hazaña de Alejandro como *evergetes* y libertador de los griegos, Flaminio con su declaración de los Juegos ístmicos le habría claramente superado. Pues al obrar así el romano era sólo comparable con los maratomiacos, únicos combatientes que lo abrían hecho en exclusiva por la libertad de los griegos, y cuya victoria no habría traído, como en el resto de las ocasiones, algún tipo de nueva esclavitud sobre Grecia⁵⁸.

Tanto Flaminio como Claudio Marcelo compartieron un común destino: tras sus brillantes y moderadas acciones filohelénicas sus vidas se eclipsaron rápidamente. La del segundo físicamente, al morir en un encuentro con las tropas de Aníbal en el 208, y el segundo no volvería a ostentar puestos de responsabilidad militar ni de gobierno en el exterior. Algo parecido, pero en términos mucho más radicales, de más o

.....
⁵³ Plut., *Flamin.*, 10,2.

⁵⁴ Plut., *Flamin.*, 5,5.

⁵⁵ Plut., *Flamin.*, 3,2.

⁵⁶ Plut., *Moral.*, 798; 811.

⁵⁷ Plut., *Flamin.*, 7,3.

⁵⁸ Plut., *Flamin.*, 11.

menos amarga retirada por completo de la vida pública, le sucedería más de un siglo después a Lucio Licinio Lúculo, tras reconstruir el dominio de Roma en Asia, derrotando a Mitrídates, y liberar a sus ciudades helénicas del yugo de éste y de los *publicani* de la República.

También fue el refinado, y postrer sibarita, Lúculo un conocedor y amante de la cultura griega al decir de Plutarco⁵⁹. Conocedor y practicante desde pequeño de la lengua griega⁶⁰ el cónsul del 74 a.C. no habría desperdiciado ocasión alguna de mostrarse especialmente generoso con los representantes de la intelectualidad helénica, como sería el caso del gramático Tiranio, al que daría la libertad tras la toma de Amiso, no obstante sus veleidades con Mitrídates⁶¹. Amante de la filosofía y la literatura⁶² pasó los últimos años de su vida retirado, además de en sus jardines y cenáculos, en una gran biblioteca que honraba con la visita de cuantos griegos se llegaban a Roma, a los que con frecuencia también hospedaba y agasajaba a su manera; hasta el punto de haber convertido su casa “en prítaneo de los helenos” como afirma Plutarco⁶³. Hombre amante de su familia, en especial de su hermano Marco⁶⁴, también Lúculo encarnaba el ideal del gobernante plutarquiano, al reunir en sí las cuatro grandes virtudes -valor, honestidad, justicia y sabiduría-, faltándole tan sólo algo tan esencial a un general como era saberse ganar el afecto de sus soldados⁶⁵. Aunque precisamente el beocio veía en dicho afecto más un defecto que una virtud, al menos en el caso de los dinastas de la República tardía, empeñados a toda costa en conseguir el favor de sus soldados por encima de cualquier otra consideración moral, especialmente en relación con los súbditos del Imperio⁶⁶.

.....

⁵⁹ Sin duda que la biografía de Lúculo por Plutarco es muy favorable a aquel, especialmente en su primera parte (hasta el capítulo 37) por depender de las “Historias” de Salustio, que trató muy bien a Lúculo para contraponerlo a Pompeyo (cf. H. Peter, *Die Quellen Plutarchs* [nota 59], 106-108).

⁶⁰ Plut., *Lucul.*, 1,3. Lúculo compuso una historia en griego que aderezó con bastantes barbarismos latinos (Cic., *Ad Att.*, 1, 19,10) para no ser tachado de excesivamente filoheleno, lo que no era del todo bien visto en el pueblo romano (cf. E.S. Gruen, *The hellenistic World and the coming of Rome*, Berkeley - Los Angeles, 1984, 264).

⁶¹ Plut., *Lucul.*, 19,7.

⁶² Plut., *Lucul.*, 1,4-5.

⁶³ Plut., *Lucul.*, 41,1; 42,1-2. Sin embargo es posible que en realidad Lúculo buscara de estos filósofos griegos no tanto el placer de su sabiduría como las informaciones sobre política griega (E. Rawson, *Intellectual life in the Late Roman Republic*, Londres, 1985, 81).

⁶⁴ Plut., *Lucul.*, 1,6. El amor a la familia era el inicio de la filantropía, el comienzo de un comportamiento “moderado” y “dulce”, según Plutarco (J. De Romilly, *La Douceur* [nota 13], 293).

⁶⁵ Plut., *Lucul.*, 36,5.

⁶⁶ Así Plut., *Sulla*, 12,11-12, cf. C.P. Jones, *Plutarch and Rome* (nota 4), 100. La tradición historiográfica favorable a Lúculo precisamente hizo de esta animosidad de la soldadesca la causa princi-

Pues la verdad es que ese desamor de sus soldados no habría nacido tanto de un comportamiento cruel o injusto del general, como de su misma firme oposición a los típicos desmanes de la soldadesca, la mayoría de ellos realizados a costa de los griegos de Asia. Porque la verdad era que su moderación y afabilidad (*praotes*) habrían sido rasgos de carácter tempranamente sobresalientes⁶⁷. Y de moderación, aunque también de firmeza habría hecho gala Lúculo para lograr imponerse a los corrompidos y traicioneros soldados de Fimbria, acostumbrados al desorden y a la extorsión⁶⁸; que, sin embargo acabarían por pasarle factura.

Filántropo y magnánimo con muchos pueblos asiáticos⁶⁹, con más razón un filoheleno como Lúculo habría de desplegar tales cualidades de gobierno en relación con los griegos de Asia. De hecho este doble perfil habría ya caracterizado la primera experiencia del romano con helenos cuando en el 86 a.C. por orden de Sila viajó a Cirene. Pues, tras poner fin a una desgraciada serie de gobiernos tiránicos y restaurar el orden, ante los insistentes ruegos de los ciudadanos promulgó unas nuevas leyes que permitieran un gobierno más moderado y circunspecto, a las que los cirineos dieron una obediente acogida⁷⁰. Y en el curso de esa misma misión lograría la adhesión a Roma de Rodas, Cos y Cnido; liberaría a Quios del yugo de Mitrídates y a Colofón de su tirano Epígono⁷¹. Es más, tras derrotar a los mitilenios, que habían tomado partido por Cayo Mario, los trató con moderación y magnanimidad, respetando a los ciudadanos libres⁷². En fin, Lúculo habría tratado también de comportarse con moderación y justicia en la ingrata tarea de recaudar impuestos y contribuciones a las ciudades tras la victoria romana⁷³.

Todas estas cosas moderadas, generosas y filohelénicas afirma Plutarco del gran Lúculo. Pero la verdad es que tales afirmaciones no dejan de ser una evidente manipulación, cuando no falsean claramente los hechos⁷⁴. Pues lo cierto es que en el caso concreto de Quios por

.....
pal de los posibles fracasos del general romano (L. Ballesteros, Aspectos contrastantes en la tradición sobre L. Licinio Lúculo, *Gerión*, 17, 1999, 333 ss.).

⁶⁷ Plut., *Lucul.*, 2,1.

⁶⁸ Plut., *Lucul.*, 7,1-2.

⁶⁹ Plut., *Lucul.*, 24,8 y 29,6-7.

⁷⁰ Plut., *Lucul.*, 2,4.

⁷¹ Plut., *Lucul.*, 3,3.

⁷² Plut., *Lucul.*, 4,1-2.

⁷³ Plut., *Lucul.*, 4,2.

⁷⁴ Sobre ello, en general vid. S.C.R. Swain, *Hellenic Culture* (nota 14), 143 ss.; id., *Plutarchs's Characterization of Lucullus*, *RhM*, 135, 1992, 307-316; L. Ballesteros, *L. Licinio Lúculo; episodios de imitatio Alexandri*, *Habis*, 29, 1987, 77-85.

Memnón de Heraclea⁷⁵ sabemos que Mitrídates había castigado a la ciudad con la deportación de sus ciudadanos, tras haberlos cargado de multas y confiscaciones con pretextos fútiles. Y sólo fue su afortunada liberación por la flota de Heraclea Póntica la que les liberó e hizo reflexionar a Sila de la conveniencia de actuar con magnanimidad, permitiéndoles volver a su patria al final de la guerra⁷⁶. Una magnanimidad de Sila, que no de Lúculo, que todavía era recordada en la isla en tiempos de Augusto⁷⁷. Mientras que de la auténtica suerte de Mitilene la verdad es que el temor cierto a las represalias romanas les hizo a sus habitantes resistir hasta nada menos que el 80 a.C.⁷⁸. Y respecto de la última afirmación de Plutarco la verdad es que sería la durísima e injusta política fiscal de los lugartenientes de Sila la causante de que nuevamente Mitrídates viera la posibilidad de tener el apoyo de las ciudades griegas en su renovada guerra contra Roma a partir del 73 a.C.⁷⁹

Pero cuando el filohelenismo y la moderación y afabilidad de Lúculo se pondrían plenamente de manifiesto, según el de Queronea, sería en sus años de gobierno en Asia Menor (74-66 a.C.), conduciendo la Tercera guerra contra Mitrídates y restableciendo el imperio de Roma en unas ciudades helénicas que habían hecho defección del mismo. Plutarco se recrea en recordar cómo su héroe trató siempre de oponerse a los deseos de botín y venganza de sus soldados cuando la toma de Amiso. Lúculo, habiendo tratado inútilmente de apagar el fuego y parar el saco, se lamentaría de su mala fortuna que le había hecho aparecer como un nuevo Mummio contra su deseo; aunque habría podido costear la vuelta a su ciudad de aquellos que se había refugiado en Atenas en el 87 a.C. huyendo del tirano Aristión⁸⁰. Y la misma delectación muestra Plutarco al contar cómo Lúculo trató de impedir los abusos de los publicanos sobre las ciudades de Asia tan pronto como tomó el mando de su provincia, para posteriormente expulsarles y eliminar así la razón última de las rebeliones de éstas contra el dominio romano⁸¹. Precisa-

⁷⁵ FG^{Gr}H, 434 F22 (32,10-13) y 23 (33).

⁷⁶ De hecho sería la represión de Mitrídates en Quíos la causa de la rebelión de Efeso (vid. E. Will, *Histoire politique du Monde hellénistique* [323 av. J.-C.], II, Nancy, 1967, 405; L. Ballesteros, *Mitrídates Eupátor, rey del Ponto*, Granada, 1996, 156 ss.; M. Segre, Mitrídate e Chio, *Il Mondo Classico*, 2, 1932, 129-132).

⁷⁷ Syll. (3), 785.

⁷⁸ Vid. App., *Mithr.*, 61-63; Plut., *Sull.*, 25; *Lucul.*, 4,3; Liv., *Per.*, 89; Suet., *Iul.*, 2,1 (E. Will, *Histoire politique* [nota 75], II, 408).

⁷⁹ L. Ballesteros, *Mitrídates Eupátor* (nota 76), 183-187.

⁸⁰ Plut., *Lucul.*, 19,3.

⁸¹ Plut., *Lucul.*, 7,5-6.

mente este filohelenismo, moderación y lenidad en el gobierno de Lúculo harían que muchas ciudades optaran por ponerse voluntariamente a su lado, sin presentar lucha⁸²; o que incluso en el caso de Amiso, que tuvo que ser sitiada, fueran unos griegos de la ciudad los que facilitaron con sus informaciones destruir al ejército de apoyo de Mitrídates⁸³. En fin, hasta en Tigranocerta, la capital de Tigranes de Armenia, sus habitantes de origen griego habían querido entregarle la ciudad. Tomada ésta, Lúculo les facilitaría los medios para su vuelta a sus patrias de origen⁸⁴. Un filohelenismo de Lúculo que Plutarco contrasta con los sentimientos y comportamiento de Mitrídates: mientras éste los aprisionaba y deportaba aquel los liberaba y castigaba a sus enemigos, ya fuera en Cabira o en Sínope⁸⁵. Mitrídates se comportaba con soberbia con los griegos y mataba a sus sabios, y hasta encerraba y trataba con desprecio a su bella mujer helena, la milesia Monimé; Lúculo habría querido liberarla y terminar así con su añoranza de las delicias de la civilizada vida helénica⁸⁶, al tiempo que daba libertad a intelectuales y se preciaba de su amistad, como vimos anteriormente.

Sólo las rencillas políticas de Roma y el descontento de sus soldados por su justa disciplina habrían impedido a Lúculo terminar la guerra y extender un pacífico y prudente dominio de la República hasta las mismas fronteras de la Ecumene en Asia⁸⁷. Esta tarea sería parcialmente culminada por Pompeyo. La biografía de éste por Plutarco sobresale por ser una de las más laudatorias de las dedicadas a romanos. Lo que llama tanto más la atención en la medida que el elogio de Pompeyo no era especialmente agradable a la propaganda augústea que el beocio asumió por norma, y con su general mala opinión sobre los generales y políticos de los últimos tiempos republicanos. Que la biografía de Pompeyo sea tan exageradamente favorable a éste se explica por haber seguido Plutarco puntualmente el relato de Posidonio⁸⁸. Se trataba éste de un

⁸² Plut., *Lucul.*, 14,2; 20,5.

⁸³ Plut., *Lucul.*, 15,3.

⁸⁴ Plut., *Lucul.*, 29,2. Plutarco ciertamente olvida decir que estos ciudadanos no eran griegos deportados por el rey, sino mercenarios griegos que se habían enrolado voluntariamente, como nos recuerda Apiano.

⁸⁵ Plut., *Lucul.*, 18,1; 23,2-3. También esta vez Plutarco ignora las represalias de Lúculo en Sínope (cf. L. Ballesteros, *Mitrídates Eupátor* [nota 76], 244).

⁸⁶ Plut., *Lucul.*, 18,1; 21,3; 22,4-5.

⁸⁷ Plut., *Lucul.*, 36,5. Cf. También T.P. Hillman, *The Alleged inimicitiae between Pompeius and Lucullus*, *CPh*, 86, 1991, 315-318.

⁸⁸ F. Jacoby, *FGrH*, 57-58, Komm. (87) 8 ss. y 158; H. Strasburger, *Poseidonios on Problems of the Roman Empire*, *JRS*, 55, 1965, 43 y 50 ss.; J. Malitz, *Die Historien des Poseidonios*, Munich, 1983,

amigo y admirador del general romano, a cuyas victorias orientales dedicó monográficamente la parte final de sus "Historias" o una biografía del mismo⁸⁹. Sin embargo las "Historias" del apameno no fueron seguidas por el de Queronea en otras biografías de políticos tardo republicanos, como las de Sertorio y el mismo Lúculo. Lo que explica que en ambas se deslizaran juicios profundamente negativos hacia Pompeyo, y contradictorios con lo expuesto en la biografía de éste⁹⁰.

También Plutarco presenta a Pompeyo como un admirador y practicante de la cultura helénica desde fechas muy temprana. Ya en su primer viaje a Grecia quiso visitar Atenas, ciudad a la que donó después 50 talentos para ayudar a la restauración de sus antigüedades⁹¹. En fin, Pompeyo procuró rodearse de filósofos e intelectuales griegos, como Cratipo⁹². Hombre destacado por su amor a sus allegados, en especial a su padre y a su joven esposa Cornelia⁹³, Pompeyo hizo de la modestia, la moderación y la magnanimidad sus principales virtudes en el trato con los demás y también con los súbditos del Imperio⁹⁴. Destacando la prudencia y benignidad con que trató al principio de su carrera a gentes como Quinto Valerio, en Sicilia, así como en España a los seguidores de

58 y 168; aunque pensó en otras fuentes distintas, sin buenos argumentos, H. Peter, *Die Quellen Plutarchs* (nota 59), 112-119.

⁸⁹ Cf. H. Strasburger, Poseidonios (nota 88), 41, J. Malitz, *Die Historien des Poseidonios* (nota 88), 70-74.

⁹⁰ Así vid. Plut., *Sert.*, 18 (cf. L.A. García Moreno, Paradoxography and political ideals in Plutarch's *Life of Sertorius*, en P. Stadter, *Plutarch and the historical tradition*, Londres - Nueva York, 1992, 141); y *Lucull.*, 34,4. Por el contrario una crítica a Lúculo se encuentra en la de *Pomp.*, 33, 3 cuando afirma que Tigranes prefería entegrarse a Pompeyo al saber que éste era más moderado y generoso con los vencidos. Se ha supuesto con verosimilitud que tanto la biografía de Sertorio como la de Lúculo se basaron fundamentalmente en Salustio (L.A. García Moreno, art.cit., 141 ss.; H. Peter, *Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer*, Halle, 1865, 106 ss.). Sin embargo no está de más recordar la influencia de la obra de Posidonio en la de Salustio, no obstante que sus héroes podían ser muy diferentes, entre otras cosas a la hora de diagnosticar los peligros para el dominio de Roma derivados de una administración injusta, cruel y prepotente (vid. M. Savagnone, Sull'ipotesi della derivazione posidoniana del Bellum Iugurthinum, en *Studi di Storia Antica offerti dagli allievi a E. Manni*, Roma, 1976, 295-304; L. Alfonsi, Sallustio e Posidonio. *Bell. Cat.* 12, 3-4, *Aevum*, 37, 1963, 335 ss.).

⁹¹ Plut., *Pomp.*, 27,3 y 42,5.

⁹² Plut., *Pomp.*, 42,4-5; 75,3.

⁹³ Plut., *Pomp.*, 3,1; 74-75. Es más, Plutarco trató de hacer creer que cierta mala fama de mujeriego de Pompeyo se basaba más en su extremado aprecio de la amistad que en una verdadera, y criticable lascivia: P. Stadter, "Subjecto to the Erotic": Male Sexual Behaviour in Plutarch, en D. Innes - H. Mine - C. Pelling, edd., *From Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, 1995, 233 ss.

⁹⁴ Plut., *Pomp.*, 1,3; 2,1; 3,2; 19,5.

Sertorio, con una conducta en este último escenario muy distinta al respecto de la de su colega Metelo⁹⁵. Sin embargo sabemos que otros historiadores habrían explicado el proceder del joven Pompeyo en ambos asuntos por móviles bastante menos altruistas y mucho más arteros, como era hacerse con información secreta comprometedora para otros competidores por el poder en Roma⁹⁶.

También Plutarco destaca cómo un tal proceder con los enemigos vencidos, aunque fueran crueles y bárbaros como los piratas o Tigranes de Armenia, habría sido un eficaz instrumento para conseguir la rendición y sometimiento pacífico y duradero de los mismos a Roma, sin necesitar de más costosas operaciones bélicas⁹⁷. Pero habría sido con las gentes de civilización y ascendencia helénicas donde este proceder filantrópico, moderado, benigno y generoso del Magno se ejerció más intensamente, y con magníficos resultados.

Ya en sus primeros años de gobierno en Sicilia Plutarco contrastó el proceder de Pompeyo con la crueldad y extorsiones que habían caracterizado el gobierno del marianista Perpenna. Sin embargo lo cierto es que también el biógrafo recuerda cómo el perdón y filantropía de su héroe tuvo una excepción: los mamertinos de Mesina⁹⁸. La razón de ello habría sido el rechazo de la jurisdicción romana por parte de éstos sobre la base de su antiguo acuerdo con Roma. En los tiempos de su triunfal imperio en Oriente Plutarco recuerda con atención especial la libertad otorgada a Mitilene a instancias de su filósofo Teófanés, lo que no dejaba de ser una preclara muestra de filohelenismo⁹⁹. Igualmente destaca cómo Pompeyo apoyó con todas sus fuerzas una moción de Catón en el senado, que era entonces su enemigo político, tratando de impedir cualquier saqueo sobre las ciudades que se iban sometiendo a Roma en Asia¹⁰⁰. Sin duda que Plutarco no podía ignorar los actos violentos e injustos cometidos por Pompeyo en Oriente, y que la historiografía cesariana no había dejado de recordar. Sin embargo según el beocio tales fechorías se habrían debido a colaboradores y amigos del Magno nunca a éste, que siempre trató de agrandar los límites del Imperio romano mediante el ejercicio de la moderación y la práctica del perdón¹⁰¹.

.....

⁹⁵ Plut., *Pomp.*, 10,3-5; 17,4 y 18,2.

⁹⁶ Plut., *Pomp.*, 10,4, que cita al historiador anti-pompeyano Cayo Opio (cf. H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, I, París, 1952, 282).

⁹⁷ Plut., *Pomp.*, 12,5; 33,3 y 36,2.

⁹⁸ Plut., *Pomp.*, 10,2.

⁹⁹ Plut., *Pomp.*, 42,4.

¹⁰⁰ Plut., *Pomp.*, 65,1.

¹⁰¹ Plut., *Pomp.*, 9,2-3.

Al finalizar su trinfal campaña contra los piratas recuerda Plutarco cómo Pompeyo procedió a asentar a algunos de ellos en la ciudad aquea de Dyme, para que viviendo así en contacto con la vida urbana y helénica cambiaran para siempre su belicoso y rebelde carácter¹⁰². De esta manera Pompeyo aparecía como un nuevo propagador del helenismo a otros pueblos bárbaros, consiguiendo precisamente la paz y la estabilidad. Por ello Plutarco no dejó de recordar cómo Pompeyo habría tratado de ser un auténtico “nuevo Alejandro”, procurando extender las fronteras del Imperio romano, ya helenizado, hasta los mismos bordes del Océano¹⁰³. Sin duda que con ello el de Queronea se hacía eco de una propaganda real del propio Pompeyo, que conocemos bien¹⁰⁴. Pero, en el contexto de la conocida disputa sobre la moralidad y justicia de la final dominación del mundo helénico por Roma, que tanto interesaba a Plutarco¹⁰⁵, esta *imitatio* y hasta superación de Alejandro por Plutarco quería decir algo más, como ya señalamos en parte al tratar de la biografía de Flaminio.

Como es sabido en dicha disputa debía ser pieza central la comparación de las hazañas de Alejandro con las de cualquier general romano, en especial contraponiendo la victoria del macedonio sobre los persas a las repetidas derrotas romanas ante los partos. De entrada Plutarco llegó a dejar en suspenso la respuesta de si fue la fortuna la que salvó a Roma de ser conquistada por Alejandro, al producirse la repentina muerte de éste cuando se disponía a iniciar sus planes de conquistas en Occidente; o si, por el contrario, ese mismo azaroso fallecimiento habría librado a Alejandro de una final derrota. Pues el de Queronea prefirió no aventurar ningún desenlace, limitándose a constatar que 130.000 romanos estaban por aquel entonces prestos a enfrentarse al macedonio¹⁰⁶. Sin embargo la verdad es que a diferencia de otros

.....
¹⁰² Plut., *Pomp.*, 18,3.

¹⁰³ Plut., *Pomp.*, 38,2-3.

¹⁰⁴ El propio Plutarco (*Pomp.*, 46) sabía bien esa comparación y trató de situarla en su para él verdadera dimensión: T.P. Hillman, *Authorial Statements, Narrative, and Character in Plutarch's Agesilaus-Pompeius*, *GR&BS*, 35, 1994, 238 ss.

¹⁰⁵ Vid. L.A. García Moreno, *Plutarco y la rapacidad de los romanos*, en J.A. Fernández Delgado - F. Pardomingo, edd., *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*, Madrid, 1996, 358 ss.

¹⁰⁶ Plut., *Moral.*, 326C. Esta cifra que correspondería al total del censo -que incluiría a todos los ciudadanos de sexo masculino adultos- Plutarco pudo tomarla de la tradición analística. Normalmente se ha considerado que Plutarco habría consultado un texto corrupto, pues Oros., 5,22,2 y Eutrop., 5,9 transmiten la cifra de 150.000 (que sería la correcta de su fuente, Livio, que en los mss. conservados para 9,19 transmitiría también la errónea de 250.000), cf. K.J. Beloch, *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, Leipzig, 1886, 341; P.A. Brunt, *Italian Manpower 225 B.C.- A.D. 14*, Oxford, 1971, 27 ss. Por nuestra parte pensamos que Plutarco pudo en este pasaje depender directamente del famoso excurso de Livio sobre Alejandro (9,17-19, que se ha solido con-

autores¹⁰⁷ Plutarco no trató de hacer un retrato negativo del héroe helénico en su correspondiente biografía de las “Vidas paralelas”, sino que optaría por trasladar anacrónicamente a Alejandro lo que en la propaganda augústea y del Imperio humanístico del siglo II se consideraban los ideales y fines históricos de Roma. Así en sus ejercicios retóricos “Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro” Plutarco se explaya glosando la pretendida obra de fusión alejandrina entre griegos y no griegos; afirmando que tal fusión le fue propuesta al conquistador por el estoico Zenón, apartando así las previas ideas, inspiradas por Aristóteles, de tratar a los no griegos como un dueño. Convertido en discípulo del de Citión Alejandro habría logrado la fusión de pueblos ya no mediante la fuerza de las armas sino por la de las ideas y la razón (*logos*); de tal forma que a partir de entonces lo que distinguiría al Helenismo de la barbarie sería la bondad contrapuesta a la maldad¹⁰⁸. Y si en el primer discurso sobre el macedonio Plutarco convertía a Alejandro en superior en virtud al mismísimo Diógenes de Sínope, en el segundo dedicaba líneas y líneas a demostrar cómo Alejandro se supo rodear del más grande número de los artistas e intelectuales de talla de su época, llegando a afirmar que los grandísimos y numerosos genios y artistas griegos de

.....

siderar por algunos un antiguo ejercicio retórico del patavino (Anderson, *TAPhA*, 39, 1908, 94-99). La estructura argumentativa de este excurso es como sigue: 1º las guerras se ganan en razón de los generales, el número y valía de las tropas y por la Fortuna (§17,3); 2º Roma tuvo en esos años muchos, y tan capaces, generales como Alejandro, que además se encontraba inmerso en un proceso degenerativo y orientalizante (la importancia de rebajar el poderío militar de los pueblos orientales, persas, para así disminuir el valor de las victorias de Alejandro es un *topos* en este tipo de diatribas anti-Alejandro: cf. E. Paratore, en *La Persia e il Mondo greco-romano = Accademia Nazionale dei Lincei* 76, Roma, 1966, 514) (§17,5-18); Roma, en unión además de sus aliados, tenía más y mejores tropas que Alejandro, contexto en el que Livio da la cifra del censo (§19). Plutarco argumenta de igual forma: 1º el que la Fortuna estaba de lado de los romanos constituye el *leit Motiv* de estos escritos plutarquinos; 2º los romanos eran gente entrenada en mil combates, entre ellos contra su pariente Alejandro el Moloso; 3º los romanos sumaban 130.000. Ciertamente no se puede dudar de la lectura directa de Livio por Plutarco (D.A. Russell, *Plutarch*, Londres, 1972, 5; para las biografías de romanos esta aseveración ya fue defendida por H. Peter, *Die Quellen Plutarchs* [nota 59]), mientras que C.P. Jones, *Plutarch and Rome* (nota 4), 68 ss. ya se aperció de las claras semejanzas entre ambos pasajes aquí comentados.

¹⁰⁷ Historiadores romanos como Tito Livio contraatacarían tales ideas retomando las conocidas críticas cínicas y estoicas sobre la figura de Alejandro, presentado como un déspota ambicioso, sediento de sangre y destructor de mil culturas (Liv., 9,17-19, vid. P. Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milán - Nápoles, 1953.). La diatriba antialejandrina también era un *topos* de una parte de la intelectualidad griega, y no sólo ni siempre en la de inspiración estoica y/o cínica: cf. J.R. Fears, *The Stoic View of the Career and Character of Alexander the Great*, *Philologus*, 118, 1974, 113-130; y G. Nenci, *L'imitatio Alexandri*, *Polis*, 4, 1992, 178 ss.

¹⁰⁸ R.H. Barrow, *Plutarch and his Times*, Londres, 1967, 142 ss. El fin último de Alejandro, según este primer discurso (330E), habría sido aportar a los hombres “acuerdo, paz y convivencia”.

entonces no “lo fueron tanto bajo Alejandro como por causa de Alejandro”¹⁰⁹.

En opinión de Plutarco sin duda que Pompeyo, como antes Marcelo, Flaminio y Lúculo hizo mucho por conseguir esa unión de griegos y romanos, y aún de otros pueblos bárbaros, bajo un común, pacífico, estable, moderado y helenizado imperio de Roma. Ante la decisiva batalla de Farsalia el beocio imagina a unos pocos romanos, los más nobles, y algunos griegos, todos partidarios de Pompeyo, reflexionando sobre cómo era verdad que la soberbia y el irrefrenable amor a la victoria habían dado el imperio a la ciudad del Tiber ; pero que, si querían ahora mantenerlo, las armas ya sólo se deberían dirigir contra los bárbaros, todavía no helenizados¹¹⁰.

.....
¹⁰⁹ Plut., *Moral.* 333E. Este relato de las relaciones y mecenazgo de Alejandro y las Bellas artes continuaría hasta 335E.

¹¹⁰ Plut., *Pomp.*, 70,1-2.

Carmine Ampolo

Università di Pisa

LA PAIDEIA DEGLI EROI FONDATORI -
L'EDUCAZIONE E LA GIOVINEZZA NELLE VITE
DI TESEO E DI ROMOLO

“La maggior parte degli abitanti delle città sono stimolati verso il bene dal piacere che danno i miti, quando ascoltano dai poeti imprese favolose (ἀνδραγαθήματα μυθώδη), come le fatiche di Eracle o di Teseo”. Quest’affermazione di Strabone (I,2,8 = 19 C) offre una chiave per comprendere almeno uno degli usi del mito di Teseo nel mondo delle città greche in epoca romana, anche se esso come mostra il contesto si riferisce certamente al teatro e non ad altri generi in prosa. La tesi della funzione didattica del mito di Teseo è inserita in un’importante analisi del potere e dell’utilità del mito, che si pensa derivi da Posidonio; essa è presentata come un dato generale, valido anche per i suoi tempi, e non come un fenomeno del passato, come mostra l’uso del tempo presente¹. Questa funzione didattica mi pare reale - fatte le debite differenze - non solo per le rappresentazioni teatrali ma anche per la biografia di Teseo ed in particolare per il racconto della giovinezza dell’eroe: Plutarco nella *synkrisis* (1,2) spiegava che “eliminare Scirone, Sinide, Procruste, Corinete [cioè i briganti e gli esseri mostruosi uccisi lungo la strada che lo portava da Trezene ad Atene] furono invece da parte di Teseo imprese

.....

¹ Sull’atteggiamento verso il mito greco in epoca romana si veda soprattutto PVEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris 1983 (tr.it. *I Greci hanno creduto ai loro miti*, Bologna 1998). Cfr. anche G.RISPOLI, *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*, Napoli 1988.

accessorie e preludi agonistici (πάρεργα καὶ προάγωνες): togliendo di mezzo e punendo costoro, liberò la Grecia da tiranni crudeli, prima di essere riconosciuto dagli uomini da lui salvati". Quelli che in origine erano solo eroi negativi, briganti o uomini malvagi, come confermano le raffigurazioni su ceramica attica diventano qui nel giudizio morale di Plutarco dei 'tiranni', confrontati non a caso proprio con Amulio l'usurpatore, re-tiranno di Alba, contro cui combatterono Romolo e Remo!².

Come di norma, l'eroe di Plutarco deve rivelare già nel corso delle giovinezze le capacità che dimostrerà in seguito ed in effetti qui le sue imprese sono definite come si è detto *πάρεργα* e anche *προάγωνες*, preludi alle gare ed alle imprese che saranno compiute successivamente. Questa regola generale vale quindi anche nel caso di eroi del mito come Teseo e naturalmente la funzione didattica del mito cara a Plutarco lo porta ad equiparare tout court creature mostrose e malvagi a tiranni da cui liberare la Grecia!

Abbiamo toccato qui un punto chiave di queste vite che P. ha scritto più tardi di altre (o di tutte od almeno di un consistente gruppo di biografie) passando dalle epoche propriamente storiche all'età eroica, al tempo del mito: P. è perfettamente consapevole di trovarsi su di un terreno esterno rispetto alla conoscenza storica vera e propria, un terreno abitualmente destinato a poeti e mitografi, cioè in quella che frequentemente era chiamata *archaiologia*, in cui non esiste la chiarezza o certezza storica. Questo termine è usato anche da P. in *Thes.* 1,5 e lo si trova anche in alcuni manoscritti (U,M,A) come titolo per le *Vite* dei personaggi più antichi. Esso com'è noto era divenuto comune almeno a partire da Platone (*Hipp.ma.* 285 d-e) ed è possibile che fosse stato inventato proprio dal sofista Ippia di Elide.

E per muoversi su questo terreno Plutarco adotta il metodo, o meglio l'atteggiamento tradizionale di una parte notevole della stori-

.....
² Per la documentazione iconografica vedi da ultimo J.NEILS in LIMC VII (1994), s.v. Theseus, con bibl. precedente. Le imprese lungo il viaggio per Atene sono qui i nn.32-146. Nell'importante serie di raffigurazioni nella ceramica attica a figure rosse con il ciclo delle imprese giovanili si segnalano la famosa coppa del Pittore di Penteseilea, del 460-450 da Spina al Museo Naz. di Ferrara 44885 e quella del British Museum E 84 attribuita al Pittore di Kodros, 440-430 a.C.(cfr.ad es. CH.DUGAS, R.FLACELIERE, *Thésée. Images et récits*, Paris 1958, pl. 16-17; LIMC,loc.cit. nn. 44 e 46, figg. alle pp.627 e 629). Sulle singole imprese e le fonti relative H.HERTER, *Theseus*, in RE,Suppl. XIII,coll. 1045-1238,in particolare i paragrafi 16 ss. e LIMC cit.; per Teseo tirannicida ante litteram nell'iconografia vedi C.PKARDARA, *On Theseus and the Tyrannicides*, AJA, 55,1951,pp.293-300.

ografia greca: la razionalizzazione, la riduzione al verosimile. Lo dichiara esplicitamente all'inizio della *Vita di Teseo* :<ci sia consentito dunque di sottomettere l'elemento mitico (τὸ μυθώδες), purificato, alla ragione e di fargli prendere sembianze di storia". Siamo quindi, per Plutarco come per una parte della storiografia antica, nell'ambito del mito, ai confini della storia³. E ciò vale anche se nella percezione comune, nell'oratoria di un Isocrate (XII, *Panath.* 126-130), per limitarci ad un solo esempio notissimo in letteratura, o nelle celebri pitture della *Stoa Poikile* ad Atene descritte da Pausania I,15,1-3 per far un esempio relativo alla produzione artistica, i miti e l'archaiologia erano storia antica, sostanzialmente equiparati alla storia, anzi frequentemente erano usati come spiegazione o giustificazione del presente. Di qui l'ambiguità di queste biografie e della posizione di Plutarco. Come per la giovinezza degli uomini illustri, così anche per le città, gli inizi dovevano riflettere ed anticipare i caratteri pienamente mostrati nelle fasi successive, nella pienezza della maturità. E' ovvio che delineare i *primordia* attraverso la vita del fondatore, la sua stessa giovinezza, era cosa delicata dal punto di vista politico, quando si trattava di Roma, la città dominante.

Passiamo quindi a vedere la costruzione della giovinezza di Teseo e Romolo nel racconto plutarco.

La giovinezza di Teseo è trattata piuttosto sommariamente ed ha in un certo senso limiti finali incerti. Ovviamente Plutarco inizia con la stirpe dell'eroe, la quale viene fatta risalire per parte di padre fino ad Eretteo ed ai primi abitatori dell'Attica ed ai Pelopidi per parte di madre. E qui è importante la negazione dell'origine divina da parte del biografo. L'eroe secondo Plutarco non è figlio di Posidone, questa era solo un'opinione (Thes.2,1), tanto che coerentemente viene del tutto taciuto l'episodio della discesa di Teseo nelle profondità sottomarine presso il dio del mare per recuperare l'anello di Minosse, discesa che costituiva la conferma esplicita della sua discendenza divina, malgrado fosse stata resa letterariamente celebre da Bacchilide (Bacchyl. 17 Maehler). La riduzione al verosimile implicava anche l'eliminazione razionalistica dell'origine divina. Quindi Plutarco si sofferma soprattutto su Pitteo ed

³ Per un'analisi del proemio della Vita di Teseo e dei metodi di razionalizzazione usati nelle due vite si veda quanto scrivo in PLUTARCO, Le vite di Teseo e di Romolo, a cura di C.AMPOLO e M.MANFREDINI, Milano, 1988, pp. IX-XVI e 195-197 (d'ora in poi citato come AMPOLO MANFREDINI). Da ultimo cfr. anche C.B.R.PELLING, 'Making Myth Look Like History': Plato in Plutarch's Theseus-Romulus, in A.PEREZ JIMENEZ, J.GARCIA LOPEZ & R.M.AGUILAR (eds.), in Plutarco, Platón y Aristóteles, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca 1999), Madrid 1999, pp.431-443.

Egeo (il padre non divino), enfatizzando il famoso oracolo dell'oltre, sul cui significato egli insisterà nella *synkrisis* finale (comp. 6,7), come vedremo. "O tu il più forte tra le genti, non lasciar libero il piede che sporge dall'oltre (ἀσκού τὸν προὔχοντα πόδα) prima di giungere alla città di Atene". La chiara metafora sessuale dell'oracolo sembra implicare comunque che il concepimento non rispondeva alla volontà divina e che esso aveva un aspetto negativo (quanto meno per il padre Egeo...)⁴. Da Egeo unitosi con Etra, la figlia di Pitteo, nasce quindi Teseo. Egeo nasconde sotto una pesante pietra spada e sandali. Viene poi ricordato un pedagogo, Konnidas, un oscuro personaggio cui si sacrificava in Atene prima delle feste in onore di Teseo: l'educatore sembra quindi il prodotto di una delle tante etiologie religiose presenti nella *Vita* dell'eroe, i dati del rito vengono trasposti nel mito. Quindi Teseo diventa adulto e va a Delfi a consacrare la sua chioma; il taglio dei capelli com'è noto costituisce una forma di rito di passaggio da parte dei giovani ateniesi che contrassegnava il terzo giorno delle feste Apaturie⁵. Solo allora Teseo diventa un adulto e mostra coraggio, forza fisica, fermezza d'animo (φρόνημα), unita a intelligenza e perspicacia. *Phronema* è un termine importante per Plutarco; com'è stato ben messo in luce da Françoise Frazier, esso indica una disposizione d'animo elevata che pone l'eroe a livello superiore, segno di grandezza d'animo. Infatti solo allora la madre lo porta alla pietra e gli rivela il segreto della sua nascita. Teseo solleva il masso, prende i segni di riconoscimento che il padre vi aveva nascosto sotto e va da Trezene ad Atene per via di terra. Lungo il percorso Teseo uccide i vari briganti, la mostruosa scrofa Crommionia, continuando fino all'eliminazione di Cercione e Procruste. Solo con il capitolo dodicesimo Teseo entra in Attica e, nell'ottavo giorno del mese di Cronio (corrispondente ad Ecatombeone), in Atene dove Egeo lo riconoscerà. Se la giovinezza vera e propria è finita con il rito del taglio dei capelli celebrato a Delfi e con il recupero dei segni di riconoscimento, solo dopo l'uccisione dei banditi e dei mostri, la purificazione (Thes.12,1) e l'arrivo ad Atene, egli viene riconosciuto e diventa un Ateniese *ante litteram* a tutti gli effetti. Ogni atto, ogni luogo di questa giovinezza, persico il ruolo sbiadito del pedagogo Konnidas (Thes. 4),

.....

⁴ Sulla metafora del piede dell'oltre cfr. E.CAMPANILE, Ἀνόστεος ὄν πόδα τένδει, e Ancora ἀνόσ-τεος ὄν πόδα τένδει (Hes. Erga 524), ora in IDEM, Saggi di linguistica comparativa e ricostruzione culturale, Pisa-Roma 1999, rispettivamente pp. 249-253 e 254-255.

⁵ Per i riferimenti d'ora in poi rimando per brevità al mio commento ed ai *loci paralleli* indicati in AMPOLO MANFREDINI, che è sempre presupposto.

sono contrassegnati da etiologie, da *aitia* di riti, di luoghi e di feste, una caratteristica che si ritrova in tutta la biografia di Teseo (ed in parte anche in quelle di Romolo, di Numa e di Camillo). Non è un caso che corrispondenze e analogie molto forti con queste vite si trovano nelle opere dichiaratamente etiologiche, cioè nelle *quaestiones Graecae* e nelle *quaestiones Romanae* di Plutarco⁶.

Nell'insieme tutto il resoconto della giovinezza di Teseo sembra costituito da una serie di episodi ed imprese che si succedono uno dopo l'altro piuttosto meccanicamente, secondo uno schema obbligato. La sequenza ha in effetti stretti rapporti con le raffigurazioni vascolari attiche che si diffusero dagli ultimi decenni del VI secolo a.C. e che vengono spesso collegate alla *Teseide*, il perduto poema che deve aver avuto importanza fondamentale per lo sviluppo letterario del mito. Ma nella struttura che il racconto ha in Plutarco mi sembra evidente la funzione di superamento di prove iniziatiche che si susseguono fino al riconoscimento da parte del padre, quando Teseo da prototipo dell'efebo diventa il prototipo del cittadino, Teseo l'Ateniese. Tutto ciò è naturalmente ben anteriore a Plutarco, risale almeno agli Attidografi ed ha radici più antiche⁷.

Lo schema della giovinezza di Romolo è anch'esso una costruzione fondata in buona parte su di un analogo metodo etiologico, ma l'organizzazione del racconto è diversa, come richiedeva il caso particolare di Roma. La presenza della divinità, ridotta e di fatto cancellata nella vita di Teseo - come si è visto a proposito di Posidone, preteso padre dell'eroe (Thes. 6,1) - è limitata anche nel racconto della nascita di Romolo: anche in questo caso che il padre dell'eroe fosse una divinità, è solo una chiacchiera: dato che la lupa ed il picchio erano sacri a Marte "non fu difficile a colei che partorì i bambini, far credere di averli avuti da Marte" (Rom.4,2). Ma pur considerando il consueto scetticismo razionalistico per quel che riguarda l'unione di dei e uomini, Plutarco difendeva il valore del racconto canonico sui gemelli contro quelli che lo giudicavano con scetticismo per la presenza di elementi drammatici e di finzioni favolose (τὸ δραματικὸν καὶ τὸ πλαματῶδες),

⁶ Per *phronema* cfr. F.FRAZIER, Histoire et morale dans les *Vies parallèles* de Plutarque, Paris 1996. Sul rapporto con le due *quaestiones* si veda di recente PLUTARQUE, Grecs et Romains en parallèle. Introduction, traduction et commentaires des *Questions romaines* et des *Questions grecques* par M.NOUILHAN, J.-M.PAILLER et P.PAYEN, Paris 1999. Elenchi delle etiologie nella coppia Teseo/Romolo in AMPOLO MANFREDINI, pp.LVII-LIX.

⁷ Da ultimo C.CALAME, *Thésée et l'imaginaire Athénien*, Lausanne 1990. Sui metodi degli Attidografi resta sempre fondamentale F.JACOBY, *Atthis*, Oxford 1949.

perché i Romani “non sarebbero giunti a simile potenza se non avessero avuto una qualche origine divina, ma inizi miseri e banali”. E soprattutto P. conclude la sua *synkrisis* tra i due eroi fondatori con una osservazione impressionante il cui significato storico e politico non può essere sottovalutato: “I racconti leggendari sul ruolo che ha avuto la divinità nelle loro vicende, mostrano grande differenza: Romolo infatti si salvò per la grande benevolenza degli dei; invece l’oracolo dato ad Egeo, di tenersi lontano da donna in terra straniera, sembra dimostrare che la nascita di Teseo è avvenuta contro il volere degli dei”. E’ come se Plutarco volesse dire in conclusione che la fondazione di Roma è avvenuta col consenso e per volontà degli dei, contrariamente al sinecismo di Atene. Plutarco in sostanza sembra indicare che Roma ed il suo impero sono ineluttabili perché voluti dagli dei. Questa conclusione può costituire un pendant sul piano mitico alle note raccomandazioni di accettare il dominio romano e collaborare con chi aveva il potere, espresse nei *Praecepta gerendae reipublicae* (soprattutto 17-18, mor. 813 A - 814 B)⁸. Qui insomma il confronto tra l’origine e la nascita degli eroi fondatori si carica di un significato generale molto rilevante. Naturalmente, come Teseo, anche i gemelli e soprattutto Romolo sin da giovani mostrarono la loro natura, animo ed audacia veramente intrepida, ed anche per essi ricorre il termine di *phronema*. Romolo ovviamente già mostrava “più discernimento ed intelligenza politica” (Rom. 6,3).

Per il resto la versione della nascita e della giovinezza di Romolo segue dichiaratamente quella che può essere chiamata la Vulgata (cfr. Rom. 3,1), pur segnalando l’esistenza di versioni diverse della fondazione (Rom. 1-2) e di varianti della stessa Vulgata (Rom. 3,1). Per l’essenziale è la versione del primo storico romano, Fabio Pittore, divenuta poi famosa e canonica grazie soprattutto agli autori di età augustea⁹. La figlia del legittimo re di Alba pur essendo vestale, ha due gemelli; questi non vengono uccisi come valeva l’usurpatore, ma esposti

⁸ Cfr. PDESIDERI, La vita politica cittadina nell’impero: lettura dei *Praecepta gerendae reipublicae* e dell’ *An seni res publica gerenda sit*, in Athenaeum LXIV, 1986, pp. 371-381. In generale si vedano i saggi di DESIDERI e F.GASCO in S.SETTIS (a cura di), I Greci. Storia Cultura Arte Società, II, 3, Torino 1998, pp. 909 ss. e 1147 ss. Sui Greci in età romana si tengano ora presenti le intelligenti considerazioni di PVEYNE, L’identité grecque devant Rome et l’empereur, REG CXII, 1999, pp. 510-567, in cui si troverà citata la principale letteratura sul tema.

⁹ Fabio Pittore è esplicitamente ricordato all’inizio ed alla fine del racconto (fr. 7 a Chassignet, in particolare PLUT., Rom. 3, 8 e 8,9) insieme a Diocle di Pepareto (FGrHist 820), il primo a scrivere una *Fondazione di Roma* per i Greci.

in una cesta sulla riva del fiume. Il Tevere in piena li deposita dove verrà poi fondata Roma. Tutto il racconto è scandito da etiologie e sono segnalate le spiegazioni razionalistiche. Così il luogo in cui la cesta con i neonati si ferma è il Cermalò, che “un tempo si chiamava Germano, a quanto sembra perché i fratelli sono detti “germani” (Rom.3,6); vicino c'era il cosiddetto fico Ruminale, chiamato così o dal nome di Romolo o dagli animali che si fermavano lì a ruminare. La lupa o è l'animale che li nutrì oppure la prostituta (= lupa), moglie del pastore che li allevò (Rom.4,2-5). Il racconto della giovinezza segue le linee consuete della Vulgata, con l'eccezione dell'educazione a Gabi su cui torneremo, fino al teatrale riconoscimento dei gemelli, alla cacciata dell'usurpatore Amulio con il ristabilimento del buon re legittimo Numitore, cui fa seguito la fondazione di Roma. La trama del racconto continua ad essere arricchita e sostenuta dalle etiologie, fittissime riguardo ad Acca Larenzia (Rom. 4,5-5,5). Come mai questa presenza massiccia di *aitia* nelle *Vite di Teseo e di Romolo*? La risposta sta non solo nelle fonti adoperate da Plutarco ma anche nel carattere dei racconti sulle origini (di Atene e di Roma come di tante altre città antiche).

In queste biografie mitistoriche infatti Plutarco ereditava una lunga tradizione letteraria ed una ricca produzione storico-antiquaria, entrambe prodotte e strumento di quella che possiamo chiamare la “memoria culturale “ (*kulturelle Gedächtniss*), seguendo la terminologia dell'egittologo Jan Assman, ben distinta dalla memoria comunicativa. In accordo con la cultura dei suoi giorni, ricca d'interessi eruditi, ma in modi originali, Plutarco si serviva degli Attidografi e dei tragici greci per ricostruire la vita di Teseo; utilizzava gli antiquari (come Varrone e Giuba) e gli storici greci e romani delle origini di Roma per la vita di Romolo. In sostanza nel biografo, e già in parte delle sue fonti, c'era una unione di storiografia locale e di antiquaria, con un ampio uso del documento considerato più antico, il calendario, con il sistema delle feste, i riti, i monumenti ed i nomi stessi dei luoghi; con le relative spiegazioni etiologiche. L'etiologia è uno strumento fondamentale della “memoria culturale” perché incardina il presente nel passato, lo spiega e lo giustifica, donde anche l'importanza delle *quaestiones Graecae* e *quaestiones Romanae* di Plutarco. Ed almeno in alcuni periodi storici non si era trattato di mera erudizione, anche se tra i Romani c'era chi come Seneca aveva deprecato aspramente chi si occupava di simili questioni oziose: “Fu malattia dei Greci questa di ricercare quanti rematori ebbe Ulisse, se fu scritta prima l'Iliade o l'Odissea, se sono del medesimo autore, e così

via altre cose del genere, che, se le tieni per te, non ti serviranno oltre al fatto di saperle, se le pubblici, non apparirai più colto ma pedante. Ecco che ha invaso anche i Romani la vana passione di una dottrina superflua. In questi giorni ho ascoltato uno esporre quali cose ogni generale romano è stato il primo a fare..... Che Silla fu l'ultimo Romano a estendere il pomerio, per antico costume esteso solo con l'annessione di territorio mai provinciale ma italico. Sapere questo è più utile che sapere che il monte Aventino è fuori dal pomerio, come affermava quello, per uno dei due motivi: o perché lì c'era stata la secessione della plebe, o perché, mentre Remo vi prendeva gli auspici, gli uccelli non erano mai stati favorevoli, e così via con altre innumerevoli storie infarcite di panzane o simili a panzane"¹⁰. Almeno al tempo delle lotte tra stati greci e Roma, forse già dal IV secolo a.C. ma soprattutto da Pirro a Mitridate fino ad età augustea, l'erudizione applicata alle origini di Roma non era stata fine a se stessa. Era infatti in gioco la definizione di Roma come città barbara od invece ellenica (cioè "civile") e quindi i racconti sulle origini potevano avere un significato culturale e politico. Scrittori greci antiromani e filoromani ed autori romani si erano espressi su questi temi e la Archeologia romana di Dionigi d'Alicarnasso è il prodotto più ampio e noto di queste discussioni¹¹. Occorre tener presente questo sfondo storico (e storiografico) per comprendere un episodio della *paideia* di Romolo e Remo. Plutarco infatti ripete come si è visto la Vulgata, la leggenda divenuta ormai da molto tempo ufficiale e consacrata da autori e monumenti: i gemelli fanno una vita pastorale e selvaggia, un elemento che compare in numerosi racconti indoeuropei e non indoeuropei¹². Una simile formazione costituiva però dal punto di vista greco la negazione della vita civile dell'uomo "animale politico", legato alla città e educato in funzione di questa forma di vita sociale. Allora Plutarco si è sforzato occasionalmente di integrare nel racconto degli elementi 'civili'. Così riferisce che Romolo e Remo "ave-

.....
¹⁰ SEN, de ben. 13,2-3; 8. E' probabile che la critica di Seneca riguardasse anche l'imperatore Claudio che amava tali problemi eruditi e si era occupato del pomerio di Roma e dell'inclusione dell'Aventino. Cfr. anche SEN. Ep. XI, 88,6-8 e per la passione romana per l'erudizione ellenica SUET., Tib. 70,3.

¹¹ Si veda soprattutto E.GABBA, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley- Los Angeles - Oxford 1991 (tra.it. Bari 1996), con bibl. precedente.

¹² G.BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan 1964; D.BRIQUEL, *Les enfances de Romulus et Remus*, in *Hommages à R.Schilling*, Paris 1982, pp.53-66. Cfr. anche E.CAMPANILE, *Ancora sul fosterage nella cultura indoeuropea*, in IDEM, *Saggi di linguistica comparativa e ricostruzione culturale*, Pisa-Roma 1999, pp.352-354.

vano modi di vita e occupazioni da uomini liberi, e ritenevano indegni l'inattività e lo scansar fatiche, ma degni gli esercizi fisici, le cacce, le corse" (Rom.6,5). E qui egli si travava davanti alla versione, minoritaria (che non era presente in Fabio Pittore che P. seguiva) della educazione 'alla greca' che i gemelli avrebbero ricevuto nella città latina di Gabi. Dionigi di Alicarnasso (I,84,5) aveva parlato di questa versione particolare, nell'ambito dei racconti che razionalizzavano la leggenda eliminando le "assurdità drammatiche" (I,84,1); la si ritrova anche in breve in Stefano Bizantino (s.v. Τάβλοι [sic]) e nella più tarda *origo gentis Romanae* (21,3), la quale fa studiare ai gemelli a Gabi lettere greche e latine. Quest'opera offre il vantaggio di citare autori più antichi, in particolare qui Valerio Anziate (in 21,1). Insomma secondo il racconto più dettagliato di Dionigi, Romolo avrebbe studiato proprio lettere, *mousiké* e l'uso di armi greche, ricevendo una *paideia* greca. Il senso di questa versione dell'educazione dei gemelli è che essi non erano stati educati in modo selvaggio, 'barbaro', ma in modo civile, ellenico, *comme il faut*. Non era una 'tradizione' ma piuttosto una correzione interessata per negare il carattere barbarico, selvaggio delle origini di Roma. Si ricordi che Isocrate aveva formulato chiaramente il coraggioso principio secondo cui si chiamavano Elleni quelli che avevano in comune l'educazione greca (ISOCR., Paneg. 50). Plutarco che non crede ad un grecità originaria di Roma (come invece Dionigi d'Alicarnasso) si limita ad affermare genericamente che i gemelli "furono nutriti ed educati a Gabi" e che vi andarono "per imparare a leggere e scrivere e tutto quanto conviene a gente di buona famiglia"¹³.

Il suo è un compromesso tra la versione canonica di una giovinezza selvatica prima della fondazione della città e dell'inizio di una vita urbana e civile e la versione dell'educazione greca, frutto del proposito di autori Romani o di greci filoromani di nobilitare maggiormente le origini, di non fare dei primi romani dei primitivi selvaggi ma gente dabbene ben educata. Quello di Plutarco è un compromesso poco riuscito, per cui i gemelli studiano a Gabi ma non fanno studi di greco.

E' interessante notare che questa curiosa versione dello studio a Gabi è esso stesso il frutto di una specie di etiologia. La città latina di

.....
¹³ PLUT. de fort. Rom. 8 (Mor. 320 E) e Rom. 6,2. Per un'analisi dettagliata di queste versioni ed il confronto con la documentazione epigrafica rimando a C.AMPOLO, L'interpretazione storica della più antica iscrizione del Lazio (dalla necropoli di Osteria dell'Osa, tomba 482), in *Le necropoli arcaiche di Veio. Giornata di studio in memoria di M.Pallottino*, a cura di G.BARTOLONI, Roma 1997, pp.211-217, con bibl. precedente.

Gabii era infatti nota per almeno un documento scritto di età arcaica, il trattato tra il re Tarquinio ed i Gabini che in epoca storica era conservato a Roma nel tempio di Dius Fidius (o Semo Sancus)¹⁴. Inoltre Gabii aveva avuto un posto di rilievo in alcuni culti e nel diritto augurale, pur essendo poi decaduta fin quasi a scomparire, tranne il santuario di Giunone Gabina e qualche zona di passaggio¹⁵. Che a Gabi fosse nota la scrittura in età molto antica (VIII-VII) secolo é ora provato da due iscrizioni su vasi trovati nella necropoli di Osteria dell'Osa, una in latino degli ultimi decenni del VII secolo dalla tomba 115 e soprattutto da una graffito in lettere greche su di un vaso dalla tomba 482, databile verso il 770 a.C.¹⁶ Quest'ultimo costituisce finora la più antica testimonianza dell'uso dell'alfabeto greco, precedente rispetto alle iscrizioni del Dipylon ad Atene e della cd. coppa di Nestore a Pithecussa.

Alcuni autori sapevano che a Gabi l'uso della scrittura era molto antico ed avevano indizi sull'importanza di Gabi arcaica; volendo poi far studiare i gemelli da qualche parte che non fossero le capanne dei pastori fecero ricorso proprio a questa città, ricostruendo un periodo di studio del futuro fondatore di Roma in questa città, analogo a quello che in epoca medio-repubblicana certi romani trascorrevano a Caere (LIV. IX,36) e in età tardo-repubblicana ad Atene. Questa versione della *paideia* dovrebbe risalire almeno a Valerio Anziato (come sembra documentare la citata *origo gentis Romanae*) e potrebbe essere anche più antica, come altre versioni razionalistiche. Sembra invece da escludere che essa fosse sorta in età tardo-repubblicana od augustea. Il confronto con i *realia* aiuta a comprendere il metodo di lavoro di storici ed antiquari che si erano occupati dei periodi più antichi, come essi ricostruivano il passato o storicizzavano il mito. Al tempo di Plutarco le polemiche sul

¹⁴ D.H. IV,58,4; HOR. Ep. II,1,25-26; PAUL. ex FEST. 48 L; al trattato si riferiscono anche monete degli Antistii.

¹⁵ Sono ben noti il culto di Iuno Gabina, il *cinctus Gabinus* e l'*ager Gabinus*. La decadenza di Gabi, come di altre antiche città, è ricordata da HOR., ep. I, 11,7-8; PROP. IV, 1,33-34; LUCAN. VII,392-393. La passata grandezza ancora documentata dai resti delle mura è rilevata da D.H. IV,53,1 ed é messa in contrasto con la situazione dei suoi giorni, quando era abitata solo la parte attraversata dalla strada. Si vedano le opposte conclusioni di E.PERUZZI, *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Firenze 1998, p.12 ss. e J.POU CET, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, p.235 e n.9.

¹⁶ Per l'iscrizione latina (*saluetod Tita*) vedi G.COLONNA in *Archeologia Laziale*, III, 1980, pp.51-56. Per il graffito dell' VIII secolo (*Eulin* ?) cfr. SEG XLII, 899; più recentemente D.RIDGWAY, *Greek Letters at Osteria dell'Osa*, *Opuscula Romana* XX, 1996, pp.87-97; C.AMPOLO, art. cit. a n.13. Vedi anche M.L.LAZZARINI, *Questioni relative all'origine dell'alfabeto greco*, in *Scritture Mediterranee tra il IX e il VII secolo a.C.*, a cura di G.BAGNASCO GIANNI e F.CORDANO, Milano 1999, pp.53-66, in part.57-60.

carattere barbaro od ellenico dei primi Romani (e quindi anche di Roma in generale) avevano in gran parte perduto significato, ma esse avevano accompagnato la nascita e lo sviluppo dei racconti sulle origini, sicché P. doveva in qualche modo tenerne conto quando rielaborava il materiale disponibile alla luce delle sue esigenze biografiche ed etiche. Inoltre misurarsi con Teseo e con Romolo in qualche modo implicava pronunciarsi su Atene democratica e su Roma imperiale. Forse per questo il confronto tra i due eroi si è risolto in una opposizione tra le due figure ed i punti di contatto alla fine sono rimasti pochi. Così è nel caso della politica: entrambi sono inizialmente buoni re, ma poi Teseo diventa democratico e Romolo tiranno, due vie sbagliate entrambe in un'epoca in cui (dopo l'esperienza dei sovrani ellenistici e sotto gli imperatori romani) l'ideale politico è ormai rappresentato dal buon sovrano. Come si è visto, il massimo dell'opposizione è espressa quasi come conclusione riguardo al volere degli dei; malgrado l'accettazione piena del dominio romano, Plutarco ci tiene a sottolineare la differenza tra i Greci ed i Romani e che il dominio dei secondi va però accettato perché voluto dalla divinità, mentre il predominio di Atene non era stato approvato sin dall'origine mitica dalla divinità.

Per una conclusione

Plutarco, qui come naturalmente in quasi tutte le *Vite*, ha usato a fondo quel che la "memoria culturale" dei Greci e dei Romani aveva elaborato, selezionato e trasmesso fino ai suoi giorni; ma egli aveva a sua volta operato attraverso un duplice filtro, rappresentato dalla letteratura biografica (con le sue esigenze specifiche, diverse anche se in parte simili a quelle della storiografia) e soprattutto dall'etica. Grazie a questi filtri, a queste lenti deformanti, l'insieme delle *Vite* finì per costituire esso stesso una sorta di nuova "memoria culturale" od "etico-culturale" dell'Antichità trasmessa a sua volta all'Europa moderna, recuperata e riusata in momenti fondamentali dell'esperienza storica moderna, quali l'umanesimo ed il rinascimento, il XVIII secolo ed in particolare i primi tempi della Rivoluzione francese. Nel caso delle *Vite di Teseo e di Romolo*, che ovviamente si prestavano molto meno di altre a servire da *exemplum* per i Moderni, costituivano una complicazione due parole, o meglio due concetti che noi esprimiamo attraverso le parole *origine* e *mito*. Ai tempi di Plutarco la prima doveva offrire comunque nel passato

un'immagine del preparatoria del presente. Il secondo andava depurato e sottoposto alla ragione, ma non certo rifiutato. La stessa *paideia* di Teseo e Romolo non sfuggiva certo a queste esigenze.

Mi piace concludere questa breve analisi della giovinezza degli eroi fondatori di Atene e Roma, di questi 'preludi mitici' storicamente significativi con un verso di Fernando Pessoa, tratto da *Mensagem* (*Messaggio*) del 1934, che prendono spunto ovviamente dal mito lusitano di Ulisse:

“O mito é o nada que é tudo”¹⁷.

¹⁷ Cito da *Ulisses*, v.1, dall'edizione a cura di F.CABRAL MARTINS, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 19.

Rita Marnoto

Universidade de Coimbra

PLUTARCO: O REGRESSO A TERRAS ITÁLICAS

A obra do “Educador da Europa” teve uma projecção vastíssima, na literatura italiana, ao longo de um percurso que se estende desde o século XIV aos nossos dias. Se a Península Itálica desempenhou uma função chave, pelo que diz respeito à recuperação moderna dos seus escritos, Plutarco é uma referência constante nas suas letras.

1. O papel da cultura italiana, enquanto fundamental via intermediária através da qual foi recuperado Plutarco, só poderá ser cabalmente compreendido tomando em linha de conta a continuidade dos elos que, ao longo da Idade Média, sempre foi mantendo com o mundo grego. É na esteira de um relacionamento que se alarga a campos muito diversos (de natureza comercial, administrativa, linguística ou religiosa) que o interesse pelo helenismo continua vivo, pontualmente, em alguns centros onde a língua grega é estudada e certos textos nela escritos são objecto de tradução¹.

.....
¹ Este quadro geral foi sintetizado por Roberto Weiss em alguns dos estudos reunidos em *Medieval and humanist greek*. Padova, Antenore, 1977, com relevo para: “I. Greek in Western Europe at the end of the Middle Ages”, “II. The Greek culture of south Italy in the later Middle Ages”, “VIII. The translators from the Greek of the Angevin court of Naples”, “XIII. Per la storia degli studi greci alla curia papale nel tardo Duecento e nel Trecento”.

No Sul de Itália, na Calábria, na Apúlia e na Sicília, os rituais da Igreja continuavam a seguir a prática grega. Era significativo o número de falantes de grego dessas zonas da Península, sendo, aliás, a linguagem quotidiana de comunicação herdeira próxima do grego clássico². Os monges de S. Basílio de Cesareia de Capadócia tiveram um papel importantíssimo, ao longo de toda a Idade Média, na vida intelectual dessas regiões. Nas suas bibliotecas, encontravam-se guardados não só textos de índole religiosa, bem como de autores profanos (Aristófanos, Platão, Euclides, Homero, Galeno), também eles objecto de estudo. A actividade translativa de grego para latim encontra-se já documentada no século XII, recebendo grandes incentivos ao tempo do imperador Frederico II de Hohenstaufen e de seu filho Manfredi, que dominaram o Sul de Itália até 1266, data do recontro de Benevento. Nas suas chancelarias, notários latinos e sarracenos ombreavam com notários gregos. Quando a casa de Anjou assume o governo da Itália meridional, o interesse pela cultura grega de forma alguma decresce. Apesar de Carlos I não ter manifestado qualquer tipo de apreço pela produção dos poetas em vulgar que haviam circulado na órbita da *Magna curia*, formando a célebre “escola siciliana”, o labor translativo continua a ser estimulado. Para além da teologia e da filosofia, são privilegiadas áreas ligadas ao saber prático, com relevo para a medicina e para as ciências naturais, ao mesmo tempo que é incrementada a busca de textos gregos. Foi também nesse período que, em nome das boas relações entre a casa de Anjou e o papado, um bom número de códices gregos passou para as estantes da biblioteca da Cúria romana, onde veio a despertar a curiosidade de muitos humanistas³. Outro foi o trágico destino do rico acervo napolitano, que ficou irremediavelmente sepultado nas águas do Adriático quando, na sequência da invasão de Luís da Hungria, em 1347-48, a embarcação que carregava tão portentoso saque sofreu um terrível naufrágio.

.....

² Tal como o continuam a ser, na actualidade, os dialectos dessas zonas de Itália, pese embora uma evolução diacrónica que implicou, além do mais, a sobreposição de novos estratos linguísticos. Para uma perspectiva global dessa questão, vd.: G. Devoto, G. Giacomelli, *I dialetti delle regioni d'Italia*. Firenze, Sansoni, 1972; M. A. Cortelazzo, *Profilo dei dialetti italiani*. Pisa, Pacini, 1974; e Tullio De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita*. Bari, Laterza, 1976.

³ Sinal da proximidade entre a casa de Anjou e o Vaticano ao tempo do papa Clemente IV. Todavia, essa proximidade veio a revelar-se, da mesma feita, um obstáculo à união das duas Igrejas, quando Martinho IV excomunga Miguel VIII Paleólogo em 1281, na mira de deixar aberto um espaço susceptível de facilitar a conquista do Império bizantino por Carlos I de Anjou (cf. Roberto Weiss, *Medieval and humanist greek*, pp. 194-195).

Na Cúria papal, a língua e a cultura gregas suscitavam um interesse muito particular, o qual, além de responder a exigências de ordem litúrgica, se encontrava intimamente ligado à necessidade de manter permanentes relações com o mundo bizantino, em especial com a Igreja Grega, designadamente ao longo daquele período em que a questão da união das duas Igrejas era um assunto de primordial importância. Tornava-se indispensável, pois, a constante disponibilidade de um corpo de intérpretes, embaixadores e missionários que dominasse a língua. No entanto, o grego que se estudava na Cúria, nos séculos XIII e XIV, não seria o grego clássico, mas, prevalentemente, o grego de Bizâncio e dos teólogos da Igreja Ortodoxa. Apesar disso, é num ambiente caracterizado por uma certa abertura ao mundo helénico que se enquadra a passagem pela Cúria de personalidades que deram um importante contributo ao incentivo do estudo do grego, como S. Tomás de Aquino e o seu colaborador Moerbeke, que traduziu numerosos textos a seu pedido. Aliás, não foram apenas os Dominicanos a apoiarem essa área do saber, pois também uma outra voz de grande influência nos meios romanos, Raimon Lull, corroborou a mesma posição. Não se possuem muitas informações acerca do ensino do grego na Cúria, embora se saiba que era praticado, mas à margem de objectivos especificamente literários. Nesse quadro, emerge o nome de Barlaam Calabro. Monge de S. Basílio, Barlaam colaborara com os Anjou no sentido de organizar a secção helénica da sua biblioteca. Em 1339, encontra-se em Avinhão com uma missão diplomática e, em 1342, ensina grego na mesma cidade. A sua nomeação como Bispo de Gerace, a 2 de Outubro do mesmo ano, levou-o, porém, a abandonar a Cúria. O seu nome ficou célebre pelo facto de, entre os seus discípulos, se contar o “primeiro moderno”, Francesco Petrarca⁴. Talvez trouxesse consigo o monge bizantino Símon Atumano, que encontramos de novo em Avinhão em 1363 (quando dá lições de grego a Francesco Bruni) e, posteriormente, a partir de 1372, tendo-se transferido para Roma ao tempo de Urbano VI. Foi através da pena de Atumano que o Ocidente conheceu alguns dos primeiros textos de Plutarco. Mas já voltaremos à figura de Atumano.

Pelo que diz respeito às relações comerciais com o mundo grego

.....

⁴ Sobre o conhecimento, pela parte de Petrarca, de Homero e da cultura grega, vd.: *ib.*, cap. “X. Per la storia degli studi greci del Petrarca: il *Triglossos*”, “XI. Notes on Petrarch and Homer”, “XII. Petrarca e il mondo greco”; e Guido Martellotti / Michele Feo, “Di un frammento omerico inesistente e del testo di una lettera petrarchesca”: G. M., *Scritti petrarcheschi*. A cura di M. F. e Silvia Rizzo, Padova, Antenore, 1983.

durante os últimos séculos da Idade Média, merecem destaque dois grandes centros do comércio mediterrânico, a República Veneziana e Florença. O vínculo que liga Veneza ao Império Romano do Oriente remonta ao século VI. Perante as dificuldades em fazer face à invasão lombarda, os venezianos solicitaram a protecção do Imperador, através do Exarco de Ravena, donde resultou uma situação de dependência da qual a *Serenissima*, nos séculos sucessivos, saberá tirar o melhor proveito em termos comerciais. Se bem que esse tipo de relacionamento não se traduzisse então, necessariamente, num efectivo interesse pela cultura e pela literatura gregas, facto é que, ao longo de todo o século XV, Veneza será um dos mercados da Europa ocidental onde a aquisição de códices gregos é mais fácil. Por sua vez, a Universidade de Pádua era tradicionalmente frequentada por uma colónia de estudantes gregos, muitos dos quais cipriotas. Ao saber da presença, por aquelas paragens, de Leonzio Pilato, um calabrês aluno de Barlaam que, para elevar o seu coturno, se dizia oriundo de Salónica⁵, Petrarca chama-o à sua residência paduana⁶ e, graças ao entusiasmo e às influências movidas por Boccaccio, leva-o a aceitar a cátedra que lhe era oferecida pela Universidade de Florença. O autor da *Genealogia deorum gentilium* mantinha desde a sua juventude, passada na florescente corte napolitana dos Anjou, uma viva curiosidade pela língua grega que nunca tivera verdadeira oportunidade de satisfazer. No Outono de 1360, o Calabrês dava início às suas lições de grego com base no texto de Homero, destinadas a uma ilustre plateia onde se integravam Giovanni Boccaccio, Domenico Silvestri e o franciscano Tedaldo della Casa. Mas a instabilidade e o espírito aventureiro que lhe eram próprios impediram-no de dar continuidade à leccionação. Em 1362, abandona Florença.

Desta feita, entre os pequenos núcleos da Península itálica onde o estudo do grego se fora mantendo vivo ao longo da Idade Média, vão começando a ser estabelecidos tímidos contactos, relativos à circulação

.....
⁵ Cf. Giuseppe Billanovich, *Il Petrarca letterato. Lo scrittoio del Petrarca*. Roma, Storia e Letteratura, 1947, pp. 245-250.

⁶ Petrarca possuía já o precioso códice de Homero que entrou na sua biblioteca entre finais de 1353 e inícios do ano seguinte. Segundo Ugo Dotti (*Vita di Petrarca*. Roma, Bari, Laterza, 1987, p. 192), tê-lo-ia adquirido através do bizantino Nicolau Sigerio, personagem de grande cultura que conheceu em Verona nos primeiros meses de 1348 quando esse alto dignitário se dirigia para Avinhão, e com o qual logo estabeleceu uma amizade intelectual. Sobre a metodologia de Pilato, vd. Guido Martellotti, "Osservazioni sul carattere orale del primo insegnamento del greco nell'Italia umanistica", *Dante e Boccaccio e altri scrittori dall'Umanesimo al Romanticismo*. Con una premessa di Umberto Bosco, Firenze, Olschki, 1983, pp. 241-248.

de manuscritos e ao ensino da língua, que se processam, obviamente, no âmbito do inerente contexto epocal. Todavia, assim se vai delineando uma rede de linhas que se estende entre o Nordeste da Península e Florença, com estritas ligações à Cúria papal, para se prolongar para o Sul. É sintomático, pois, que na sua configuração fique esboçado o sistema de eixos de intersecção que marcará a geografia da literatura italiana do período renascentista — que é também dizer, a descoberta de Plutarco.

2. Posto isto, vejamos qual o lugar que cabe à obra do “Educador da Europa” neste quadro de relações. No âmbito da actividade de translação incentivada pelos normandos, o seu nome é citado pelo tradutor do *Fedon*, Enrico Aristippo⁷, no respectivo prefácio, em 1156. Não obstante, segundo Weiss, para o homem medieval Plutarco foi pouco mais do que um puro nome⁸. O proveito que Petrarca e Boccaccio tiraram das lições de Barlaam e de Pilato foi escasso, embora o esforço de aproximação à cultura helénica levado a cabo por estes intelectuais seja muito significativo. Na verdade, ficaram rasgadas vias que haviam de conduzir à implantação de grandes centros de estudo do grego e que constituíram, da mesma feita, pólos de referência basilares do Humanismo europeu. Recorde-se que “o primeiro moderno” apenas conhecia Plutarco através de Aulo Gélio, e uma das notícias mais exactas que sobre ele possuía era a de que escrevera um tratado sobre a ira, *De cohibenda ira*, como resulta da epístola *Familiaris* 12.3.3. Para além disso, fica o legendário autor do apócrifo *De institutione principum* que Petrarca teria conhecido através do *Policraticus* de John of Salisbury. Apesar de esta situação nada ter de extraordinário, visto não implicar substanciais alterações em relação ao horizonte de conhecimento do intelectual da Idade Média, não deixa de ser sintomático o facto de a

.....

⁷ Nos últimos anos, o mérito da actividade translativa levada a cabo por Aristippo tem vindo a ser posto em evidência, enquanto ponte mediadora através da qual a Idade Média latina teve acesso a muitos textos gregos e árabes. Traduziu o *Menon* e o *Fedon* de Platão (a sua versão do *Fedon* serviu de referência às várias gerações de humanistas que vai de Petrarca a Salutati), o quarto livro dos *Meteorologica* de Aristóteles, e, muito possivelmente, Diógenes Laércio e Gregório de Nazianzo. Vd. E. Franceschini, “Aristippo, Enrico”: *Dizionario biografico degli italiani*. 4. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1962, pp. 201-206.

⁸ Cf. “Lo studio di Plutarco nel Trecento”, *Medieval and humanist greek*, p. 205 e passim, onde também se colhem detalhadas informações acerca das primeiras traduções e vulgarizamentos de Plutarco. Esclareça-se que, relativamente à época em causa, quando falamos em tradução nos referimos à versão de grego para latim, ao passo que a translação para a linguagem vulgar será designada como vulgarizamento.

primeira obra de Plutarco que o mundo ocidental viu traduzida ser esse mesmo tratado cuja existência fora assinalada pelo “primeiro moderno” — *De ira*.

Teria sido no ambiente da corte papal de Avinhão que os contornos da personalidade do “Educador da Europa” começaram a ganhar alguma nitidez. Foi tradutor do *De ira* aquele Símon Atumano que circulava pela Cúria na sombra de Barlaam. Teria sido também ele próprio a accionar os meios necessários para fazer chegar o original grego a Avinhão. Conforme consta da carta dedicatória datada de 20 de Janeiro de 1373, pôs mãos à empresa a instâncias do cardeal Pietro Corsini, uma interessante personagem da Cúria avinhonense dotada de vastíssimos e surpreendentes interesses culturais. É, da mesma forma, no círculo de literatos de Avinhão que surge uma outra versão de Plutarco, desta feita um conjunto de biografias que tem a particularidade de ser registado em aragonês. No centro de uma longa cadeia de relações, encontra-se um catalão, Juan Fernández de Heredia, nomeado governador de Avinhão por Inocência VI em 1356, e depois eleito, em 1377, Grão-Mestre da Ordem do Hospital de S. João, então sediada em Rodes. A sua curiosidade pela obra de Plutarco levou-o a trazer dessa cidade uma versão do referido texto em grego moderno, lavrada pela pena de Demétrio Calódicos. Posteriormente, esse texto foi traduzido para aragonês em Avinhão, por Nicolau, Bispo de Drenopla (antiga Adrianopla, na Etólia), em data que tem por termo *ante quem* o ano de 1388. Ambas as versões logo desfrutaram de uma larga difusão europeia.

Este episódio encerra o capítulo relativo à circulação medieval de Plutarco, ao mesmo tempo que rasga as vias conducentes à interpretação da sua obra sob uma nova luz. De facto, Weiss⁹ considera que o conhecimento de Plutarco não se distanciara ainda, nessa fase, da forma como a Idade Média lia os clássicos em sentido instrumental, ou seja, em função de objectivos utilitários. Além disso, essas duas versões, pela falta de clareza e de limpidez expressiva que as caracteriza, bem como pelo frequente recurso a vocábulos gregos, não ultrapassavam as dificuldades translativas próprias da época. A partir do momento em que são criadas novas condições para o ensino do grego, em consonância com a metodologia humanista, Plutarco revela-se de imediato um dos autores cuja obra atrai sobremaneira a intelectualidade italiana. Mas só com a ascensão à ribalta do grande impulsionador do Humanismo florentino

.....
⁹ *Ib.*, p. 205.

de Quatrocentos, Coluccio Salutati, virá a triunfar aquela que Weiss, em 1955, designava como “a new wave”¹⁰.

3. Salutati herdara de Petrarca e de Boccaccio a admiração pelo mundo grego. Não é de estranhar, pois, que a notícia das traduções de Plutarco levadas a cabo em Avinhão logo despertasse a sua curiosidade. Satisfazendo os seus anseios, o cardeal Pietro Corsini faz-lhe chegar a versão latina do *De cohibenda ira*, provavelmente em 1392. Poderemos imaginar a expressão do rigoroso Chanceler florentino quando, ao lançar um ávido olhar para o manuscrito que tanto havia desejado, e que finalmente possuía, depara com um texto escrito num latim confuso e embrulhado, onde as palavras gregas eram tão frequentes, que ele próprio classificou a tradução como “semigrega”. Mas a grande solução começa a cintilar-lhe na mente, e eis que põe mãos à versão de Atumano para dela elaborar uma magnífica paráfrase. O distanciamento do original grego, que, não raro, toca as raias da infidelidade, é compensado pela elegância do seu latim humanista. De toda a forma, trata-se de mais do que uma mera tradução. Com ela, Salutati põe em prática a sua proposta metodológica para a divulgação integrada da cultura grega através da língua latina. Perante a impossibilidade de conseguir traduções directas do grego susceptíveis de satisfazerem, em matéria de estilo, as suas exigências de humanista, impunha-se a sobreposição de uma paráfrase correctiva. Aliás, já Boccaccio se propusera refazer o latim do Homero de Pilato. Salutati tem uma tal confiança nos resultados dessa metodologia, que logo insiste com Antonio Loschi para que a aplique à versão latina da *Iliada* levada a cabo pelo mestre de grego do *Studium* florentino.

Mais problemáticos foram os contactos com Juan Fernández de Heredia destinados a obter o vulgarizamento aragonês. Salutati pretende alargar o seu método a outras áreas linguísticas, propondo-se elaborar, desta feita, uma tradução de aragonês para latim¹¹. Chega a pôr à disposição do Grão-Mestre da Ordem do Hospital a tradução da *Odisseia* feita por Leonzio Pilato, mas nem assim o consegue demover. É uma vicissitude da história política da época a proporcionar-lhe a posse de tão ambicionado texto, do qual a breve prazo se irá, porém, desinteressar. Ao conhecer o anseio do Chanceler florentino, o antipapa Bento

.....
¹⁰ *Ib.*, p. 6.

¹¹ O episódio é documentado pela correspondência referida *ib.*, pp. 218-219. Segundo este crítico (*ib.*, pp. 220-22), o texto aragonês, logo que chegou a Florença, foi traduzido para italiano por um anónimo florentino (talvez entre 1395-97), numa versão que granjeou um considerável sucesso.

XIII, muito empenhado em estabelecer boas relações com a cidade do Arno, logo descortina uma oportunidade de fazer valer a sua pessoa. Coluccio entra no jogo e a *Odisseia* de Leonzio Pilato parte de imediato para o Antipapa. Entretanto, o vulgarizamento aragonês de Plutarco tarda a chegar a Florença, pondo o Chanceler em cuidados. Finalmente, tem nas mãos o Plutarco aragonês. Estamos em 1395. Salutati rejubila. Mas a rápida evolução dos estudos helénicos levá-lo-á a abandonar, a breve prazo, o seu método de tradução em cadeia. Um novo capítulo do estudo do grego no Ocidente estava em vias de se iniciar¹².

Um dos humanistas do círculo de Salutati, Roberto dei Rossi, tivera oportunidade de conhecer em Veneza, no ano de 1390, dois sábios gregos, Demétrio Sídrone e Emanuel Crisolora, de quem recebera algumas lições. Quando, de regresso a Florença, dá novas a Salutati acerca desse encontro, o Chanceler logo começa a esboçar um ousado projecto cultural. Por um lado, envia Iacopo Angeli da Scarperia a Constantinopla, a fim de estabelecer contactos com Sídrone e Crisolora¹³. Angeli parte em 1395 e consegue chegar a Constantinopla, destemidamente, quando a cidade se encontra ameaçada pelos Turcos. Por outro lado, Coluccio consegue que o *Studium* florentino ponha à disposição de Crisolora, que em matéria económica não era pouco exigente, uma cátedra de grego. É assim que, em 1397, Angeli regressa a Florença trazendo consigo Emanuel Crisolora. Salutati vencera de novo.

Com Crisolora, forma-se toda uma geração de humanistas italianos de projecção europeia (Roberto dei Rossi, Angelo da Scarperia, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Palla Strozzi, Pier Paolo Vergerio) e

¹² Eugenio Garin ("La letteratura degli umanisti": *Storia della letteratura italiana*. 3. *Il quattrocento e l'Ariosto*. Direttori Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, Milano, Garzanti, 1970, p. 51 ss.) considera que a difusão do saber grego, na Itália do século XV, se processa de acordo com três linhas que dizem respeito ao ensino ministrado pelos sábios bizantinos e à sua actividade de produção literária; à formação de um acervo de textos gregos consistente; e à produção dos próprios intelectuais italianos. Assim fica desenhado um percurso que se estende entre o início do magistério de Crisolora, a reunião do Concílio de Ferrara e de Florença em 1438-43, e a chegada do novo fluxo de doutos gregos a Itália na segunda metade do século, depois da queda de Constantinopla. A recepção do legado helénico assumiu profundas reflexões na discussão dos grandes temas promovida pelos humanistas italianos, caracterizada pela sua viva incidência histórica. Para uma perspectiva geral do Humanismo italiano, valha por todas a referência ao mencionado capítulo de Eugenio Garin inserto na *Storia della letteratura italiana* (pp. 5-353). Sobre o contexto florentino, vd., mais recentemente, Mario Martelli, "Firenze": *Letteratura italiana. Storia e geografia*. 2. *L'età moderna*. 1. Direzione Alberto Asor Rosa, Torino, Einaudi, 1988, pp. 25-201.

¹³ Ao longo da estadia de Angeli, Salutati vai sendo informado, por via epistolar, da evolução das conversações com Crisolora, ao mesmo tempo que insiste com o seu emissário a fim de que se esforce por trazer para Florença todos os códices que encontre da obra de Platão e de Plutarco (Roberto Weiss, *Medieval and humanist greek*, p. 260).

inaugura-se uma leccionação que depois virá a ganhar uma certa continuidade, com mestres tão ilustres como Guarino Veronese, Demetrio Scarano, Giovanni Aurispa e Francesco Filelfo. A Florença de Crisolora erige-se em pólo de atracção de grandes intelectuais vindos de outras partes de Itália para aprenderem grego, mas que, da mesma feita, emprestam também o seu lustro à cidade do Arno, tais como Pietro Miani, Ognibene Scola ou o célebre Pier Paolo Vergerio. De outra forma, muitos dos seus alunos, sendo florentinos, irão depois enriquecer o ambiente filo-helénico de outros grandes centros culturais, com relevo não só para a Cúria papal, num período em que as relações entre Roma e Florença, na sua variedade, eram muito intensas, como também para a área véneta, a Lombardia e o reino de Nápoles.

Os elos que ligam o ensino do grego à divulgação da obra de Plutarco não são do foro unicamente linguístico. Crisolora utilizava os seus escritos como manual que servia de base à leccionação, no quadro de um modelo que ensino que veio a ser reproduzido pelos seus ilustres discípulos¹⁴. Desta feita, a projecção de Plutarco no ambiente do Humanismo florentino só poderá ser cabalmente compreendida em função da excepcional conjugação de uma série de factores: a presença de um mestre de grego que de há muito era declarado admirador da sua obra, e através de cuja mediação chega à cidade do Arno um considerável acervo de originaes plutarquianos; a vinculação do ensino do grego aos seus escritos; a receptividade ao magistério do “Educador da Europa”, no seio de um contexto político e histórico-literário muito premente; acrescenta-se a isto o carácter modelar do Humanismo florentino, que tem por sucedâneo de forma alguma marginal a função atribuída ao exemplo de Plutarco no âmbito de uma campanha de promoção de alcance não só italiano, como também europeu, conforme veremos.

Mas não é Florença a única metrópole onde prosperam os estudos helénicos. Pelo grande palco da Península itálica, vai desfilando uma galeria de doutos bizantinos que faz do mundo grego uma realidade cultural cada vez mais próxima. Jorge de Trebisonda, um grego que desembarcara em Itália na qualidade de mediador para a união das duas Igrejas, descreve um longo e agitado périplo, a partir de 1418, por várias cidades, em algumas das quais lecciona grego, entre Pádua, Veneza, Roma e Nápoles. Por sua vez, Teodoro Gaza, natural de Salónica, chega

.....
¹⁴ Cf. Vito R. Giustinian, “Sulle traduzioni latine delle ‘Vite’ di Plutarco nel quattrocento”: *Rinascimento*, s. 2, 1, 1961, p. 3.

a Itália em 1440, passando, além do mais, por Pavia, Mântua, Ferrara, em cuja Universidade assumiu a Cátedra de grego por três anos, Roma e Nápoles. Mas a personalidade da cultura setentrional que, por esses anos, se destaca de forma conspícua, em virtude da sua notável preparação helénica, é Guarino Veronese. Entre 1403 e 1408, Guarino faz uma estadia em Constantinopla, onde estuda com Crisolora. Valem-lhe os estímulos culturais e económicos recebidos do patricio veneziano Paolo Zane, em consonância com um modelo sociológico característico da República¹⁵. Quando regressa, põe em prática uma metodologia pedagógica baseada no bilinguismo entre latim e grego que é dimensionada à luz de uma rigorosa perspectiva histórico-filológica. Descreve um longo percurso pelo Centro e pelo Norte de Itália, que o leva por Verona, Florença, Veneza, Ferrara, onde é preceptor de Leonello d'Este, e Pádua. Nos seus bancos, formam-se intelectuais da craveira de Battista Guarini, seu filho (em cuja escola se formará, por sua vez, Aldo Manuzio), Vittorino da Feltre (que desempenhará uma função pedagógica de relevo na Mântua dos Gonzaga), Francesco Barbaro, Leonardo Giustinian ou Andrea Giuliano. Trebisonda e Francesco Filelfo (ou, de outra forma, o marido da culta Teodora Crisolora, filha do célebre mestre de quem Filelfo fora discípulo em Constantinopla entre 1420 e 1422), a partir de um certo momento, circulam em torno da sua figura. Se tivermos em linha de conta, para além disso, que em 1468 é oferecido a S. Marcos de Veneza um fundo constituído por 482 volumes gregos e 264 latinos, a dimensão de um quadro que já por si é dotado de vastas dimensões ainda mais se dilata. Aqui radica um dos fundamentais estímulos do helenismo veneziano. O donatário da Biblioteca Marciana foi o cardeal Bessarion, um grego de Trebisonda nascido em 1403, monge de S. Basílio e arcebispo de Niceia, depois feito Cardeal pelo papa Eugénio IV, o qual revelou grande habilidade diplomática nas conversações para a união das duas Igrejas.

É neste contexto que melhor poderemos compreender, à margem de qualquer tentativa de fácil esquematismo, a direcção prevalentemente formativa e filológica que norteia o estudo de Plutarco em Veneza e na área cultural que lhe é adjacente. Na verdade, o Humanismo veneziano

.....
¹⁵ Sobre o Humanismo veneziano, vd. Vittore Branca, "Barbaro, Ermolao [...] e l'Umanesimo veneziano": *Dizionario critico della letteratura italiana*. Diretto da V. B., con la collaborazione di Armando Balduino, Manlio Pastore Stocchi, Marco Pecoraro, Torino, UTET, 2ª ed., 1994, rist., 1, pp. 194-199; e Marina Zancan, "Venezia e il Veneto": *Letteratura italiana. Storia e geografia*. 2. *Letà moderna*. 1. pp. 619-741.

é apoiado e promovido por um grupo de patrícios dotado não só de um alto sentido de independência moral, como também de uma absoluta autonomia económica. Seu representante prototípico é a figura do intelectual muito ligado à vida prática e dotado de profundas preocupações cívicas, que se reparte entre o estudo das *humanae litterae* e a administração da *res publica*. Donde decorre o privilégio conferido ao conteúdo pedagógico da obra de Plutarco, bem como a atenção filológica dedicada ao seu texto, que em breve irá ser dado a conhecer a toda a Europa pelos prelos venezianos.

4. A ampla actividade translativa de Plutarco teve início nos alvares do século XV e sofreu um incremento tal que, por volta de 1460, todas as 'Vidas' se encontravam traduzidas, cerca de um quarto delas em mais do que uma versão¹⁶. De outra forma, o texto dos *Moralia* colocava espinhosos problemas textuais, pelo que a sua translação se processou a um ritmo mais esforçado¹⁷. Daí decorre a precedência cronológica da *princeps* em original grego dos *Moralia*, relativamente à das *Vitae*, amplamente divulgadas através de numerosíssimas versões.

Cabe a Antonio Cassarino o mérito de ter sido um dos mais perseverantes tradutores dos *Moralia* da primeira metade do século XV. Siciliano de nascimento, viveu em Constantinopla de 1434 a 1438, onde satisfaz uma profunda curiosidade intelectual por Plutarco e por Platão. De regresso a Itália, estabeleceu-se em Génova, onde ensinou grego, tendo concentrado o seu labor não só na tradução dos *Apophthegmata Laconica*, como também na tradução de mais nove *Opuscula*. Essas versões foram muito apreciadas pelo Panormita, que as compilou na sequência da morte de Cassarino, ocorrida em 1447. Mas já anteriormente fora divulgada uma versão dos *Apophthegmata Laconica* e dos *Apophthegmata ad Traianum* elaborada por um outro tradutor de renome, Francesco Filelfo. Os *Apophthegmata ad Traianum* foram dedicados a Filippo Maria Visconti, exaltando a grandeza do Duque de Milão ao libertar Alfonso e Giovanni de Aragão, que tinha feito prisioneiros na batalha de Gaeta, travada em Agosto de 1435. Também os tratados de educação moral e cívica despertavam um interesse onde se

¹⁶ Vito R. Giustiniani: "Sulle traduzioni latine delle 'Vite' di Plutarco nel quattrocento", p. 6; neste artigo, encontra-se reunida muita informação sobre as traduções das *Vitae* no século XV.

¹⁷ Podem-se colher muitos dados sobre a difusão dos *Moralia* nas páginas do trabalho de Robert Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI siècle*. Genève, Droz, 1965, em particular, pelo que diz respeito à Itália, nas pp. 21-26 e 325-343.

reflectiam directamente as preocupações pedagógicas características da época. Guarino Veronese, além de ter vertido para latim um considerável número de biografias plutarquianas (de Lisandro e Sila, que dedica ao seu pupilo Leonello d'Este, Sertório e Euménides, Alexandre e César, Díon e Bruto, entre muitas outras), traduziu o *De liberis educandis* em 1410, tratado que havia de exercer uma decisiva influência sobre a pedagogia humanista, e o *De adulate et amico*, que dedicou a Leonello. Mal a arte tipográfica se instala em Itália, logo começam a ser batidos muitos desses *Opuscula*. Em 1471, o *De liberis educandis* e os *Apophthegmata* nas referidas versões de Guarino e de Filelfo; em 1477, os *Problemata*, traduzidos por Giovanni Pietro dall'Avenza; em 1479, as *Amatoriae narrationes* por Poliziano; em 1485, o *De civili institutione* de Nicolau Sagundino, um grego que viveu em Veneza, o *De brevibus clarorum virorum inter se contentionibus* de Guarino e o *De virtutibus mulierum* de Alamanno Rinuccini; e, em 1497, o *De virtutibus morum* e os *Praecepta connubialia* de Carlo Valgulio e o *De differentia inter odium et invidiam*, vertido por mão anónima.

Pelo que diz respeito às 'Vidas', a actividade translativa deu os seus primeiros frutos com algumas décadas de avanço. Uma das primeiras versões a vir a público teria sido a *Vita Bruti*, posta em latim pelo embaixador da intelectualidade florentina em Constantinopla, Angeli da Scarperia, em data que ronda o ano de 1400. Esse labor, nos anos subsequentes da sua vida, passados na Cúria romana, alargou-se à *Vita Ciceronis*, à *Vita Marii* e à *Vita Pompei*, bem como aos tratados *De Alexandri fortuna aut virtute* e *De Romanorum fortuna aut virtute*. Por sua vez, Leonardo Bruni dedica a Salutati a tradução da *Vita Antonii* antes de partir para Roma, em 1405. Uma tradução que de forma alguma é isolada, já que a ela se devem somar as *Vitae* de Catão de Útica, Sertório, Pirro, Demóstenes, Cícero e Aristóteles, bem como uma tentativa inconclusa de verter para latim a *Vita* de Demétrio.

A sua receptividade é emblematizada pela edição romana de 1470, preparada por Giovanni Antonio Campano e batida pelo impressor alemão Ulrich Han, que latinizou o seu nome como Udalricus Gallus¹⁸.

.....

¹⁸ Descrita por Vito R. Giustiniani em "Sulle traduzioni latine delle 'Vite' di Plutarco nel quattrocento", fonte das presentes referências. Giovanni Antonio era uma personagem de origem humilde, nascida nos arredores de Caserta em 1429, mas que conseguiu obter uma formação humanista graças ao seu próprio esforço. Frequentou fugazmente as lições de grego de Demétrio Calcondila (o mestre de Trissino) em Perugia. Viveu na órbita da Cúria romana, tendo ficado sobremaneira conhecido como autor da biografia de inspiração plutarquiana, *Vita et res gestae Bracii Fortebracii*. Preparou outros textos para o editor Udalricus Gallus, embora a crítica especializada convenha que

Tão significativo era o número de traduções que circulava em manuscrito, muitas delas de uma mesma *Vita*, como referimos, que o organizador desta empresa se propõe um objectivo antológico de índole selectiva. O sucesso da edição de Campano é documentado pelo número de reedições, cinco no século XV (em Estrasburgo, s. d.; Veneza, 1478, 1491, 1496; e Brescia, 1499), a somar às cerca de duas dezenas que virão à luz no século seguinte (em Veneza, 1502, 1516, 1538; Paris, 1514, 1520, 1521, 1532, 1533, 1557; Brescia, 1524; Basileia, 1531, 1535, 1542, 1547, 1549, 1550, 1553, 1554; e Lyon, 1548, 1552, 1560)¹⁹. Serviu também de referência a vários vulgarizamentos elaborados em Itália e no estrangeiro. Recorde-se a versão levada a cabo por Battista Alessandro Jaconello da Rieti na boa paz dos Abruzzi, que foi dada aos prelos em 1482, e à qual nos voltaremos a referir; a versão castelhana de Alfonso de Placencia, editada em Sevilha no ano de 1491 por Paulo de Colónia e associados; e a alemã, elaborada por Hieronymus Boner e impressa em Colmar por B. Grieninger em 1541, que teve várias reimpressões.

De um relance pela edição das *Vitae* publicada por Campano em 1470, ressaltam à evidência dois factos, o envolvimento de largos sectores da intelectualidade italiana na actividade translativa²⁰ e o excepcional relevo que assumem, no plano político, os destinatários em causa. Nas dedicatórias das traduções das *Vitae*, pode ler-se, à transparência, um importante capítulo da história italiana do século XV. É certo que a homenagem prestada por Guarino a Roberto dei Rossi e a Francesco Barbaro com as ‘Vidas’ de Flamínio e de Díon, respectivamente, ou a dedicatória da biografia de Sertório a Antonio Loschi, por Leonardo Bruni, bem ilustram o alto valor que os humanistas conferiam à amizade. Mas esses nomes diluem-se numa panóplia de figuras muito influentes na política da época, tais como o papa Eugénio IV e vários Cardeais, Luís, rei de França, ou o duque Humphrey of Gloucester, quarto filho de Henrique IV, rei de Inglaterra. Das personalidades mais recorrente-

.....
nunca conferiu proeminente importância a essa actividade. Vd. F. R. Hausmann, “Campano, Giovanni Antonio”: *Dizionario biografico degli italiani*. 17. 1974, pp. 424-429.

¹⁹ Apesar disso, em Outubro de 1502 não era possível adquirir uma edição das *Vitae* no mercado livreiro florentino, dado que todas elas se encontravam esgotadas, tal era a sua procura; cf. infra, n. 36.

²⁰ A saber: Alamanno Rinuccini, Antonio Beccaria, Antonio Paccini, Battista Guarino, Donato Acciaiuoli, Francesco Barbaro, Francesco Filelfo, Francesco Zeffi, Iacopo Angeli da Scarperia, Giovanni Aurispa, Giovanni Tortelli, Guarino Veronese, Lapo di Castiglionchio “il Giovane”, Leonardo Bruni, Leonardo Giustiniani e Pellegrino Agli.

mente referidas, contam-se os membros da família Medici. A Cosimo dei Medici são dedicadas a *Vita* de Temístocles, por Lapo di Castiglionchio “il Giovane”²¹, e a *Vita* de Timoleonte, por Antonio Pacini. Piero dei Medici recebe de Donato Acciaiuoli as biografias de Demétrio e de Alcibiádes, bem como as *Vitae* pseudoplutarquianas de Aníbal e de Cipião Africano. Pellegrino Agli, um humanista muito próximo de Ficino, dedica duas biografias pseudoplutarquianas de Homero a Lorenzo dei Medici. O elenco poderia ser alargado com muitas mais referências. Recordemos, além disso, o exemplo de Alamanno Rinuccini que, apesar de não ser propriamente um apoiante da casa de Medici, ofereceu a Cosimo, em 1463, por ocasião da morte do seu filho segundogênito Giovanni, a versão latina da *Consolatio ad Apollonium* que depois havia de endereçar a Federico da Montefeltro.

Na verdade, a portentosa fortuna das *Vitae* de Plutarco na Florença dos Medici assume um claro significado político²². As personagens biografadas representavam, para o público dessa época, retratos ideais de uma integridade cívica absoluta e de uma total dedicação ao

.....

²¹ A biografia de Lapo Castiglione “il Giovane” (Averardo, 1406 ca. - Veneza, 1438) oferece-nos um exemplo paradigmático da função desempenhada pelas dedicatórias das *Vitae* plutarquianas enquanto instância mediadora na relação entre o intelectual e o poder. Pouco tempo depois da ascensão de Cosimo (1434), Lapo, cuja família não gozava das boas graças dos Medici, dedica-lhe a tradução da *Vita* de Temístocles, na esperança de com ele estabelecer um melhor relacionamento. Perante os escassos resultados da empresa, tenta a sua sorte em meios ligados à Cúria papal, o que o leva a dedicar a *Solonis vita* ao cardeal Casanova em 1435. Na sequência da morte desse alto dignitário, no ano seguinte, consagra as *Vitae* de Teseu e Rómulo ao cardeal Prospero Orsini, que muito o desilude, num momento em que Lapo é ameaçado com um processo inquisitorial. Dirige-se então a Giovanni Vitelleschi, aquando da sua nomeação como Arcebispo de Florença, consagrando-lhe a *Periclis vita*. Perdidas as esperanças de suceder a Filelfo no *Studium* florentino, endereça a Alfonso de Aragão a *Fabii Maximi vita*. Finalmente, é-lhe oferecido um lugar de leitor na Universidade de Bolonha, ao qual é, porém, forçado a renunciar por razões de saúde. Entretanto, em Ferrara, é encarregado da tradução dos textos gregos do Concílio, o que lhe vale a proximidade do cardeal Giordano Orsini, homenageado na *Publicolae vita*, e do cardeal Giuliano Cesarini, a quem dedica a *Arati vita*. Organizou também um códice antológico com traduções das *Vitae* plutarquianas que circulavam em Itália para o duque Humphrey of Glousterter (que teria desempenhado um papel importante no âmbito da divulgação das biografias nas Ilhas Britânicas), a quem consagrou, em 1437, a *Artaxersis vita*. Morre pouco tempo depois, sem nunca ter alcançado a tão ambicionada integração na Cúria. Bem se pode dizer, pois, que a sua vida foi espelhada pelas versões das ‘Vidas’ plutarquianas que elaborou e pelas suas dedicatórias. Lapo traduziu ainda Luciano, Teofrasto, Isócrates, Demóstenes e Xenofonte. Vd. R. Fubini, “Castiglionchio, Lapo”: *Dizionario biografico degli italiani*. 22. 1979, pp. 44-51.

²² Cf. Mario Martelli, “Firenze”, p. 91 ss. Aliás, nas grandes polémicas de índole político-partidária acalentadas ao longo de todo o século XV, a eficácia dos modelos governativos encarnados pelos heróis de Plutarco, bem como as suas interpretações históricas, são intensamente debatidas; vd. Eugenio Garin, “La letteratura degli umanisti”, pp. 129-132; e Roberto Weiss, *Medieval and humanist greek*, pp. 269-270.

governo dos povos. Consequentemente, as *Vitae* respondiam, à perfeição, aos objectivos propagandistas da casa dos Medici, num momento em que se tornava absolutamente necessário justificar a centralização de um poder transmitido por hereditariedade. Mas, para além disso, a dinastia florentina nutria sérias ambições à hegemonia peninsular, pelo que a exaltação da magnanimidade imperial tinha em vista uma intenção especular directamente apontada para as suas figuras de primeiro plano. Assim se compreende que a encomenda da tradução de biografias plutarquianas a doutos helenistas, pela parte de membros da hierarquia governante, fosse prática corrente. Cosimo era um amante da filosofia que dominava o latim e o grego com elegância, dando menor atenção, pelo contrário, aos poetas em vulgar. O helenismo respondia muito bem, pois, aos seus ideais de elevação intelectual, indissociáveis do grande sonho de aproximar as várias Itálias. O interesse por Platão e pelos neoplatónicos que o levou a chamar Marsilio Ficino à Villa Careggio ombreava com o incentivo à tradução de Plutarco, enquanto faceta culturalista de um projecto dotado de implicações muito vastas.

Mas uma das características que ainda mais acentua a especificidade do caso florentino diz respeito à abrangência dos grupos sociais implicados, numa diversidade de propósitos que, por vezes, parece tocar as raias do antagonismo. Desde inícios do século XV que a biblioteca do convento de Santa Croce tinha aberto as suas portas a Plutarco, graças à doação feita em 1406 por Tedaldo della Casa (o monge franciscano que frequentara as lições de Leonzio Pilato) da valorosa colecção de manuscritos que fora compilando e transcrevendo, ao longo de anos e anos. Todavia, mais surpreendente parece ser a receptividade de Plutarco em ambientes onde fermentavam posições críticas em relação aos Medici. É esse o caso da Academia reunida em casa de Alamanno Rinuccini, que se dedicava à sua tradução²³. Frequentaram as suas assembleias Andrea Alamanni, Antonio Rossi, Marco Parenti e Donato Acciaiuoli. A adesão à causa mediceia, por parte de muitos intelectuais e de muitas famílias que ocupavam destacados lugares na sociedade florentina, não presupunha uma convivência de facto. Essa aproximação visava, outrossim, o domínio de posições, no seio da hierarquia instituída, susceptíveis de condicionar a forma como era exercido o poder. Os retratos de Plutarco representavam, para esses sectores, onde também se virá a integrar Machiavelli, um exemplo da grandiosidade e da liberalidade que espe-

.....
²³ Cf. Eugenio Garin, "La letteratura degli umanisti", p. 141.

ravam caracterizasse o governo da sua cidade, não enquanto monarquia voltada sobre si mesma, mas *res publica*.

Nesse contexto, quando Lorenzo ascende ao poder, em 1469, dá continuidade ao programa político-cultural dos seus predecessores, mas com uma outra abertura em relação ao vulgar, a qual deixará marcas fortíssimas no Renascimento da cidade mediceia²⁴. O “Magnifico” compreendeu perfeitamente que a hegemonia florentina tinha de passar também pelo plano linguístico e os argumentos com que contava eram de peso — Dante, Petrarca e Boccaccio. É então que tem início um dos grandes capítulos da “*età dei volgarizzamenti*”, para utilizar a feliz expressão de Dionisotti²⁵.

A capacidade propulsora do programa linguístico-literário do “Magnifico” é tal, que o seu exemplo não tardará a erigir-se em modelo que será seguido noutras zonas de Itália. É na sua esteira que deve ser situado o primeiro vulgarizamento de Plutarco que conheceu letra de forma, em 1482²⁶. O autor da proeza não é uma personagem de primeiro plano. Battista Alessandro Jacconello da Rieti era um funcionário do Reino de Nápoles que, no último período da sua vida, optara por uma existência calma, no seu retiro de Rieti, em bom convívio com as letras. A sua versão baseia-se na edição romana das *Vitae* organizada por Campano em 1470. As dificuldades que tem de enfrentar, e das quais revela perfeita consciência, ilustram bem a determinação deste vulgarizador de Plutarco. No prefácio das *Vite*, Jacconello não poupa louvores aos Medici e ao seu projecto cultural, sem iludir, porém, os escolhos com que se defronta um vulgarizador que, como ele, maneja uma língua que não fala e que nem tão pouco aprendeu na escola, ou seja, uma língua morta — a língua literária de Dante, Petrarca e

²⁴ De entre os mais notáveis frutos desse projecto de valorização da língua e das letras florentinas, recordem-se a organização da *Raccolta aragonese*, bem como o incentivo ao comentário da obra dos grandes escritores toscanos e à vulgarização de um significativo número de textos antigos, muitos dos quais de índole bucólica; vd. Rita Marnoto, *A “Arcadia” de Sannazaro e o bucolismo*. Gabinete de Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1996, pp. 30-33 e 45-47.

²⁵ Vd. o fundamental volume de Carlo Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*. Torino, Einaudi, 1984, em particular o capítulo “Tradizione classica e volgarizzamenti”, pp. 159-161.

²⁶ O volume das *Vite* foi um dos primeiros incunábulo impressos em Aquila pelo tipógrafo alemão Adam von Rothwill. Nele fica contida uma primeira parte das biografias da edição de Campano. Esse vulgarizamento, melhorado e acrescentado, teve sucessivas edições italianas até 1527. Em 1525, Niccolò Zoppino reeditou, em Veneza, o texto de Jacconello e, na mesma data, imprimiu um segundo volume com as restantes biografias vulgarizadas por Giulio Bondone da Padova, também ele posteriormente reeditado.

Boccaccio. Mas o anseio de divulgar Plutarco a um mais amplo círculo de leitores valia bem tal esforço.

Desta feita, o processo do vulgarizamento de Plutarco situa-se no fulcro do grande bívio do Humanismo italiano. Os ilustres impulso-nadores desse movimento, aqueles eruditos detentores de um saber extraordinário, que falavam o latim de Virgílio e o grego de Simónides, visavam também o alargamento dessa cultura a um vasto público. Tal propósito nem sempre era facilmente conciliável, porém, com a devoção que dedicavam às línguas clássicas. A resposta da potência florentina foi a elevação da língua das suas três coroas a veículo literário de comunicação dotado de uma dignidade susceptível de ser colocada em paralelo com a das línguas clássicas. Mas entre o toscano usado por Dante, Petrarca e Boccaccio, por um lado, e a língua falada na Florença dos Medici, por outro, ficava um fosso inquietante, como bem o notara o tranquilo Jaconello.

A proximidade do mundo grego, no âmbito do contexto a que já fizemos referência, levou ainda alguns intelectuais a alimentar o sonho de uma sociedade literária de inspiração helenista. Um dos seus mais requintados frutos, entre finais do século XV e inícios do século XVI, foi a actividade da Academia congregada em torno de Aldo Manuzio. Com a impressão da gramática grega de Constantino Lascaris, em 1495, Aldo dá início a uma actividade editorial cuja projecção, ao nível europeu, tem por pressuposto a sólida preparação filológica típica da escola guariniana. Plutarco não podia deixar de figurar, pois, nos seus catálogos. A *princeps* dos *Moralia* em original grego saiu dos seus prelos em 1509, com o título de *Opuscula*, sob o olhar vigilante de Demétrio Ducas, um grego de Creta, e do próprio Erasmo²⁷. Por sua vez, o original das *Vitae* é batido pelos herdeiros de Aldo Manuzio²⁸ em 1519, dois anos depois de ter vindo a público a *princeps* florentina da *bottega* Giunta. Apesar da precedência cronológica da “giuntina” plutarquiana,

²⁷ É a partir do seu texto que Erasmo elabora a tradução dos oito *Opuscula Plutarchi nuper traducta, Erasmo Roterodamo interprete*, editados por Froben em Basileia no ano de 1514 e reimpressos em 1518, a saber, *Quo pacto quis dignoscere possit adulatorem ab amico, Quo pacto quis efficere possit ut capiat utilitatem ab inimico, De tuenda bona valetudine praecepta, In principe requiri doctrinam, Cum principibus maxime philosophum debere disputare, Utrum graviores sint animi morbi quam corporis, Num recte dictum sit Ἀάθε βίώσας e De cupiditate divitiarum*. Quatro deles acompanham a edição da *Institutio principis christiani* batida pelo mesmo impressor em 1516. Quando os herdeiros de Aldo Manuzio publicam a célebre edição dos *opera* de Erasmo de 1518, nela incluem não só a tradução erasmiana dos oito *Opuscula*, como também a de outros três.

²⁸ A actividade editorial de Aldo Manuzio situa-se no período cronológico que medeia entre 1494 e 1515, tendo sido posteriormente continuada pelos seus herdeiros.

a crítica especializada reconhece unanimemente o superior apuro da edição “aldina”. Na verdade, para além da erudição filológica que subjaz à sua preparação textual, há que ter em linha de conta o precioso acervo de códices plutarquianos a partir do qual foi elaborada — o fundo grego da Biblioteca Marciana de Veneza, cujo núcleo de base se formara graças à doação do generoso cardeal Bessarion. De outra forma, o esforço helenista dos Giunta diluía-se num ambiente que valorizava primordialmente a permeabilidade entre as línguas antigas e o vulgar.

Com Aldo Manuzio, extingue-se a aura de erudição helénica que perpassa pela Itália do Renascimento. A invasão estrangeira parecia iminente, como o prenunciara a conquista do Reino de Nápoles, em 1501, por tropas francesas e espanholas. Para responder a essa ameaça, a Itália tenta solidificar a sua identidade local através do reforço das suas raízes peninsulares, que são latinas.

5. Os caminhos ao longo dos quais toma forma a difusão dos primeiros códices de Plutarco, bem como a sucessiva tradução, vulgarização e edição desses textos, coincidem, indissolúvelmente, com os movimentos fulcrais do Humanismo e do Renascimento italianos, acompanhando também os percursos da sua projecção europeia. Tal dado de facto faz-se sinal da fortíssima incidência do seu magistério sobre o tecido cultural italiano, e não só no plano literário, como no plano histórico-político e dos costumes. Daqui decorre uma recepção produtiva caracterizada pela sua extensão aos mais diversos géneros da literatura vulgar e neolatina, cujas linhas gerais nos limitamos a esboçar.

Para o florescente biografismo renascentista, as *Vitae* são uma referência que assume claras implicações pragmáticas, em particular no ambiente mediceio, como vimos. Aliás, a valorização das grandes personalidades históricas da cultura florentina, numa galeria de “retratos” de inspiração plutarquiana, é parte integrante do seu projecto hegemónico. Mas o lastro dessa influência é muito mais vasto, quer em termos cronológicos, quer em termos geográficos. A evolução do protótipo biográfico medieval, centrado na exemplaridade religiosa, para o renascentista, que valoriza a conquista da virtude no plano histórico, tem por grandes modelos, além de Diógenes de Laércio e de Suetónio, Plutarco. Leonardo Bruni escreve, em vulgar, as biografias de Petrarca e de Boccaccio. Matteo Palmieri elabora a *Vita Nicolai Acciaiuoli* e Bartolomeo Scala compõe a *Vita Vitaliani Borromaei*. Por ocasião de uma viagem a Lucca, Machiavelli redige a *Vita di Castruccio Castracani*,

cuja elaboração lhe sugere reflexões a partir das quais tirará muitas das inferências acerca da relação entre o governante e o Estado consignadas em *Il Principe*²⁹. Por sua vez, Gianozzo Manetti (que também biografou o papa Nicolau V, Dante, Petrarca, Boccaccio e Niccolò Nicoli) segue o próprio método de Plutarco, quando coloca em paralelo as vidas de Sócrates e de Séneca. A partir de finais do século XV, começam a ser organizadas grandes sequências de relatos que têm por correspondente a veste editorial das *Vitae* plutarquianas. Na compilação que Vespasiano da Bisticci intitula, sintomaticamente, *Le vite*, ficam reunidos 103 quadros. Paolo Giovio organiza várias colectâneas de biografias escritas em latim, parte das quais será vulgarizada por Giovan Battista Gelli. Por sua vez, Giorgio Vasari consagra as *Vite de' più eccellenti architetti, pittori e scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri* numa edição de renome europeu.

O intuito celebrativo de muitos desses relatos anda intimamente associado à voga de Plutarco na historiografia. As referências directas a circunstâncias descritas nas *Vitae*, ao carácter exemplar das suas personagens, ou às considerações contidas nos *Moralia*, são uma constante, de Leonardo Bruni a Poggio Bracciolini, Matteo Palmieri, Bartolomeo Scala e Machiavelli.

Outro domínio onde o “Educador da Europa” gozou de um incomensurável prestígio foi o da tratadística moral, pedagógica e dos costumes. Toda a *paideia* humanista se encontra imbuída pelos grandes ideais plutarquianos. Os seus fundamentos foram consagrados em obras de renome europeu, tais como o *De studiis et litteris tractatulus ad Baptistam Malatestam* de Leonardo Bruni, o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae* de Pier Paolo Vergerio, ou o *De liberorum educatione* de Enea Silvio Piccolomini, dedicado a Ladislau “o Póstumo” da Boémia e Hungria. Nas páginas da primeira, Bruni mostra como é possível conciliar harmoniosamente os preceitos da pedagogia helénica com os princípios cristãos, ao passo que um dos aspectos mais inovadores de Vergerio consiste na recuperação do valor formativo da retórica clássica na educação do homem completo. Por sua vez, o breve tratado do futuro papa Pio II irá ter uma decisiva influência sobre a concepção do universo da infância. De outra forma, nos *Libri della famiglia* de Leon Battista Alberti, Plutarco é uma presença tão próxima dos inter-

.....
²⁹ Note-se, no entanto, que, com Machiavelli, o equilíbrio que Plutarco instaurava entre as capacidades de ânimo e a preparação bélica de alguns dos seus mais destacados heróis se desfaz a favor do segundo pólo.

locutores, que as normas de conduta e actuação das personagens que biografou se erigem em guia prático para a boa resolução de muitas das questões em causa. Também os diálogos de Poggio Bracciolini se encontram imbuídos de um moralismo directamente inspirado nos *Opuscula*. Para além disso, não deverá ser esquecida a prática de insignes mestres, como Guarino Veronese ou Vittorino da Feltre, que, apesar de nunca terem consignado por escrito o seu entendimento da *paideia*, a orientavam pelos ideais de Plutarco. Mas também nos ambientes palacianos o modelo de comportamento da mesma feita afável e rigoroso proposto pelo “Educador da Europa” alcança um valor exemplar, graças àquela celeberrima gramática do perfeito cortesão que Castiglione dedicou a D. Miguel da Silva, Bispo de Viseu — *Il cortegiano*. A tradução erasmiana dos *Opuscula* parece ter tido uma influência decisiva sobre a história do seu texto, em particular pelo que diz respeito à fisionomia da segunda redacção³⁰. Mas, para além disso, ao dissertar sobre a mulher, Castiglione segue um filão da literatura quinhentista que se desenvolve, *ab origine*, à sombra da lição plutarquiana, a tratadística de tema feminino³¹. Através das páginas de *Il cortegiano*, Plutarco entra, pois, nas cortes das grandes capitais.

Mas o mais pitoresco sinal da familiaridade das letras italianas com a sua obra será a intersecção da herança literária do escritor helénico, em pleno Renascimento, com a tradição do *Duecento* e do *Trecento*, através de processos de *contaminatio* que desfrutaram de particular incidência no campo da novela e dos apotegmas. Florença e a Toscana contam com uma insigne tradição da novela em vulgar, que afunda as suas raízes nas origens românicas, para se estender pelo *Novellino*, pelo *Decameron* de Boccaccio, o *Novelliere* de Sercambi, o *Trecentonovelle* de Sacchetti e muito para além deles. Nas suas páginas, os exemplos morais convivem com a sátira mordaz ou com a crónica do quotidiano, à luz daquela instância que Bachtin designou como carnavalesca. Quando, no século XV, o gosto pela tirada mordaz se cruza com o filão

³⁰ Vd. Claudio Scarpati, *Dire la verità al principe. Ricerche sulla letteratura del Rinascimento*. Milano, Vita e Pensiero, 1987, pp. 11-44. Pelo que diz respeito às traduções de Erasmo, vd. supra, n. 27.

³¹ A atenção dispensada ao modo como Plutarco concebe a mulher teve por fulcro a já referida tradução que foi elaborada por Poliziano em 1479 das *Amatoriae narrationes*. Essa famosa versão foi integrada na edição dos *Opera omnia Angeli Politiani* feita em Veneza, por Aldo Manuzio, em 1498, e, mais tarde, foi impressa separadamente em Roma, por Calvo, em 1525. Podem colher-se muitas informações acerca da presença de Plutarco na tratadística quinhentista de tema feminino em Maria Luisa Doglio, “Il Capra, i classici e le donne”, *Il segretario e il Principe. Studi sulla letteratura italiana del Rinascimento*. Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1993, pp. 71-100.

novelístico, as histórias breves granjeiam um enorme sucesso. As suas fontes são, da mesma feita, de origem popular ou pseudopopular e erudita. Aqui entronca a recriação das sentenças plutarquianas, juntamente com os *Facta et dicta memorabilia* de Valério Máximo, no seio da atmosfera carnavalesca típica da novela. Nas suas *Confabulationes*, também conhecidas por *Facetiae*, Bracciolini substitui às notáveis personagens de Plutarco um friso de figuras de extracção popular, ou até socialmente desintegradas, saídas das páginas do *Novellino* ou do *Decameron*. Foi também na sua esteia que Alberti compilou os *Apologi* e Poliziano organizou os *Detti piacevoli*. Neles se vieram a inspirar Ludovico Carbone e Leonardo, obedecendo, porém, a padrões mais canónicos. Recordem-se ainda, no âmbito da narrativa breve, as fábulas e as pequenas histórias de tema moral relacionadas com o mundo dos animais e com a metamorfose, ora escritas em verso, ora em prosa, quer em latim, quer em vulgar, onde a influência de Plutarco se associa à de Apuleio e de outros autores antigos. A brevidade da sua dimensão e a aparente ocasionalidade da composição de algumas delas não obstam a que sejam assinadas, não raro, por autores de renome — Alberti, Pontano, Firenzuola, Machiavelli.

Se com Guarino Plutarco entra nas escolas, com as *Confabulationes* de Poggio vagueia pelas ruas das *contrade* e com Castiglione entra na Corte, é porque o sábio de Queroneia consegue satisfazer as aspirações modelares, da mais diversa ordem, de uma sociedade em fêrvida evolução.

Neste panorama, a fisionomia editorial dos *Opuscula* plutarquianos publicados a partir de inícios do século XVI distingue-se perfeitamente da tipologia quatrocentista. À edição de escritos isolados, traduzidos em latim, substitui-se o modelo da colectânea vertida para vulgar que é concebida em torno de núcleos temáticos fortes e complementada por índices remissivos³². A reorganização e compilação por *topoi* responde a exigências de funcionalidade muito prementes na época, ao oferecer ao leitor uma quantidade ingente de informações sistematizadas, que é dizer, prontamente disponíveis para reuso em consonância com as exigências da *imitatio*.

Plutarco, escritor transtemporal, erige-se definitivamente, na segunda metade do século XVI, num *classico moderno*, para utilizar

.....
³² Vd. o elenco apresentado por Robert Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI siècle*, pp. 340-341.

aquela fórmula que tão bem caracteriza as escolhas do impressor veneziano Gabriel Giolito dei Ferrari. Giolito compreendeu perfeitamente que o erudito programa editorial de Aldo Manuzio tinha feito a sua época. O seu Plutarco é o “Plutarco de massas” da Itália quinhentista. Se Aldo possuía uma requintada erudição em matéria de helenismo, a sensibilidade de Giolito ao *feed back* do mercado livreiro não era menos fina. Em 1565, tem nos seus prelos um vulgarizamento dos apotegmas de Erasmo, essa fantástica compilação onde são reordenados *exempla* e máximas de grandes autores, cuja consulta e reutilização são facilitados por copiosos índices. O editor veneziano compreendeu perfeitamente, pois, que a versão erasmiana elaborada por Giovan Bernardo Gualandi se destinava ao grande público. Por isso mesmo, postos na balança os nomes do sublime Erasmo e do *best seller* Plutarco, Giolito decide-se pelo segundo. É assim que os *Apoftemmi [...]. Motti arguti e piacevoli e sentenze notabili così di principi come di filosofi* são impressos, em 1565, como obra de Plutarco³³.

Por sua vez, o primeiro vulgarizamento das *Vite* que publica, elaborado por Lodovico Domenichi, sai em 1555 e tem numerosas reedições melhoradas nos anos sucessivos (1560, 1566 e assim por diante)³⁴. Na dedicatória a Guidobaldo II de Urbino, Domenichi lamenta a má qualidade do vulgarizamento que anteriormente circulava no mercado livreiro, numa alusão ao texto preparado por Jaconello e Bondone³⁵. Na verdade, o vulgarizador quinhentista não era atormenta-

³³ Essa edição é descrita por Salvatori Bongi, *Annali di Gabriel Giolitto de' Ferrari da Trino di Monferrato, stampatore in Venezia*. Roma, Presso i Principali Librai, 1890, 2, pp. 208-209. Só muito recentemente foi apurado tratar-se de uma contrafacção, graças às pesquisas de Paolo Cerchi (“Giovan Bernardo Gualandi: per la fortuna di Erasmo in Italia”: *Studies in the Italian Renaissance. Essays in memory of Arnolfo B. Ferruolo*. A cura di Gian Paolo Biasin, Albert N. Mancini, Nicolas J. Perella, Napoli, Società Editrice Napolitana, 1984, pp. 65-67; estudo que não nos foi dado consultar, mas do qual tivemos conhecimento através de Amedeo Quondam, “Introduzione”: Stefano Guazzo, *La civil conversazione*. Modena, Ferrara, Panini, Istituto di Studi Rinascimentali, 1993, p. XXXIX). A atitude de Giolito, ao atribuir a Plutarco um labor que não é da sua pena, tem por contraponto a do Stefano Guazzo que, no tratado *La civil conversazione*, recolhe numerosos *exempla*, máximas e sentenças no pseudo-Plutarco de Giolito sem revelar a sua fonte (cf. *ib.*, pp. XXXVIII-XXXIX).

³⁴ Estas edições foram descritas por Salvatore Bongi, *Annali di Gabriel Giolitto de' Ferrari da Trino di Monferrato, stampatore in Venezia*, 1, pp. 478-479, 2, pp. 83 e 218-219. A partir de 1566, Bongi encontra volumes com datas muito diversas, o que atesta o sucesso editorial do Plutarco de Domenichi. Esse vulgarizamento, que teve na sua base a edição romana de Campano, dominará o mercado até 1772-73, data da publicação, em Verona, da versão elaborada a partir do texto grego por Pompei. Entretanto, foram editados outros vulgarizamentos das *Vitae* de Campano, com destaque para o de Sansovino, mas que nunca mereceram o apreço do de Domenichi.

³⁵ Cf. supra, n. 26.

do por aquelas dificuldades linguísticas cuja resolução obrigara o funcionário de Rieti a recorrer a muitos termos dialectais.

A língua de Dante, Petrarca e Boccaccio tinha triunfado, apesar de o sonho hegemónico dos Medici se ter desfeito. Esse vulgar que harmoniza a relação de um clássico helénico com a esfera de interesses do mundo contemporâneo é o supremo sinal do amadurecimento dos ideais do Humanismo renascentista e da sua incidência geograficamente unitária. Mas é também o seu derradeiro fruto, na medida em que se contenta com as lições dos humanistas do século XV. A partir de agora, a cultura italiana dá “o Educador” à Europa.

6. O carácter pioneiro do papel assumido pelas letras italianas na recuperação da obra de Plutarco, pelo que diz respeito às suas implicações filológicas, translativas e de recriação literária, projectou-se na insigne recepção produtiva dos seus escritos ao longo dos séculos sucessivos, mediante uma linha de continuidade que se estende até aos nossos dias. Não sendo comportável, nos termos deste trabalho, a análise detalhada desse riquíssimo legado, limitar-nos-emos a apontar alguns pontos nodais de significado periodológico.

Quando o fulgor do Renascimento cede o passo à cosmovisão maneirista, Plutarco continua a ser uma referência iniludível em torno da qual tomam forma componentes semântico-formais periodologicamente estruturantes. A orientação crítica à luz da qual se efectua a sua leitura é já prenunciada pelas reservas que Machiavelli coloca ao *De fortuna Romanorum*, em nome da exaltação das capacidades bélicas e administrativas do povo romano levada a cabo pelo autor dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*³⁶. De outra forma, o sentido de desen-

.....

³⁶ “Molti hanno avuta opinione, ed in tra’quali Plutarco, gravissimo scrittore, che ’l popolo romano nello acquistare lo imperio fosse più favorito dalla fortuna che dalla virtù. Ed intra le altre ragioni che ne adduce, dice che per confessione di quel popolo si dimostra, quello avere riconosciute dalla fortuna tutte le sue vittorie, avendo quello edificati più templi alla Fortuna che ad altro iddio. E pare che a questa opinione si accosti Livio; perché rade volte è che facci parlare ad alcuno Romano, dove ei racconti della virtù, che non vi aggiunga la fortuna. La qual cosa io non voglio confessare in alcuno modo, né credo ancora si possa sostenere. Perché, se non si è trovata mai republica che abbi fatti i profitti che Roma, è nato che non si è trovata mai republica che sia stata ordinata a potere acquistare come Roma. Perché la virtù degli eserciti gli fecero acquistare lo imperio; e l’ordine del procedere, ed il modo suo proprio, e trovato dal suo primo latore delle leggi gli fece mantenere lo acquistato: come di sotto largamente in più discorsi si narrerà.” (Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni, 1971, p. 146); e cf. supra, n. 29. Desta feita, desenha-se uma linha de continuidade que desenvolve, sob uma nova perspectiva, as implicações plutarquianas das polémicas quatrocentistas; cf. supra, n. 22. Esta orientação crítica não deve de modo algum ser confundida com um decrésci-

gano experimentado por Francesco Vettori, ao confrontar a Roma do seu tempo com a cidade imperial, fundamenta-se, além do mais, na memória de Plutarco³⁷. Na tratadística consagrada às grandes questões de poética e de retórica, o rastro dos seus ensinamentos é vastíssimo. O uso argumentativo dos pontos de vista defendidos por Plutarco, quer por parte dos neoplatónicos, quer por parte dos seguidores de Aristóteles, ilustra bem o prestígio de que gozava. Mas quando Piero Vettori, nos *Commentarii in primum librum Aristotelis de arte poetarum*, evoca a sua autoridade para reforçar a fundamental importância do plano expressivo no trabalho literário, em associação com a arte do *concetto*, rasga já as vias que conduzirão à sua fortuna no período do Barroco. Os seus escritos foram muito valorizados, em particular, nos círculos ligados à Companhia de Jesus, em domínios que vão do diálogo³⁸ à biografia³⁹.

Ao longo do período do Neoclassicismo, os modelos advogados pelo “Educador da Europa” voltarão a ter uma profunda incidência sobre a prática pedagógica e a preceituação que lhe é correlata, desta feita mediada pela experiência renascentista⁴⁰. Mas, para além disso, as

.....

mo pelo interesse da sua obra. Na carta que Biagio Buonaccorsi, a 21 de Outubro de 1502, envia de Florença a Machiavelli, para Imola, lamenta não poder satisfazer o seu pedido de remessa das *Vitae*, que então se encontram esgotadas no mercado livreiro dessa cidade (*ib.*, p. 1037).

³⁷ “A nocte torno in casa; et ho ordinato d’havere historie assai, maxime de’ Romani, chome dire Livio chon lo epitoma di Lucio Floro, Salustio, Plutarcho, Appiano Alexandrino, Cornelio Tacito, Svetonio, Lampridio et Spartiano, et quelli altri che scrivono delli imperatori, Herodiano, Ammiano Marcellino et Procopio: et con essi mi passo tempo; et considero che imperatori ha sopportati questa misera Roma che già fece tremare il mondo, et che non è suta meraviglia habbi anchora tollerati dua pontefici della qualità sono suti e passati.”, escreve Vettori na carta que envia a Machiavelli a 23 de Novembro de 1513, de Roma (*ib.*, p. 1158).

³⁸ Plutarco é um dos modelos explicitamente citados pelo autor do diálogo *Observationes circa viventia, quae in rebus non viventibus reperiuntur*, o jesuíta Filippo Buonanni. Esta obra, editada em 1691 na cidade papal, ostenta intenções polémicas em relação a Galileo e, muito particularmente, a Francesco Redi, conforme desde logo o sugere o próprio título, que decalca, latinizando-o, o do célebre tratado rediano *Osservazioni intorno agli animali viventi che si trovano negli animali viventi*.

³⁹ Embora o biografismo barroco tenda a privilegiar, relativamente ao plano público, o dos conflitos interiores, através de uma aproximação senequiana que teve por grande representante, em Itália, o jesuíta Agostino Mascardi, o rigor e a exactidão de Plutarco preservam o seu carácter exemplar.

⁴⁰ A recriação de Plutarco em sentido moralizante estende-se aos mais diversos géneros literários, através de processos de *contaminatio* muito abrangentes. É notável o caso da “tragédia a lieto fine” do teatro jesuíta, que funde a grandeza dos heróis plutarquianos com a possibilidade de redenção cristã numa estrutura construtiva de inspiração clássica. Mas, para além disso, não deixem de se recordar, num âmbito mais lato, os grandes heróis da Antiguidade postos em cena pela dramaturgia cortesanesca setecentista, donde decorre uma linha de continuidade que se prolongará pelo século seguinte, espelhando os ideais do *Risorgimento*.

suas páginas servem de guia a vastos estratos de homens de letras fascinados pelos ideais do mundo antigo. Não obstante, a necessidade histórica de afirmação das próprias raízes romanas não dá tréguas ao autor do *De fortuna Romanorum*. Vico, nos *Principi di scienza nuova*, não hesita em acusá-lo de inveja⁴¹.

No quadro periodológico europeu, o distanciamento das últimas gerações de escritores neoclássicos relativamente a um historicismo que é sentido como cerceador da expressão pessoal não constitui uma novidade. Será sintomático, por consequência, que, no caso italiano, essa viragem se processe, mais do que através da influência de Rousseau, por via plutarquiana⁴². Na verdade, ao longo de uma extensa parábola que se estende do Pré-romantismo aos movimentos de fim-de-século, a permanência do legado clássico reflecte-se no equilíbrio gerado entre o entusiasmo pelas novas formas de percepção do mundo sensível e a serenidade da arte grega. Mas a enorme fortuna de Plutarco durante um lapso temporal de tão considerável extensão não pode ser dissociada dos anseios patrióticos que começam a fermentar mais intensamente na sociedade italiana pelos anos da Revolução Francesa e aos quais os valores éticos, heróicos e estéticos propugnados nos seus escritos correspondiam plenamente.

Nas *Ultime lettere di Jacopo Ortis* de Ugo Foscolo, um texto basilar da narrativa italiana moderna, Plutarco erige-se em perno em torno do qual volteia a conciliação entre a dimensão pública do contado e o plano privado, permitindo aberturas em relação ao comentário histórico-filosófico, às impressões de viagem, à descrição da natureza e ao domínio metaliterário⁴³. Mas ao Jacopo Ortis, personagem de papel, que

.....

⁴¹ "Però qui è da ammirare la romana gravità e sapienza: che, in queste vicende di stati, i pretori e i giureconsulti si studiarono a tutto loro potere che di quanto meno e con tardi passi s'impropriasero le parole della legge delle XII Tavole. Onde forse per cotal cagione principalmente l'imperio romano cotanto s'ingrandì e durò: perché, nelle sue vicende di stato, procurò a tutto potere di star fermo sopra i suoi principi, che furono gli stessi che quelli di questo mondo di nazioni; come tutti i politici vi convengono che non vi sia miglior consiglio di durar e d'ingrandire gli Stati. Così la cagione, che produsse a' romani la più saggia giurisprudenza del mondo (di che sopra si è ragionato), è la stessa che fece loro il maggior imperio del mondo; ed è la cagione della grandezza romana, che Polibio, troppo generalmente, rifonde nella religione de' nobili, al contrario Macchiavello nella magnanimità della plebe, e Plutarco, invidioso della romana virtù e sapienza, rifonde nella loro fortuna nel libro *De fortuna Romanorum*, a cui per altre vie meno diritte Torquato Tasso scrisse la sua generosa *Risposta*." (Giambattista Vico, *Opere filosofiche*. Introduzione di Nicola Badaloni, testi, versioni e note a cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 666-667).

⁴² Cf. Marziano Guglielminetti, "Biografia e autobiografia": *Letteratura italiana*. 5. *Le questioni*. 1986, pp. 874-879. Pelo que diz respeito a Alfieri, cf. infra, n. 46.

⁴³ Essa mediação poderá ser ilustrada pelo passo: "Se m'è dato lo sperare mai pace, l'ho trovata, o

consola o seu desterro com o “divino Plutarco”⁴⁴, anda associado o nome de várias personalidades históricas⁴⁵. Das masmorras venezianas dos *Piombi*, Casanova pede que lhe facultem a leitura das *Vitae*. Em vão, pois os rigorosos carcereiros só admitem obras ascéticas. Massimo Taparelli D’Azeglio tempera o seu retiro de Genzano com Plutarco. Alfieri põe fim, subitamente, ao seu périplo europeu, para se isolar em casa da irmã, onde, com o coração destroçado pela bela holandesa, procura consolo nas biografias plutarquianas, que elege “libro dei libri”, entre gritos e lágrimas⁴⁶. Aliás, se já Parini associava a eloquência à defe-

.....

Lorenzo. Il parroco, il medico, e tutti gli oscuri mortali di questo cantuccio della terra mi conoscono sin da fanciullo e mi amano. Quantunque io viva fuggiasco, mi vengono tutti d’intorno quasi volessero mansuefare una fiera generosa e selvatica. Per ora io lascio correre. Veramente non ho avuto tanto bene dagli uomini da fidarmene cosí alle prime: ma quel menare la vita del tiranno che freme e trema d’essere scannato a ogni minuto, mi pare un agonizzare in una morte lenta, obbrobriosa. Io seggo con essi a mezzodí sotto il platano della chiesa leggendo loro le vite di Licurgo e di Timoleone. Domenica mi s’erano affollati intorno tutti i contadini che, quantunque non comprendessero affatto, stavano ascoltandomi a bocca aperta.” (Ugo Foscolo, *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Testo stabilito e annotato da Maria Antonietta Terzoli, *Opere*. 2. *Prose e saggi*. Edizione diretta da Franco Gavazzeni, con la collaborazione di Gianfranca Lavezzi, Elena Lombardi e M. A. T., Torino, Einaudi, Gallimard, 1995, p. 13).

⁴⁴ “Michele mi ha recato il Plutarco, e te ne ringrazio [...]. Col divino Plutarco potrò consolarmi de’ delitti e delle sciagure dell’umanità volgendo gli occhi ai pochi illustri che quasi primati dell’umano genere sovrastano a tanti secoli e a tante genti. Temo per altro che spogliandoli della magnificenza storica e della riverenza per l’antichità, non avrò assai da lodarmi nè degli antichi, nè de’ moderni, nè di me stesso - umana razza!” (*ib.*).

⁴⁵ A leitura das *Vitae* na prisão é atitude relativamente comum entre os intelectuais dessa época condenados ao cárcere, quicá expressão do intuito de desviar o pensamento, a todo o custo, das contingências do presente para o heroísmo biográfico dos magnânimos retratos de Plutarco. A difusora desta voga teria sido uma mulher, Jeanne-Marie (ou Manon Phlipon) Roland de la Platière (Paris, 1745-1793), uma intelectual apoiante dos girondinos casada com o Ministro do Interior Jean Marie Roland de la Platière. Madame de Roland foi presa no 1º de Junho de 1793 e executada em Novembro do mesmo ano. Na cadeia, escreveu as obras de fundo autobiográfico, *Mémoires pour ma fille e Mes dernières pensées*.

⁴⁶ “Le mie letture erano sempre di libri francesi. Volli leggere l’*Eloisa* di Rousseau; più volte mi ci provai; ma benchè io fossi di un carattere per natura appassionatissimo, e che mi trovassi allora fortemente innamorato, io trovava in quel libro tanta maniera, tanta ricercatezza, tanta affettazione di sentimento, e sì poco sentire, tanto calor comandato di capo, e sì gran freddezza di cuore, che mai non mi venne fatto di poterne terminare il primo volume. Alcune altre sue opere politiche, come il *Contratto sociale*, io non le intendeva, e perciò le lasciai. Di Voltaire mi allettavano singolarmente le prose, ma i di lui versi mi tediavano. Onde non lessi mai la sua *Enriade*, se non se a squarcetti; poco più la *Pucelle*, perché l’osceno non mi ha diletto mai; ed alcune delle di lui tragedie. Montesquieu all’incontro lo lessi di capo in fondo ben due volte, con maraviglia, diletto, e forse anche con un qualche mio utile. *L’Esprit* di Helvetius mi fece anche una profonda, ma sgradevole impressione. Ma il libro dei libri per me, e che in quell’inverno mi fece veramente trascorrere dell’ore di rapimento e beate, fu Plutarco, le vite dei veri Grandi. Ed alcune di quelle, come Timoleone, Cesare, Bruto, Pelopida, Catone, ed altre, sino a quattro o cinque volte le rilessi con un tale trasporto di grida, di pianti e di furori pur anche, che chi fosse stato a sentirmi nella camera vicina mi avrebbe certamente tenuto per impazzato. All’udire certi gran tratti di quei sommi

sa activa dos grandes ideais cívicos na senda do exemplo do autor das *Vitae*, De Sanctis vê nos seus heróis o gérmen dos revoltosos napolitanos de 1799⁴⁷. Por sua vez, nas biografias de Francesco Lomonaco (*Vite degli eccellenti italiani* e *Vite de' famosi capitani d'Italia*) e de Francesco Domenico Guerrazzi (*Vita di Pasquale Paoli*), as sugestões plutarquianas incidem quer directamente, quer através da mediação do biografismo renascentista. A “italianização” oitocentista do autor dos *Moralia* e das *Vitae* bem poderia ser emblematizada pelo título de duas obras, as *Operette morali* de Giacomo Leopardi, dadas aos prelos em 1827 e depois, numa segunda versão aumentada, em 1834; e *Il Plutarco italiano*, com os seus quatro imponentes volumes editados em 1875, onde fica contida uma panóplia de vidas de italianos ilustres.

No período que medeia entre finais do século XIX e inícios do século XX, a sua obra encontra receptividade no âmbito de um modelo cultural elevado, alheio a intuítos de divulgação. No catálogo Hoepli-Fumagalli de 1892, orientado por critérios de índole marcadamente selectiva, um dos entrevistados, Giuseppe Sergi, recomenda a sua leitura enquanto “utile e gradevole”⁴⁸. Por sua vez, D’Annunzio, no prefácio de *La vita di Cola di Rienzo*⁴⁹, advoga energicamente a recuperação do

.....
uomini, spessissimo io balzava in piedi agitatissimo, e fuori di me, e lagrime di dolore e di rabbia mi scaturivano dal vedermi nato in Piemonte ed in tempi e governi ove niuna alta cosa non si poteva né fare né dire, ed inutilmente appena forse ella si poteva sentire e pensare.” (Vittorio Alfieri, *Vita, Opere*. Introduzione e scelta a cura di Vittore Branca. Milano, Mursia, 1965, pp. 74-75).

⁴⁷ Cf. Andrea Battistini, Ezio Raimondi, “Retoriche e poetiche dominanti”: *Letteratura italiana*. 3. *Le forme del testo*. 1. *Teoria e poesia*. 1984, pp. 165-167 e passim.

⁴⁸ “I libri che io vorrei fossero dati per lettura utile e gradevole sono principalmente quelli che si riferiscono alla formazione del carattere, o al consolidamento di esso, che sono suggerimenti dell’attività intellettuale e pratica sotto ogni forma, che inculcano l’indipendenza individuale con rispetto alla legge, che ispirano sentimenti disinteressati, con l’amore verso gli altri nella comunanza sociale e col rispetto dell’altrui personalità. Aggiungo a tali libri quelli che possono educare ai sentimenti estetici, i quali hanno grande influenza sui sentimenti sociali.” (apud Giovanni Ragone, “La letteratura e il consumo: un profilo dei generi e dei modelli nell’editoria italiana”: *Letteratura italiana*. 2. *Produzione e consumo*. 1983, pp. 741-742). A lista dos autores cuja leitura é recomendada por este Professor universitário é encabeçada por Plutarco.

⁴⁹ “Osservato fu già come Plutarco, quando ci dice che Giulio Cesare era magro, di carnagione bianca e molle, soggetto al dolor di testa e al mal caduco, ci tocchi ben più a dentro che con gli ingegni de’ suoi paragoni. Quando Diogene Laerzio ci racconta che il divino Aristotile usava portar su la bocca dello stomaco un sacchetto di cuoio pien d’olio cotto e che, lui morto, fu ritrovata ne’ ripostigli della sua casa gran moltitudine di coppì come in una bottega di Samo, egli incita la nostra immaginativa ben più che con l’esperoci non senza grossezza le dottrine del Peripato. Nelle biografie come nei ritratti noi dunque cerchiamo con avidità e gustiamo con gioia tra i segni della vita particolare quelli che più appaiono dissimiglianti dai comuni, quelli che non concernono se non la singola persona, quelli che di un capitano di un poeta di un mercatante fanno sotto il sole un uomo unico nel genere suo.” (Gabriele D’Annunzio, *La vita di Cola di Rienzo*. Milano, Mondadori, 1960, p. 12). *La vita di Cola di Rienzo* foi a única biografia, integrada no vasto projecto intitulado *Vite di uomini illustri e di uomini oscuri*, que D’Annunzio levou a bom termo.

interesse biográfico por via plutarquiana, através da valorização da experiência vivida nos seus particulares. Em sua opinião, o significado dessas observações é mais rico do que o das elaboradas reflexões comparativas das ‘Vidas’.

Neste contexto, não será surpreendente o facto de os ecos da obra de Plutarco se estenderem às letras italianas dos nossos dias. Ainda muito recentemente, em 1993, foi dada aos prelos, por Giuseppe Pontiggia, uma série de biografias de figuras de ficção que viveram entre os séculos XIX, XX e XXI, sob o título de *Vite di uomini non illustri*⁵⁰. Não sendo apresentadas como personagens de excepção, conquanto dotadas de perfis vincados, essas figuras tendem a aproximar-se do horizonte do grande público, o que não será alheio à ampla receptividade do livro, atestada por sucessivas reimpressões. Mas se, do plano da criação literária, passarmos ao da actividade crítica e editorial, deparamo-nos com um panorama que, nos últimos vinte anos, tem vindo a sofrer uma férvida e profícua evolução. O boletim da secção italiana da “Plutarchean Society” dá larga notícia dos múltiplos campos de pesquisa que têm vindo a ser persistentemente desbravados. De outra forma, mostra-se muito significativo o interesse despertado pela leitura da obra de Plutarco no seio dos mais diversificados estratos de público. São verdadeiramente notáveis os índices das tiragens das várias edições de escritos breves, não raro excertos dos *Moralia*, promovidas pelas casas Adelphi e Sellerio, cuja versão é acompanhada, neste último caso, pelo texto original. Pelo que diz respeito às *Vitae*, encontram-se em circulação duas séries de edições críticas, publicadas pela Mondadori e pela Rizzoli, para além de numerosas edições de divulgação.

7. De entre as poucas informações que se detêm acerca da biografia de Plutarco⁵¹, conta-se a de que o autor das ‘Vidas’ passou alguns anos na Roma imperial, depois do que voltou à pátria Queroneia. Foi dessas mesmas terras itálicas que, na alvorada do Renascimento, a sua obra ganhou nova vida para a cultura da Europa. Um clássico lega-

.....
⁵⁰ Milano, Mondadori, com reed. Giuseppe Pontiggia é também autor de um volume dedicado aos clássicos, *I contemporanei del futuro* (Milano, Mondadori, 1998), no qual ficam contidas várias referências a Plutarco. Agradeço ao Colega Carmine Ampolo todas as informações fornecidas acerca da presença de Plutarco na actualidade italiana.

⁵¹ “It is the irony of Fate that of Plutarch, the biographer, there is no biography”, comenta Frank Cole Babbitt na introdução aos *Moralia* da “Loeb classical library” (*Plutarch’s Moralia*. With an english translation by F. C. B., London, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, 1949, p. IX).

-nos valores universais que século após século continuam a brilhar nas constelações do entendimento⁵². Mas esse legado transtemporal é inalienável do seu percurso através do tempo — uma viagem feita de encontros e de desencontros, de inquietudes e de perplexidades, de partidas e retornos. Também nesta viagem de regresso às terras itálicas fica um pouco da vida de Plutarco.

.....

⁵² Muito pertinentes, a este propósito, as palavras de Alberto Asor Rosa: “Il tempo è [...] una componente ineliminabile della costruzione di un sistema dei classici, il fattore dinamico e conflittuale, con cui si scontra l’aspirazione dell’*auctor* a durare, a non essere risucchiato nel grigio gorgo delle innumerevoli identità appena appena formulate, e poi perdute. Il classico vorrebbe fermare per sempre il tempo, ma non può, perché il tempo è in lui e lo muove. E siccome anche il classico è, come tutto nella storia, creatura umana, anch’esso, nonostante la durezza della sua corazza, si muove, e in questo consiste la sua vita” “Il tempo dei classici”: *Critica del testo*, 1, 1, 1998, p. 57.

(Página deixada propositadamente em branco)

Filomena Mesquita

Universidade de Coimbra

O PAPEL DA TRADUÇÃO DE THOMAS NORTH NO PLUTARCO DE SHAKESPEARE

É certo que Plutarco foi um grego, e um grego de certo continua a ser. Mas como quando pensamos num Devereux... Ihe chamamos inglês e não normando, quem de entre o público leitor se dá ao trabalho de pensar se Plutarco escreveu prosa ática, com esta ou aquela qualidade? É certo que os académicos sabem tudo sobre esta questão, tal como sabem que os perus das nossas quintas são oriundos do México. Plutarco, porém, não é um autor académico, mas é popular em toda a parte como se fosse um nativo.

Quarterly Review, 1861¹

I. TRADUÇÃO E DOMESTICAÇÃO

A relação de Shakespeare com a obra de Plutarco, e com o mundo clássico em geral, levanta interessantes questões de várias ordens, não apenas literária, como histórica, sobretudo na sua relação com o

.....
¹ Citado por M. W. MacCallum, *Shakespeare's Roman Plays and their Background*, Macmillan, London: 1967, p. 162-tradução minha.

literário, e cultural, levando-nos ainda a considerar a própria construção do cânone literário inglês e do estatuto de gênio.

Começamos por duas questões de base na consideração deste complexo nó: William Shakespeare não leu Plutarco no original, porque não conhecia o grego. Leu-o, sim, através da tradução de Sir Thomas North, cuja 1ª edição data de 1579. Por sua vez, North traduziu as *Vidas Paralelas* não do original, mas do francês, a partir da 3ª edição da versão de Jacques Amyot.²

Thomas North foi, nas palavras de um dos seus principais estudiosos, um importador literário, autor de traduções e adaptações de versões vernáculas de textos antigos.³ Tradutor experiente quando chegou a Plutarco, ou a Amyot, North parece ter neles encontrado oportunidade para desenvolver o seu gosto pela reflexão ética e pela narrativa empolgante. A composição da página de rosto da sua 1ª edição é disto evidência: “As Vidas dos Nobres Gregos e Romanos comparadas por esse grave e erudito Filósofo e Historiógrafo, Plutarco de Queroneia.”⁴ Esta popular tradução voltou a ser publicada em várias edições acrescentadas, em 1595, 1603 e 1612, perfazendo um total de 5 no século XVII.⁵

Não existe uma posição crítica absolutamente consensual quanto ao Plutarco lido por Shakespeare, mas é provável que tenha usado uma das duas primeiras edições na composição da figura de Teseu n’ *O sonho de uma noite de Verão* (c. 1595) e de *Júlio César* (1599), mas já a 3ª edição acrescentada, e publicada por North em 1603 com uma dedicatória à Rainha Isabel I, para as outras duas peças romanas, ou seja, *António e Cleópatra* (c. 1607) e *Coriolano* (1608).⁶

A crítica é, porém, unânime ao concordar que o Plutarco dado a conhecer ao público isabelino é o resultado de um complexo processo cultural de assimilação, nativização e *domesticação*—um Plutarco inglês.⁷ Ao verter de uma língua moderna e não do original, North

² *Ibidem*, p. 144: a 1ª edição da tradução de J. Amyot data de 1559.

³ *Ibidem*, p. 142: a 3ª edição de Amyot inclui já as biografias de Aníbal e Cípio.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 151—tradução minha.

⁵ T. J. B. Spencer, *Shakespeare’s Plutarch*, Penguin Books, Harmondsworth: 1968 [1964], pp. 17 e 20.

⁶ Para o poema *O estupro de Lucrecia* Shakespeare baseou-se em Ovídio e Lívio, e para *Tito Andrónico* numa variedade de fontes. No geral, para esta questão, ver a obra monumental de Bullough, especialmente: Geoffrey Bullough (ed.), *Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare*, Vol. V: *The Roman Plays*, Routledge & Kegan Paul, London: 1966 [1964].

⁷ Cf. M. W. MacCullum, *Shakespeare’s Roman Plays*, pp. 152-67; T. J. B. Spencer, *Shakespeare’s Plutarch*, p. 10; Herman Heuer, ‘From Plutarch to Shakespeare: A Study of Coriolanus’, *Shakespeare Survey*, 10, 1957, pp. 50-9, 52.

experimentou, de certo, uma liberdade de expressão que a proximidade imediata do texto grego não terá proporcionado ao tradutor francês. A versão inglesa é imaginativa e amiúde descritiva, “vívida, gráfica, mesmo quando o texto francês utiliza termos simples ou comuns”, diz Spencer, responsável pela edição moderna da tradução de North; ou então referida como um “manancial inesgotável de expressões, vulgares e dignificadas, pitorescas e penetrantes, coloquiais e literárias, mas todas elas, à medida que [o autor] as vai usando, de uma indisputável anglicidade”, no dizer de MacCallum, autor de um estudo fundamental sobre a influência de Plutarco em Shakespeare.⁸ North contorna as dificuldades da elegância escrupulosa do francês por vezes com erros e adaptações livres, mas sobretudo com a preocupação de naturalizar as temáticas e a linguagem de partida, antecipando e revelando aspectos importantes para a teorização moderna da tradução, pois permite problematizar relações simétricas e simplistas de correspondência entre língua e cultura, e entre universos culturais distantes e diversos.

Por exemplo, a questão da virtude romana da *constância* e a sua relação com o estoicismo, que tanto tem ocupado os estudiosos da obra de Shakespeare, ganha uma nova dimensão quando nos apercebemos de que tanto na tradução de Plutarco, como numa tradução posterior de Séneca (1614), as palavras “constância” e “constante” se referem, no original, a uma variedade de expressões gregas ou latinas que denotam um conjunto tão vasto de virtudes, como a *gravitas* romana, “a masculinidade, a força, a coragem, a paciência, a resistência, a paz de espírito ou a magnanimidade.”⁹ Se, para os homens da Renascença, o termo constância correspondia ao ponto de equilíbrio entre dois extremos, a sua recorrência nestes textos redimensiona-o como uma espécie de glosa moral, que Shakespeare reproduziu materialmente nos seus próprios textos, ao mesmo tempo que aponta para uma marcada preocupação da parte do tradutor inglês com a dimensão moral e valorativa dos casos que conta. Por seu lado, Shakespeare reproduz esta preocupação, por exemplo, quando elege a constância como uma das virtudes de Bruto, em *Júlio César*.¹⁰

.....

⁸ Cf., respectivamente, T. J. B. Spencer, *Shakespeare's Plutarch*, p. 10; MacCullum, *Shakespeare's Roman Plays*, pp. 159-60; e Terence Spencer, ‘Shakespeare and the Elizabethan Romans’, *Shakespeare Survey*, 10, 1957, pp. 27-38-traduições minhas.

⁹ Cf. Geoffrey Miles, *Shakespeare and the Constant Romans*, Clarendon Press, Oxford: 1998, pp. 7 e 110-1; Charles Martindale e Michelle Martindale, *Shakespeare and the Uses of Antiquity. An Introductory Essay*, Routledge, London: 1990, p. 167-tradução minha.

¹⁰ G. Miles, *Shakespeare and the Constant*, p. 115.

Também se deve a North parte da vitalidade e exuberância de Coriolano, em cuja *Vida* nos aparece, para a palavra “gravité”, a expressão mais elaborada “a certain insolence and stern manner”/ “uma certa insolência e uns modos severos”.¹¹

Ou então, para mais um exemplo expressivo de naturalização, atentemos na expressão de Amyot “l’empire de Rome fut troublé”, que North traduz como: “the Empire of Rome was in garboil and uproar”, ou, numa versão *soft* em Português, “o Império de Roma encontrava-se em confusão e alvoroço.” Aliás o termo *garboil*, sobretudo pela sua qualidade sonora, designa frequentemente os exageros e anacronismos criativos da Roma isabelina.¹²

O acesso de Shakespeare ao texto plutarquiano é, como tentei descrever, indirecto e recôndito, duplamente mediado.

II. ERUDIÇÃO

Muito se tem escrito sobre a educação clássica de Shakespeare. Ao contrário do seu contemporâneo Christopher Marlowe (1564-93), que sabemos ter frequentado a Universidade de Cambridge e cujos estudos humanistas se reflectem nas obras que escreveu na sua curta vida, o jovem Shakespeare (1564-1616) terá provavelmente frequentado a escola em Stratford-upon-Avon, onde o estudo do Latim era o centro do currículo. Aí terá começado por usar uma gramática latina e livros de exercícios conducentes ao desenvolvimento da retórica e do estilo, a que se terão seguido anos (talvez 10 anos) de tradução, cópia e imitação dos autores latinos: começando por Esopo, seguido por Cícero, Virgílio, Ovídio, Horácio, Suetónio, Tito Lívio, Séneca e pelo drama de Terêncio.¹³

Ben Jonson (1572-1637), um outro importante dramaturgo con-

¹¹ Cf. H. Heuer, ‘From Plutarch’, p. 53.

¹² Terence Spencer, ‘Shakespeare and the Elizabethan Romans’, p. 38. A propósito da questão dos anacronismos veja-se também John W. Velz, ‘The Ancient World in Shakespeare: Authenticity or Anachronism?: A Retrospect’, *Shakespeare Survey*, 31, 1978, pp. 1-112, *passim*; e C. Martindale e M. Martindale, *Shakespeare and the Uses*, Cap. 4 ‘Shakespeare’s Rome’, pp. 121-64.

¹³ Em relação à educação de Shakespeare, veja-se o estudo fundamental: T. W. Baldwin, *William Shakspeare’s Small Latine and Lesse Greeke*, Vol. II, University of Illinois Press, Urbana: 1944; e ainda Russ McDonald, *The Bedford Companion to Shakespeare. An Introduction with Documents*, Bedford, Boston: 1996, p. 103; e Coppélia Kahn, *Roman Shakespeare. Warriors, Wounds, and Women*, Routledge, London: 1997, p. 6.

temporâneo, menosprezou, por seu lado, o valor de Plutarco bem como a sua importância para Shakespeare, contra os quais escreveu. Esta posição contribuiu para a distinção, definida já na época, entre escritores eruditos e criadores naturais, menos letrados ou “bárbaros.” A erudição e a leitura em primeira mão de muitos textos clássicos não só são evidentes na linguagem das obras de Jonson, como também fizeram parte da sua própria estratégia de auto-promoção enquanto autor sério e culto.¹⁴

É interessante verificar que foi à volta da especificidade do seu conhecimento do mundo clássico, nomeadamente o romano, e da sua recriação imaginativa destes motivos que, a partir do século XVII, se construiu o mito de Shakespeare enquanto génio nativo, isto é, *inglês*. No seu poema ‘L’Allegro’ (c. 1631), John Milton fixou a importância desta distinção entre a espontaneidade natural e nativa da imaginação shakespeariana e a produção erudita de alguns dos seus contemporâneos, ao imaginar um teatro onde se pode ver, em alternativa, “o soco erudito de Jonson”, ou os nativos sons silvestres dos bosques, cantados pelo dulcíssimo Shakespeare, “o filho da fantasia”. Eis pois o que Milton escreveu: “If Jonson learned sock be on/ Or sweetest Shakespeare, fancy’s child,/ Warble his native wood-notes wild”.¹⁵ Assim, esta concepção de génio natural, indígena e nacional é significativamente construída em oposição à noção de *clássico*.

Ao longo da sua carreira, Shakespeare foi um dramaturgo extremamente eclético que se apropriou do mais variado género de materiais: crónicas inglesas, novelas e contos italianos ou romances medievais, obras de contemporâneos ou traduções de outros autores clássicos, e sobretudo, de uma forma insistente e sistemática, de Ovídio e Plutarco.

Se efectivamente o legado cultural romano está no centro da pedagogia e poética humanistas, para os isabelinos a exemplaridade desse passado fornecia essencialmente um modelo para o presente. Através do poder retórico do exemplo, a história era entendida como uma arte da representação cujo principal propósito consistia em incentivar compor-

¹⁴ Veja-se Robert Miola, *Shakespeare’s Rome*, Cambridge University Press, Cambridge: 1983, p. 2; R. McDonald, *The Bedford Companion*, pp. 100-1. As peças romanas de Jonson são *Sejanus* (1603) e *Catiline* (1611).

¹⁵ Cf. John Milton, ‘L’Allegro’, in *Milton. Complete Shorter Poems*, John Carey (ed.), Longman, London: 1981, vv. 132-4; e Leah S. Marcus, *Unediting the Renaissance. Shakespeare, Marlowe, Milton*, Cap. 6 ‘John Milton’s Voice’, Routledge, London: 1996, pp. 177-227.

tamentos virtuosos.¹⁶ Esta capacidade de as figuras exemplares do passado funcionarem como modelos de acção no mundo presente liga-se, sem dúvida, à função social da literatura, nomeadamente na sua relação com um público e com a esfera política, social e cultural em que este se insere.¹⁷

III. O TEATRO

O que acabei de expor ganhará maior relevância se pensarmos que tudo indica que Shakespeare escreveu *Júlio César* para o teatro público, mais precisamente a temporada de abertura do seu famoso teatro, “O Globo”, em 1599, fez este verão precisamente 400 anos.

O teatro público inglês dos princípios da era moderna constituía um meio cultural novo, com cerca de vinte anos apenas. O drama da época ocupava uma posição liminar nos sistemas de reprodução ideológica, entre a cultura impressa da elite e outras formas populares, dando vida a um conjunto de discursos distintos da historiografia erudita e da literatura humanista.¹⁸ Por sua vez, a popularidade dos palcos e a heterogeneidade do público só por si constituíam um meio de circulação cultural privilegiado que parece ter dado aos autores uma liberdade de criação e de experimentação até à data desconhecida, permitindo a combinação promíscua de materiais e de fontes, os anacronismos e as adaptações ao gosto pouco dogmático da época.¹⁹

A história romana era conhecida sobretudo através dos escritos de autores ingleses, miscelâneas ou relatos fragmentados e incompletos, pois as primeiras traduções dos grandes historiadores romanos, como Tito Lívio e Tácito, não apareceram antes da última década do século XVI, cerca de 20 anos depois da tradução de Plutarco.²⁰ Existia contu-

¹⁶ Richard L. Regosin, ‘The Boundaries of Interpretation: Self, Text, Context in Montaigne’s *Essays*’, in *Renaissance Rereadings. Intertext and Context*, Maryanne Cline Horowitz, Anne J. Cruz & Wendy A. Furman (eds.), University of Illinois Press, Urbana: 1988, pp. 18-32, 20; e C. Kahn, *Roman Shakespeare*, pp. 15-20.

¹⁷ Timothy Hampton, *Writing from History. The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Cornell University Press, Ithaca: 1990, p. x.

¹⁸ Karen Newman, *Fashioning Femininity and English Renaissance Drama*, University of Chicago Press, Chicago: 1991, p. 31.

¹⁹ R. Miola, *Shakespeare’s Rome*, p.10.

²⁰ George K. Hunter, ‘A Roman Thought. Renaissance Attitudes to History Exemplified in Shakespeare and Jonson’, in *An English Miscellany. Presented to W. S. MacKie*, Brian S. Lee (ed.), Oxford University Press, Cape Town: 1977, pp. 93-118, especialmente 101-2; e R. Miola, *Shakespeare’s Rome*, pp. 4-8.

do uma tradição de produção de peças de temática romana, que, entre 1585 e 1635, alcançou as 43 obras dramáticas.²¹ Estas apresentavam uma imagem pouco coerente de Roma, mas que, no entanto, atestava a familiaridade do público com um vasto repertório de exemplos clássicos e de convenções cénicas latinas, testemunhando ao mesmo tempo a popularidade de tais motivos.²²

Destas circunstâncias muitos particulares de criação resultou também a remodelação da *romanitas*, através da imitação e da adaptação ao gosto do público, a tal ponto que as peças romanas de Shakespeare foram determinantes na configuração do mundo romano para o imaginário inglês.

Assim, e apesar de não ter inventado a ‘peça romana’ propriamente dita, Shakespeare deu ao conjunto de obras dedicado à temática romana, de que sobressaem as 3 peças directa e consistentemente baseadas em Plutarco, uma coerência de visão novas, criando mundos sociais sólidos e credíveis para as suas figuras heróicas. Para além das obras que dedicou à história recente de Inglaterra, em que as suas fontes sistémicas foram os cronistas ingleses, especialmente Holinshed, e do recurso continuado às *Metamorfoses* de Ovídio, foram efectivamente as *Vidas Paralelas* de Plutarco a terceira principal fonte de inspiração para Shakespeare. É precisamente com um exemplo da confluência e combinação de duas das suas fontes mais consistentes que vou terminar, fazendo referência, ainda que sucinta, ao uso de Plutarco em diferentes registos, em duas obras, a peça histórica *Henrique V* e a peça romana *Júlio César*.

No final da década de 1590, terminava Shakespeare um conjunto central na sua dramaturgia: uma sequência de duas tetralogias dedicadas à história inglesa anterior ao início da dinastia Tudor, então no poder. Significativamente o autor rematou este grupo de peças históricas com a obra *Henrique V*, que terá ficado pronta para representação ao mesmo tempo que *Júlio César*, nesse verão de 1599.

Henrique V representa uma etapa importante na crónica dramatizada da Guerra das Rosas, e o clímax de uma tetralogia que encena a decadência do poder central através dos temas da divisão interna, da

.....
²¹ George K. Hunter, ‘A Roman Thought’, pp. 93-102; R. Miola, *Shakespeare’s Rome*, pp. 3-9; C. Kahn, *Roman Shakespeare*, pp. 9-10; C. Martindale e M. Martindale, ‘Shakespeare and the Uses’, p. 142; Clifford Ronan, ‘Antike Roman’. *Power Symbolology and the Roman Play in Early Modern England. 1585-1635*, The University of Georgia Press, Athens: 1995, pp.165-9.

²² C. Kahn, *Roman Shakespeare*, p. 5.

oposição entre nobreza e coroa, e da crise de identidade nacional. O rei Henrique V é gradualmente construído como a figura do rei ideal: de uma juventude libertina, afastada da corte e entregue aos prazeres e à companhia degradante de grupos marginais, o príncipe emerge no final como o conquistador de França, e o rei de todos os ingleses.

Encontramos, por um lado, aqui a presença mais insistente de representantes das classes populares, figuras redondas, personagens cativantes e marcos incontornáveis no cânone da literatura inglesa. Parece-me significativo que Shakespeare desenvolva cabalmente, já nesta tetralogia, aquela que é também uma das componentes essenciais da representação do diagrama político nas peças romanas em geral, e em *Júlio César* em particular—a figura da multidão, do povo, enquanto agente histórico.²³ Em *Henrique V*, esta figura encontra-se representada no exército, o corpo mais ou menos anónimo de soldados, cujo papel é determinante na definição tanto da supremacia como da noção de carácter reais.

Ora, em *Júlio César*, composto eclecticamente a partir de uma combinação das três *Vidas* de Marco Bruto, de César e de Marco António, o autor desenvolve também a preocupação coeva com a definição do governante virtuoso e exemplar, através da representação das tensões desencadeadas entre patrícios, e entre esta classe e a instância detentora do poder.²⁴ E fá-lo não só a partir do material plutarquiano, mas construindo dentro do texto uma estrutura de paralelismos entre os nobres Romanos que sustenta a acção e que nos propõe a comparação de César com Pompeu, em seguida com Bruto, e ainda deste com Marco António.²⁵

É precisamente esta estratégia paralelística que reaparece em *Henrique V*, reforçando a ideia de que as duas obras terão sido compostas na mesma altura. O que é interessante, e tipicamente shakespeariano, é a imitação de Plutarco, num outro contexto, o da peça histórica inglesa, mas desta feita num registo cómico. Assim, na 7^a cena do IV acto, Fluellen, a figura cómica do oficial galês, algo pedante, elogia as virtudes e o valor do rei, que fora um príncipe de Gales folião e valdevinos, através de uma paródia das *Vidas Paralelas*, em que elabora uma comparação entre o Imperador Alexandre e Henrique V. O contexto imediato é o final da batalha de Agincourt, e a paródia de Plutarco ante-

²³ T. Hampton, *Writing from History*, p. 205.

²⁴ M. W. MacCallum, *Shakespeare's Roman Plays*, p. 188.

²⁵ C. Kahn, *Roman Shakespeare*, p. 85.

cede a entrada em cena do rei e o encontro climático com o mensageiro francês que vem admitir a derrota do seu país. Assim, temos a conversa entre o oficial galês e um outro, que serve de contraponto à aparição do rei vitorioso, e de que lerei o extracto principal:

Fluellen. Acho que é na Macedónia que nasce Alexandre. É o que lhe digo, capitão, se olhar para os mapas do mundo, garanto-lhe que se aperceberá, na comparação entre a Macedónia e Monmouth que a situação de cada, olhe, é semelhante. Há um rio na Macedónia, e também há um rio em Monmouth, chamado Wye de Monmouth; mas está longe de mim qual o nome do outro rio; mas não há que saber, tão parecidos como um dedo meu se parece com os meus outros dedos, e há salmões em ambos. Se prestar atenção à vida de Alexandre, a vida de Henrique de Monmouth não lhe fica atrás; porque há paralelos entre todas estas coisas. Alexandre, sabe Deus, e você também sabe, com as suas raivas, com as suas fúrias, e as suas iras, e as suas cóleras, e as suas más disposições, e os seus desagradados, e as suas indignações, e também intoxicado com os seus copos e as suas zangas, veja bem, matou o seu melhor amigo, Cleito.

Gower. O nosso rei não é parecido com ele nisso: nunca matou nenhum dos seus amigos.

Fluellen. Olhe lá que não lhe fica bem tirar-me as palavras da boca, antes de eu ter acabado e rematado. Estou a falar de paralelos e comparações: assim como Alexandre matou o seu amigo Cleito quando estava com os copos, também Henrique de Monmouth, estando racional e com os seus cinco alqueires bem medidos, mandou embora o cavalheiro gordo, de gibão bem alcochoado: aquele cheio de piadas, e de safadezas, e de troças, esqueci-me do seu nome.

Gower. Sir John Falstaff.

Fluellen. É esse mesmo. É o que lhe digo, há bons homens nascidos em Monmouth.

Gower. Aí vem Sua Majestade.²⁶

Este passo testemunha a importância que a obra de Plutarco representou para Shakespeare, ilustrando simultaneamente a forma peculiar como foi assimilada pela cultura isabelina.

No início da época da formação de uma Europa de estados-nação,

²⁶ Tradução minha a partir da edição: William Shakespeare, *Henry V*, John H. Waller (ed.), Methuen, London: 1965, IV, 7, 23-55.

escrever sobre a história e repensar modelos políticos de governação foi um acto cultural e ideológico de grande relevância, e parece-me imprescindível reconhecer a importância de Plutarco nesse processo. Não só nas peças romanas de Shakespeare, mas também nas suas peças históricas, encontramos sinais da sua influência, evidentes na centralidade da função exemplar da história numa asserção de continuidade entre passado e presente.

As duas obras que tenho vindo a referir foram escritas cerca de quatro anos antes da morte de Isabel I. Obcecado com a sua imagem pública, com a teatralidade e a representação do poder, o seu sucessor, Jaime I, declara que todos os teatros públicos devem depender do patrocínio real. Depois da sua ascensão ao trono, não só as peças romanas de Shakespeare, de Jonson e de outros, mas também o estilo romano na arte, arquitectura ou na cultura da elite e da corte vão passar por uma fase de grande expansão e visibilidade.²⁷ E assim continuará o teatro a cumprir o seu papel de palco da história, glosando ansiedades centrais à época, como a substância e representação do poder político.²⁸

²⁷ A este propósito, veja-se Jonathan Goldberg, *James I and the Politics of Literature. Jonson, Shakespeare, and Their Contemporaries*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore: 1983, especialmente Caps. 1 e 4, 'Authorities' e 'The Roman Actor', pp. 1-54 e 164-209, respectivamente.

²⁸ No século seguinte, em 1677, a descrição da chegada apoteótica de Cleópatra de Plutarco irá servir de inspiração a John Dryden, como já o fora para Shakespeare, na peça *All for Love*. Para um estudo comparativo das duas versões veja-se: C. Martindale e M. Martindale, *Shakespeare and the Uses*, p. 133. Segundo, T. Spencer, 'Shakespeare and the Elizabethans', p. 33, o século XVIII é o século de Plutarco em Inglaterra, altura em que se publicam duas novas traduções integrais dos textos do autor.

BIBLIOGRAFIA

BALDWIN, T. W., *William Shakspeare's Small Latine and Lesse Greeke*, Vol. II, University of Illinois Press, Urbana: 1944.

BULLOUGH, Geoffrey (ed.), *Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare*, Vol. V, *The Roman Plays*, Routledge & Kegan Paul, London: 1966 [1964].

GOLDBERG, Jonathan, *James I and the Politics of Literature. Jonson, Shakespeare, Donne, and their Contemporaries*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore: 1983.

HAMPTON, Timothy, *Writing from History. The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*, Cornell University Press, Ithaca: 1990.

HEUER, Hermann, "From Plutarch to Shakespeare: A Study of Coriolanus", *Shakespeare Survey*, 10, 1957, pp. 50-9.

HOROWITZ, Maryanne Cline, Anne J. Cruz e Wendy A. Furman (eds.), *Renaissance Rereadings. Intertext and Context*, University of Illinois Press, Urbana: 1988.

HUNTER, George K., "A Roman Thought. Renaissance Attitudes to History Exemplified in Shakespeare and Jonson", in *An English Miscellany. Presented to W. S. MacKie*, Brian S. Lee (ed.), Oxford University Press, Cape Town: 1977, pp. 93-118.

KAHN, Coppélia, *Roman Shakespeare. Warriors, Wounds, and Women*, Routledge, London: 1997.

MACCALLUM, M. W., *Shakespeare's Roman Plays and their Background*, Macmillan, London: 1967 [1910].

MARCUS, Leah S., *Unediting the Renaissance. Shakespeare, Marlowe, Milton*, Routledge, London: 1996.

MARTINDALE, Charles e Michelle Martindale, *Shakespeare and the Uses of Antiquity. An Introductory Essay*, Routledge, London: 1990.

MCDONALD, Russ, *The Bedford Companion to Shakespeare. An Introduction with Documents*, Bedford, Boston: 1996.

MILES, Geoffrey, *Shakespeare and the Constant Romans*, Clarendon Press, Oxford: 1998.

MILTON, John, "L'Allegro", in *Milton. Complete Shorter Poems*, John Carey (ed.), Longman, London: 1981.

MIOLA, Robert, *Shakespeare's Rome*, Cambridge University Press, Cambridge: 1983.

NEWMAN, Karen, *Fashioning Femininity and English Renaissance Drama*, University of Chicago Press, Chicago: 1991.

REGOSIN, Richard L., "The Boundaries of Interpretation in Montaigne's *Essays*", in *Renaissance Rereadings. Intertext and Context*, Maryanne Cline Horowitz, Anne J. Cruz e Wendy A. Furman (eds.), University of Illinois Press, Urbana: 1988, pp.18-32.

RONAN, Clifford, "Antike Roman". *Power Symbology and the Roman Plays in Early Modern England. 1585-1635*, The University of Georgia Press, Athens: 1995.

SHAKESPEARE, William, *Henry V*, John H. Walter (ed.), Methuen, London: 1965.

_____, _____, *Julius Caesar*, T. S. Dorsch (ed.), Methuen, London: 1970.

_____, _____, *Coriolanus*, Philip Brockbank (ed.), Methuen, London: 1976.

SPENCER, Terence, "Shakespeare and the Elizabethan Romans", *Shakespeare Survey*, 10, 1957, pp. 27-38.

SPENCER, T. J. B. (ed.), *Shakespeare's Plutarch*, Penguin Books, Harmondsworth: 1968 [1964].

THOMAS, Vivian, *Shakespeare's Roman Worlds*, Routledge, London: 1989.

VELZ, John W., "The Ancient World in Shakespeare: Authenticity or Anachronism? A Retrospect", *Shakespeare Survey*, 31, 1978, pp. 1-12.

Bernhard Josef Sylla

Universidade do Minho

PRESENÇA DE PLUTARCO NA LITERATURA ALEMÃ

1. Sem dúvida que não é exagerado quando se refere Plutarco como um dos escritores da Antiguidade “que mais contribuíram para modelar a mentalidade do Ocidente europeu”¹. A integridade da sua personalidade, a unidade da sua vida e obra, a grande variedade dos seus escritos convenceram de tal maneira as gerações posteriores que a sua influência se repercutiu para muito além do campo literário. A sua obra foi apreciada e respeitada, às vezes de modo entusiasta, tanto por poetas, filósofos, músicos, pedagogos como por astrónomos e físicos. Face aos grandes nomes de Rabelais, Erasmo, Montaigne, Rousseau e Shakespeare, a recepção alemã de Plutarco parece ser secundária. Não obstante ser pouco próprio falar aqui de uma hierarquia, é certo que a recepção alemã de Plutarco foi, primordialmente, inspirada e marcada por aquelas que se desenvolveram nos países europeus vizinhos. No âmbito deste trabalho procurar-se-á delinear a repercussão de Plutarco em três épocas literárias: no Humanismo alemão ao qual se anexam as ideias da Reforma, na Literatura do *Sturm und Drang* e do Classicismo alemão e na Literatura alemã do pós-guerra.

.....

¹ Alves 1995: p. 953

2. A recepção de Plutarco na Alemanha tem o seu começo no surgimento do Humanismo alemão que, por um lado, seria impensável sem a influência do Humanismo italiano do Renascimento e viria, por outro, a ganhar as suas próprias características como Humanismo reformista. A partir do século XIV, mas muito especialmente no século XV, o Humanismo italiano é 'importado' para a Alemanha. Considerando que - talvez com a excepção da escrita pseudo-plutarqueana *de liberis educandis*, na altura extremamente apreciada, e já em 1410 traduzida por Guarino para o latim - Plutarco, nomeadamente o das *Vitae Parallelae*, apenas em finais do século XV, e através das traduções para o latim de Campano, Bruni, Guarino entre outros, se tornou quase que uma espécie de património cultural na Itália, o transfer cultural para a Alemanha processa-se de forma célere o que advém de diferentes factores.

Por um lado, verifica-se em finais do século XV um aumento significativo do número de estudantes alemães inscritos nas universidades italianas, particularmente em Medicina e Direito. Muitos deles interessam-se, para além do âmbito do seu curso, pelos tratados, discursos e escritos actuais dos humanistas italianos, levando-os para a Alemanha. Como exemplo de um destes casos refira-se Willibald Pirckheimer, oriundo de uma família patricia de Nuremberg, que seguindo o exemplo do seu avô e pai, estuda Jurisprudência em Itália ao mesmo tempo que se dedica entusiasticamente às *studia humanitatis* e até às *litterae Graecae*. Após o seu regresso a Nuremberg ocupa importantes cargos na esfera política e militar na cidade-estado de Nuremberg, conseguindo ainda entregar-se aos seus estudos humanistas, seguindo assim o ideal de um *otium cum litteris*.² Um outro modo de transfer cultural está presente na influência de Enea Sívio Piccolomini que se entendeu como 'apóstolo do Humanismo na Alemanha'³, sendo os seus escritos muito divulgados e conhecidos na Áustria e no Sul da Alemanha. Estes dois nomes estão fortemente associados à recepção de Plutarco na Alemanha. O *Tractatus de liberorum educatione* de Enea, dedicado em 1450 ao Rei Ladislau da Boémia e Húngria, tem como modelo o *de liberis educandis*, sendo já impresso em 1481, em Nuremberg. Willibald Pirckheimer, por seu lado, traduz, entre 1513 e 1523, cinco escritos dos *Moralia* para o latim, e *de capienda ex inimicis utilitate* para o alemão, em 1519. Enfileira-se assim na crescente admiração e recepção de Plutarco que

² Cf. *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* 1996: pp. 45 - 46

³ *Ibid.* p. 45

quicá atingiu a sua fase mais marcante entre 1510 e 1520, servindo Plutarco, em tempos das agitações reformatórias, como garante dos ideais humanistas, um papel para o qual Plutarco parece estar predestinado, pois no período humanista proclama-se a emancipação do Indivíduo dos vínculos convencionais religiosos e sociais. “O ponto de partida”, diz August Buck, “da interpretação humanista do Indivíduo é o ‘Conhece-te a ti mesmo’ de Sócrates. Na perscrutação do próprio Eu e na observação do Próximo procura-se descobrir os intuítos da acção humana. Nesse âmbito recorre-se aos escritos éticos dos filósofos da Antiguidade”⁴, dando-se também grande valor ao género biográfico, seguindo os moldes das biografias da Antiguidade.

Deste modo torna-se compreensível a grande admiração que o mais conceituado humanista europeu, Erasmo de Roterdão, demonstrava por Plutarco, considerando-o *doctissimus*, afirmando até não ter lido, para além da Bíblia, *nihil sanctius* que Plutarco.⁵ O interesse de Erasmo por Plutarco não se limita somente à colaboração na Aldina dos *Moralia* (1517/1519). Para além de várias traduções dos *Moralia* para o latim, entre elas *de adulatore et amico* com a famosa dedicatória ao Rei Henrique VIII de Inglaterra, os seus *Apophthegmata* (1531) constituem uma versão dos de Plutarco, as suas *Parabola* (1514) são, em grande parte, adaptações das de Plutarco.⁶

Com efeito, não é por acaso que entre os grandes reformadores alemães aqueles que se caracterizam por serem mais conciliantes, como Melâncton e Zwingli, se sentem mais atraídos por Plutarco. É já durante os seus estudos em Tübingen que Melâncton traduz excertos das *Quaestiones convivales* de Plutarco. No ano 1519 é publicada a sua tradução do *de liberis educandis*, acompanhada por um prólogo onde Plutarco é elogiado euforicamente: “Ora, neste autor tudo é excelente; mostra-Vos o caminho para a honestidade, de tal modo que eu duvido jamais um filósofo terá escrito melhor [...] Grandes Deuses! Quão mais sadio será estudar estes breves ensinamentos de Plutarco em vez de se debruçar sobre centenas de sofismas mais ridículos que as maiores tolices.”⁷ Deste modo evocar-se-á, por parte dos humanistas moderados, Plutarco como representante do novo *Bildungsideal* que se opõe às escolas escolásticas tradicionais. Ulrich Zwingli, o grande reformador suíço,

.....
⁴ *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* 1996: p. 5

⁵ *Apud* Hirzel 1912: p. 117

⁶ Cf. Ziegler 1951: col. 954

⁷ *Apud* Hirzel 1912: p. 113

admira as biografias de Plutarco, faz esforços, malogrados, para a elaboração de uma edição das biografias plutarqueanas para fins escolares, lê frequentemente Plutarco com os seus discípulos e admira-o “não apenas devido ao seu estilo, mas especialmente *ob argumentum honestissimum*”.⁸

Também na famosa polémica de Reuchlin, na segunda década do século XVI, a leitura de Plutarco serve como testemunho de honestidade e erudição. Reuchlin, acusado de heretismo devido aos seus estudos hebraísticos, é defendido, publicamente e de modo polémico, através das célebres *Epistulae obscurorum virorum*, as quais constituíram uma chicotada satírica contra a escolástica e o catolicismo tradicionais. Nestas epistulas, há uma pequena cena que nos parece significativa: reportando uma visita que fez a Reuchlin, um bacharel testemunha ter visto, na câmara de trabalho deste, um exemplar do *Plutarchus qui tractat de philosophia*, e até *in Graeco*, o que lhe dava uma noção clara dos conhecimentos profundos desse homem.⁹

A recepção de Plutarco no Humanismo deverá ser considerada, nos seus traços essenciais, como sendo marcada pelas traduções feitas das suas obras, tendo sido o seu objectivo primordial dar a conhecer o pensamento plutarqueano, usufruindo dele para a divulgação e propagação dos próprios ideais humanistas. Uma outra etapa deste caminho, que pode ser considerado como popularização de Plutarco, representando simultaneamente uma primeira recepção literária alemã, i.e. também escrita em alemão, está patente nas obras de Hans Sachs, mestrecantor (Meistersinger) de Nuremberg, e reformista. Hans Sachs que era sapateiro de profissão, escreveu mais de 4000 cantigas, para além de muitas farsas, contos burlescos assim como peças carnavalescas. Numa das suas muitas caminhadas Hans Sachs adquiriu, em Strasburgo em 1540, três volumes de traduções de Plutarco para o alemão¹⁰ as quais viriam influenciar muitas das suas cantigas, contos burlescos e encenações carnavalescas. As últimas, muito populares na época, eram encenadas durante o Carnaval, sendo caracterizadas, na sua grande maioria, por temáticas grosseiras e obscenas. As peças de Sachs, porém, revelam o seu intuito reformador, particularmente aquelas que têm Plutarco como fonte. Apresentam uma dramaturgia simples e sólida e não se

.....
⁸ *Apud* Hirzel 1912: p. 114

⁹ Cf. *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, vol. IV/1, pp. 709 - 720, assim como Hirzel 1912: p. 112

¹⁰ Cf. Ziegler 1951: col. 955

inibem de colocar em cena figuras como Tales e Sólon, como por exemplo em *Zwaier philosophi disputacio ob peser hayraten sey oder ledig zw pleiben ainem weissen mann* [A disputa entre dois filósofos, o que será melhor para um sábio, casar ou ficar solteiro?] (1555)¹¹, uma disputa que Tales vence ao utilizar a informação falsa da morte do filho de Sólon, convencendo-o com isso de que o casamento só traz preocupações e amargura.¹² Também na peça *Der halb Freundt* [O meio amigo] (1551)¹³ uma prova pouco honesta mas eficaz abre os olhos ao jovem Luciano sobre a diferença entre amigo e adúlador. No que concerne a disputa entre Tales e Sólon, o próprio Sachs dá-nos a indicação, através do prólogo desta peça¹⁴, de que ela se baseia na biografia plutarqueana de Sólon. Relativamente a *Der halb Freundt*, a crítica literária não questiona¹⁵ a influência de *de adulate et amico*.

Não obstante o interesse notável de Kepler pela escrita plutarqueana *de facie in orbe lunae*, sobre cuja análise não me irei debruçar no âmbito deste trabalho¹⁶, observa-se uma perda de interesse pela obra de Plutarco na última fase do Humanismo alemão. Muito pelo contrário verifica-se em França, nesta altura, com Rabelais, Montaigne, mas muito especialmente com a tradução de Plutarco por Amyot para o francês, o surgimento de um verdadeiro entusiasmo por este autor. A tradução de Amyot tornou-se célebre - diz-se dela que marcou até uma nova era no desenvolvimento da língua francesa¹⁷ - e serviu, por seu lado, como base de tradução de Plutarco de North para o inglês, possibilitando a Shakespeare a recepção de Plutarco. Entre outros nomes grandes, também Rousseau e Goethe tiveram o seu primeiro contacto com as obras plutarqueanas através da tradução de Amyot, Goethe incitado por Herder que, por seu lado, lamentou: “Se nós, alemães, tivéssemos, no século XVI, um Amyot, teríamos chegado mais longe.”¹⁸

À tradução de Amyot, às recepções de Rousseau e Shakespeare e à crescente admiração nutrida por Plutarco nessa altura, deve-se, para

.....
¹¹ In: Sachs 1970: pp. 96 - 111

¹² Cf. Plutarco, *Vida de Sólon*, cap. VI

¹³ In: Sachs 1970: pp. 11 - 27

¹⁴ Cf. Sachs 1970: p. 96

¹⁵ Cf. Sachs 1970: p. XVI

¹⁶ A questão da recepção de Plutarco por Kepler é bastante complexa, tratando-se de uma recepção de cariz astronómico e, também, literário. Como introdução à temática recomenda-se Görgemanns 1970: pp. 157 - 161

¹⁷ Cf. Hirzel 1912: p. 127

¹⁸ *Apud* Hirzel 1912: p. 127

mencionar apenas três de um conjunto de factores, o renascer da recepção alemã de Plutarco em finais de século XVIII. Se de seguida, ao debruçar-me sobre a recepção de Plutarco, me limito apenas às obras de Goethe, Schiller e Jean Paul, esta escolha justifica-se pela importância destes autores, embora não abarque a totalidade da influência neste período, sendo que esta é muito mais abrangente. Refiram-se aqui apenas algumas personalidades tão diferentes entre si como sejam Beethoven, Lichtenberg, Hamann, Fichte, Pestalozzi e o Rei da Prússia Frederico II que já na sua juventude conhece Plutarco através da tradução de Amyot, sendo este autor um companheiro íntimo e constante nas suas campanhas militares.¹⁹

3. Tanto Goethe como Schiller leram Plutarco aquando jovens. Como já referimos, Goethe incitado por Herder em Strasburgo, em 1771, Schiller, dez anos mais novo que Goethe, conhece a obra de Plutarco na tradução de Schirach, por volta de 1780²⁰, quando discípulo na *Karlsakademie*. A época em que ambos os poetas fizeram a sua primeira leitura de Plutarco antecede directamente os seus primeiros êxitos literários, no período do *Sturm und Drang*. Ao culto do génio e às ideias de liberdade e naturalidade associa-se a admiração por Shakespeare e Rousseau, e, como estes autores, também Plutarco, particularmente o das biografias, apadrinha estas ideias. O influxo plutarqueano, porém, é antes de matriz interdiscursiva²¹ do que intertextual. Pode dizer-se que os heróis da literatura do *Sturm und Drang*, como Karl Moor, o Marquês Posa ou Werther, se bem que não sejam feitos de ‘matéria’ plutarqueana, emanam pelo menos o espírito dos heróis das *Vitae Parallelae*.²²

¹⁹ Cf. Hirzel 1912: pp. 167 - 181

²⁰ Cf. *Schillers Persönlichkeit*, Teil I 1904: pp. 86, 121, 165

²¹ Emprega-se o termo *interdiscursivo* no sentido de um motivo, um texto, uma obra etc. serem tão conhecidos numa certa época de modo que fazem parte integral do *Zeitgeist* da mesma, transparecendo nos seus vários discursos. Acerca do conceito de *discurso* no âmbito da Teoria de Literatura veja-se Aguiar e Silva 1991: pp. 568 - 574, referente ao emprego do termo *interdiscursivo* num artigo recente que aliás estabelece algumas interligações entre Teixeira de Pascoais e Plutarco confira-se Alves 1996: p. 596

²² É verdade que Goethe, durante muitos anos, intencionou escrever um drama sobre César, e nos poucos fragmentos existentes torna-se claro que Goethe tencionava abranger toda a vida e o desenvolvimento de César, pois a figura de Sulla fazia parte do conjunto das personagens (cfr. Goethe, *Sämtliche Werke*, vol. 4, p. 123); portanto, esta obra inserir-se-ia, porventura, mais na linha de Plutarco que de Shakespeare. Um caso muito semelhante representa o fragmento *Themistokles* de Schiller onde os breves apontamentos revelam que a figura de “Mnesiptoleme - a sacerdotiza da mãe dos deuses” (Schiller, *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 253) deveria integrar o rol das personagens o que nos leva a concluir que Plutarco teria sido a sua fonte principal (Cfr. Plutarco, *Vida de*

Na primeira obra de Schiller *Die Räuber [Os Salteadores]* (1781), o protagonista Karl Moor, logo no início da sua primeira entrada em cena, exprime os sentimentos do jovem Schiller: “Causa-me náuseas este século de pinga-tintas quando leio no meu Plutarco sobre grandes homens!”²³ Não é de admirar que à volta da figura de Karl Moor se entrelaçem motivos que Schiller retirou da *Vida de Bruto*, como seja a cena em que Schweizer, o companheiro de Karl Moor, lhe vai buscar, no seu chapéu, água do rio²⁴, tal como Volúmnio, no seu elmo, a Bruto²⁵, tanto para Schweizer como para Volúmnio um empreendimento perigoso; ou também quando Schiller, inspirando-se na famosa cena de Plutarco na qual o espírito de César aparece a Bruto antes da batalha de Filipos²⁶, deixa o seu protagonista, à meia-noite de uma noite de luar, cantar um dueto entre César e Bruto²⁷ o qual se poderá entender como simbolização da culpabilidade em que Karl Moor se vai sempre envolvendo assim como da problemática do parricídio²⁸.

Na décima segunda Carta dos *Briefe über Don Carlos [Cartas sobre Dom Carlos]* (1788), Schiller revela explicitamente a presença de Plutarco aquando da justificação do suicídio do Marquês Posa perante as críticas de uma suficiente falta de motivação: “Quem não descobre na coerência da sua vida que toda a sua imaginação é permeada e repleta de imagens de uma grandeza romântica que os heróis de Plutarco vivem na sua alma, e que perante duas saídas é sempre a heróica a primeira a ser escolhida?”²⁹ Enquanto que este argumento é apoiado pela comparação com o suicídio heróico de Lycurgo³⁰, o *Werther* de Goethe (*Die Leiden des jungen Werthers*) [*Os Sofrimentos do jovem Werther*] (1774/1787) que na altura provocou uma onda histórica de verdadeiros suicídios, segue os modelos de outros heróis suicidas plutarqueanos, o Imperador Otão e Catão de Útica. Goethe escreve em *Dichtung und Wahrheit [Poesia e Verdade]*: “Considerando todos estes meios, e olhando para a história humana, não encontrei em nenhum daqueles que se

.....
Temístocles, cap. XXX). Se estas obras tivessem sido concluídas, verificar-se-ia, com certeza, uma relação de cariz mais directamente intertextual entre estas e as respectivas *Vidas* de Plutarco.

²³ Schiller, *Sämtliche Werke*, vol. 1, p. 502

²⁴ *Ibid.*, p. 562

²⁵ Plutarco, *Vida de Bruto*, cap. LI

²⁶ *Ibid.*, cap. III

²⁷ Schiller, *Sämtliche Werke*, vol. 1, pp. 589 - 591

²⁸ A questão do parricídio é discutida por Plutarco na *Vida de Bruto*, cap. V

²⁹ Schiller, *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 265

³⁰ *Ibid.*, pp. 263 - 265

privaram da vida nenhum que fizesse este acto com tal grandeza e liberdade de espírito como o Imperador Otão. Este, embora em desvantagem como general, mas de modo algum numa situação desesperada, decide, em função daquilo que é melhor para o Reino [...], deixar o mundo. Celebra com os seus amigos uma ceia serena, e é encontrado depois, no dia seguinte, tendo espetado com a própria mão um punhal aguçado no coração. Este acto singular pareceu-me digno de imitar, e eu convenci-me de que quem não conseguir agir como Otão não poderá deixar o mundo de livre vontade.”³¹ Como se vê facilmente, Goethe mistura aqui as *Vidas de Otão* e *Catão de Útica*, pois Plutarco apenas fala de uma ceia na última.³² Esta referência de Goethe pode ser considerada como um indício de que, também neste caso, a intertextualidade nela presente ganha, em certa medida, as características de uma interdiscursividade, pois a pressuposição de um conhecimento geral das *Vidas* de Plutarco desnecessita de uma recorrência minuciosa à obra, abrindo assim a possibilidade da ocorrência de enganos face aos detalhes.

Se, no período do *Sturm und Drang*, Plutarco fornece os modelos dos génios heróicos então precisos, observa-se uma notável mudança da sua influência na passagem para o período clássico.

Schiller, enquanto Professor de História em Jena, utiliza excertos da obra de Plutarco para as suas preleções, e pretende até escrever um *Plutarco alemão*, como comunica na Carta de 26 de Novembro de 1790 a Körner.³³ Goethe descobre Plutarco novamente, e agora também o dos *Moralia*, quando da sua estadia nas termas de Karlsbad, em 1811, encontra a tradução alemã de Kaltwasser no seu quarto, deixada aí por outro visitante por ser demasiado pesada para a sua bagagem.³⁴ Um reflexo desta leitura faz sentir-se em muitas das suas *Maximen und Reflexionen* [*Máximas e Reflexões*] que em parte coincidem, por vezes literalmente, com a tradução de Kaltwasser.³⁵

Uma das reminiscências plutarqueanas mais conhecidas de Goethe reside, porém, na elaboração do motivo das Madres em *Faust II* [*Fausto II*]. O próprio Goethe refere Plutarco como intertexto, numa das suas conversas com Eckermann: “Não lhe posso revelar mais de que encontrei em Plutarco que na Antiguidade grega se falava das Mães como de

³¹ Goethe, *Sämtliche Werke*, vol. 8, p. 933

³² Plutarco, *Vida de Catão de Útica*, cap. LXVIII

³³ Cf. Hirzel 1912: p. 178

³⁴ Cf. Grumach 1949: p. 851

³⁵ *Ibid.*, pp. 853ss.

divindades. Isto é tudo quanto devo à tradição, o resto é minha própria invenção.”³⁶ Sabendo muito bem o quão fatal uma auto-interpretação poderá ser, Goethe deixa-a, pelo menos neste caso, aos seus leitores. No âmbito deste trabalho, esboçar-se-ão apenas alguns aspectos de uma possível interpretação. No texto de Plutarco trata-se do episódio de Níkias na *Vida de Marcelo*.³⁷ Aí, Níkias consegue escapar à perseguição dos cidadãos de Engyion ao fingir ser perseguido pelas chamadas ‘Madres’, as divindades então veneradas em Engyion, uma astúcia que se apoia no facto de que nenhum cidadão se atreve a intrometer na vingança das deusas da cidade. Em Goethe, para já, encontramos (i) o nome das deusas: as ‘Madres’, (ii) o motivo de elas provocarem pavor, (iii) o motivo da astúcia.

A segunda tentativa de Fausto de chamar a figura de Helena ao presente, passa-se no primeiro acto de *Faust II*, nomeadamente seguindo a exigência do Imperador. Isto aparentemente cria, até ao próprio Mefistófeles, um problema, no entanto, após uma breve hesitação, ele encontra uma solução:

Mefistófeles:	Constrangido Um arcano sublime ora revelo.- Campeiam na soidão altas deidades Do tempo e do espaço independentes; Com pavor as nomeio. São as <i>Madres</i> .
Fausto (<i>sobressaltado</i>):	As Madres ?!
Mefistófeles:	Estremeces?
Fausto:	Madres! Madres! Tem um som tão estranho. ³⁸

As Madres, que como na Antiguidade já devido ao seu nome são divindades invulgares, e que como em Plutarco provocam pavor, são, também em Goethe, ludibriadas. Com a ajuda de Mefistófeles acaba, afinal, por não ser tarefa muito difícil para Fausto, apesar do seu ‘horror vacui’, arrebatrar as *Urbilder* de Helena e Páris do mistério inacessível do Reino das Madres. A respectiva astúcia afigura-se-nos em Goethe como charlataneria, como arte fantasmagórica da utilização correcta do aparelho da *Lanterna mágica*, muito na moda nessa altura. A fantas-

³⁶ Goethe, *Sämtliche Werke*, vol. 7/2, p. 466 - 467

³⁷ Plutarco, *Vida de Marcelo*, cap. XX

³⁸ Goethe, *Sämtliche Werke*, vol. 7/1, p. 215 [vs. 6212 - 6217]; Trad. de Agostinho d’Ornellas, in: Goethe 1987: p. 274

magoria, posta em cena, mantém-se porém ambígua, pois ela fornece por um lado, apesar da ironia nela patente, a simbólica da síntese poética do por Goethe assim chamado *clássico e romântico*, quer dizer da síntese da poesia em geral, por outro lado a simbólica do poeta que seria simultaneamente poeta, mágico e sacerdote.³⁹ Não é por acaso que Fausto, na cena do rapto da Helena, está vestido com uma sotaina, sendo o trípode délfico o seu auxiliar mais importante - aspectos estes nos quais poderão ser vistos indícios da complexidade das relações inter e de certa forma metatextuais com Plutarco. A par disto, foram sublinhadas por outros investigadores⁴⁰ as semelhanças nítidas entre o ermo, o vazio, a ausência de tempo e espaço, a anestesia do Reino das Madres no qual as *Urbilder* deambulam mudas, e, por outro lado, o espaço interior do triângulo como campo de Verdade - descrito em *de defectu oraculorum*⁴¹ de Plutarco - de onde as formas, as imagens originais e o tempo fluem para os 183 mundos existentes, espaço ermo cuja entrada é interdita aos homens.

De Goethe, a quem Plutarco acompanhou até a morte, pois nos últimos meses da sua vida ocupou-se intensivamente com a sua leitura⁴², passaremos a Jean Paul.

Já devido à sua preferência pela terra natal, pela província, mas também pelo estilo ornamental, rico em imagens e parábolas, muitos investigadores sublinham as semelhanças entre Jean Paul e Plutarco.⁴³ Richard Wagner terá mesmo comparado Bayreuth e Queroneia com referência aos dois poetas.⁴⁴ Este paralelismo pode considerar-se bastante superficial se tivermos em conta a enorme heterogeneidade dos contextos históricos. Para além disso, a divagação torna-se em Jean Paul uma característica essencial do seu estilo e ganha sob a forma de uma integração excessiva de citações e alusões uma vida própria desmesurada, apoiando assim o pendor da escrita jeanpauliana para o escurril e grotesco, embora isso não desvalorize os alicerces da literatura de Jean Paul, uma profunda simpatia para com os seres humanos e um humor indomável.

A relação de Jean Paul para com Plutarco é marcada por duas ver-

³⁹ Cf. Goethe, *Sämtliche Werke*, vol. 7/2, pp. 475 - 484

⁴⁰ Cf. Goethe, *Sämtliche Werke*, vol. 7/2, p. 467; Grumach 1949: pp. 852 - 853

⁴¹ Plutarco, *de defectu oraculorum*, cap. XXII

⁴² Grumach 1949: pp. 860 - 861

⁴³ Cf. Ziegler 1951: col. 958; Hirzel 1912: pp. 45, 173

⁴⁴ Cf. Hirzel 1912: p. 173

tentes: (i) nutre uma especial admiração por Plutarco, (ii) na sua obra fluem numerosas alusões a este autor.

(i) Em muitos passos da sua escrita revela-se a admiração de Jean Paul por Plutarco, muito particularmente pelo valor didático do último. Plutarco seria o único autor grego que sem uma preparação prévia⁴⁵ poderia ser lido pelos jovens⁴⁶, podendo ser utilizado nas aulas de língua, e, ultrapassando todas as barreiras sociais, seria também leitura ideal para os jovens príncipes⁴⁷. Não é pois de admirar que Albano, o protagonista do *Titan [Titã]* (1800-1803) assim como Gustavo, na *Unsichtbare Loge [A Loja Invisível]* (1793)⁴⁸ usufruam de uma educação qualificada, marcada por uma leitura intensa e entusiástica de Plutarco. Salienta Jean Paul, no que concerne as *Vitae*, a vivacidade e clareza da representação, muito particularmente a descrição de acções e detalhes reais, que seriam moralmente mais valiosos do que “uns mil volumes de sermões cheios de eloquência de pulito”.⁴⁹ A isto junta-se o facto de Jean Paul ter expresso frequentemente ser desejável a existência de um Plutarco moderno.⁵⁰

(ii) Reflectindo a admiração nutrida por Plutarco, encontram-se numerosas alusões à sua obra, as quais nem sempre foram suficientemente analisadas pela crítica literária, pois por vezes verifica-se que em vez de Plutarco são referidas outras fontes, estas já secundárias remetendo para Plutarco, como é o exemplo da passagem em que o Imperador Alexandre toma o medicamento receitado pelo seu médico apesar de que este, segundo as afirmações de difamadores, conteria veneno; como fonte principal é indicado, numa edição recente e conceituada, J. J. Rousseau.⁵¹

As alusões jeanpaulianas a Plutarco têm, na maioria das vezes, um carácter efémero, misturando-se com outros detalhes, em parte completamente alheados do contexto, revelando assim um prazer excessivo de jogos de associações. Como exemplo veja-se a frase retirada do *Titan*: “Wehmeier observava atónito a cauda prendensilis (a trança postiça), e devido ao desvio da sua atenção motivado por este defeito menor, Albano beneficiou da situação tanto como Alcibíades aquando do corte

.....
⁴⁵ Jean Paul, *Sämtliche Werke*, Abt. I, vol. 5, p. 864

⁴⁶ *Ibid.*, p. 863

⁴⁷ *Ibid.*, p. 748

⁴⁸ Jean Paul, *Sämtliche Werke*, Abt. I, vol. 1, p. 55; Jean Paul, *Sämtliche Werke*, Abt. I, vol. 3, p. 102

⁴⁹ Jean Paul, *Sämtliche Werke*, Abt. I, vol. 5, p. 541

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 682, 784, 914

⁵¹ *Ibid.*, pp. 1262, 1273

da cauda do seu - Robespierre.”⁵² Em primeiro lugar, verifica-se que a comparação ultrapassa os parâmetros de uma coerência intertextual, pois enquanto Plutarco, na cena em que Alcibíades amputa a cauda ao seu cão, problematiza o desejo de se evidenciar, o modesto e recatado Albano fica aliviado quando as atenções se desviam dele.⁵³ Ainda por cima, a comparação não é levada totalmente a cabo, já que Jean Paul continua as suas associações improvisando livremente, passando do corte da trança ao corte da cauda, e daí a um corte de cauda bem diferente, à execução dos seguidores de Robespierre, popularmente chamados *queue de Robespierre*. Bastará este exemplo-modelo para dar uma ideia tanto do estilo de Jean Paul como também do tipo de alusões jean-paulianas a Plutarco.

4. Para finalizar, debruçar-nos-emos de forma sucinta sobre um exemplo da recepção, se bem que secundária, de Plutarco na literatura alemã do pós-guerra. Trata-se da adaptação brechtiana de *The Tragedy of Coriolanus* de Shakespeare que data dos inícios dos anos cinquenta, para a qual Brecht recorre também a Plutarco. Brecht, trabalhando nos últimos anos da sua vida em Berlim-Leste com o *Berliner Ensemble*, modifica o *Coriolanus* de Shakespeare no sentido do seu conceito de teatro assim como da função deste. O *Coriolan* de Brecht torna-se um caso exemplar do teatro épico-dialéctico, cujo intuito visa uma mudança social num sentido marxista. Neste sentido, as modificações face ao texto de partida de Shakespeare⁵⁴ fazem-se sentir numa nova concepção dos papéis dos plebeus e tribunos assim como de Coriolano. Os plebeus deixam de ser massa amorfa, cobardes e fracos sem carácter para se transformarem em cidadãos conscientes de si mesmo e da sua classe, Coriolano passa de herói insubstituível a especialista de guerra substituível⁵⁵, é-lhe roubada a sua grandeza trágica. O papel de Plutarco, se bem que não muito relevante, não pode ser subestimado, pois Brecht vê em algumas passagens da *Vida de Gaio Márcio*, particularmente nos capítulos 4 e 5, indícios de uma caracterização mais objectiva do povo, os quais serão utilizados na elaboração do papel de uma plebe cons-

⁵² Jean Paul, *Sämtliche Werke*, Abt. I, vol. 3, p. 86

⁵³ Deve porém salientar-se a existência de uma certa coerência dos dois textos, pois Alcibíades finge pretender que as atenções se desviem dele, o que explica o paralelismo intertextual.

⁵⁴ Brecht utiliza como fonte principal a tradução de Dorothea Tieck (Shakespeare, *Sämtliche Werke*, pp. 589 - 616), fazendo muitas vezes uma transcrição directa desta.

⁵⁵ Brecht designa com este termo (*substituibilidade / Ersetzbarkeit*) a sua principal intenção no que concerne a alteração da função de Coriolano. Veja-se Brecht, *Werke*, vol. 24, p. 402 e vol. 23, p. 401

ciente e no realce do facto da sua exploração.⁵⁶ Brecht considera também a referência lapidar de Plutarco de que os romanos após a morte de Coriolano ganharam a guerra seguinte contra os volscos e équos⁵⁷, como sendo um aspecto diegético apropriado para ser utilizado no sentido dos seus paradigmas, da substituíbilidade de Coriolano e do reforço do poder popular. As alterações de conteúdo decisivas, já esboçadas na primeira cena do primeiro acto⁵⁸ dizem respeito ao final da peça.

Em vez de se ver confrontado com uma multidão de romanos cobardes e desesperados que estão à mercê do 'Deus da Guerra' Coriolano, enfrenta este cidadãos aptos para se defender, cuja situação miserável os leva até a uma crescente auto-confiança. Em conforme, a súplica de Volúmnia torna-se quase uma questão privada, apenas tolerada pelos cidadãos, revelando esta súplica antes a insolubilidade da situação de Coriolano do que a de Roma. No final da peça, após a morte de Coriolano, nem se homenageia Coriolano nem o senado permite a utilização do luto.⁵⁹ Uma vez que o último aspecto não está presente em Shakespeare, este remete, ainda que numa inversão de conteúdo⁶⁰, mais uma vez para Plutarco como fonte.

Cerca de uma década mais tarde, em 1964, Grass, no seu discurso aquando das comemorações do IV centenário do aniversário de Shakespeare⁶¹ critica a adaptação de Brecht, considerando que ela não está à altura da tragédia de Shakespeare, tendo Brecht impregnado à peça a tendência de uma idealização ideológica do povo o que é demonstrado numa comparação minuciosa dos dois textos. No entanto, o ponto primordial da crítica de Grass tem um carácter denunciador, pois Grass estabelece uma relação directa entre a estética revolucionária de Brecht - segundo Grass apenas aparente - e a sua posição extremamente reservada face à revolta dos trabalhadores da ex-RDA contra as normas desmesuradas de produção, exigidas pelo regime socialista dictatorial. No dia 17 de Junho de 1953, a revolta é reprimida pelos tanques soviéti-

.....
⁵⁶ Brecht, *Werke*, vol. 23, pp. 391s. e 398s.

⁵⁷ Plutarco, *Vida de Gaio Márcio*, cap. XXXIX

⁵⁸ Aliás, publicaram-se as trocas de impressões entre o grupo de actores e Brecht acerca desta primeira cena sob o título *Die Dialektik auf dem Theater [A dialéctica no teatro]* (Brecht, *Werke*, vol. 23, pp. 386 - 402) que permite uma visão interessante no que concerne as alterações da respectiva cena.

⁵⁹ Brecht, *Werke*, vol. 9, p. 81

⁶⁰ Plutarco, *Vida de Gaio Márcio*, cap. XXXIX

⁶¹ Grass, "Vor- und Nachgeschichte der Tragödie des Coriolanus von Livius und Plutarch über Shakespeare bis zu Brecht und mir", in: Grass, *Werkausgabe*, vol. 9, pp. 49 - 75

cos. Tomando como ponto de partida da sua crítica a quase simultaneidade dos acontecimentos da revolta e dos ensaios do Coriolano, Grass suspeita haver uma disparidade gritante entre o carácter e a poesia de Brecht, o qual falhou no preciso momento em que seria apropriado associar a estética à acção.

Dois anos mais tarde, em 1966, este conflito será posto em cena, na peça *Die Plebejer proben den Aufstand* [*Os plebeus ensaiam a revolta*]⁶², em que Brecht acaba por ser difamado através da figura do Chefe (de teatro). Ensaia-se o Coriolano, enquanto à porta do teatro ferve a revolta; o chefe não se deixa envolver, mantendo-se numa posição de reserva estética, chegando mesmo a ridicularizar os revoltosos e fazendo-os sentir a sua posição superior e distante de esteta.

Até que ponto as invectivas do então ainda jovem escritor Grass serão ou não justas, teria que ser considerado numa análise mais detalhada do que aqui nos é possível.⁶³ Mesmo assim, fica-nos a certeza agradável de que Plutarco na literatura moderna, passados quase dois milénios, tem ainda uma presença muito viva.

.....
⁶² Grass, *Werkausgabe*, vol. 8, pp. 397 - 478

⁶³ Veja-se acerca desta temática Knopf 1996: pp. 313 - 31

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de (1990), *Teoria da Literatura*, vol. 1, Coimbra, Almedina

ALVES, Manuel dos Santos (1995), "O intertexto de Plutarco no discurso literário do século XIX", in: *Humanitas* 47, pp. 953 - 985

ALVES, Manuel dos Santos (1996), "Teixeira de Pascoais e a visão dialéctica do ser: contexto e matriz cultural", in: *Diacrítica* 11, pp. 581 - 602

BRECHT, Bertolt (1987ss.), *Werke*. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Hrsg. v. Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei u. Klaus-Detlef Müller. 30 Bd. Frankfurt a. M./Berlin und Weimar, Suhrkamp/Aufbau

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN LITERATUR VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUR GEGENWART. Begr. v. Helmut de Boor u. Richard Newald. Bd. IV: Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock (1994), Teil I: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance. 1370 - 1520. Von Hans Rupprich. Neubearb. v. Hedwig Heger. München, Beck

GÖRGEMANN, Herwig (1970), *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*. Heidelberg, Winter

GOETHE, Johann Wolfgang (1987), *Fausto*. Tradução de Agostinho d'Ornellas. Prefácio de Paulo Quintela. Lisboa, Relógios d'Água

GOETHE, Johann Wolfgang (1987ss.), *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. 40 Bde. Hrsg. v. Hendrik Birus u.a., Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag

GRASS, Günter (1987), *Werkausgabe in 10 Bänden*. Hrsg. v. Volker Neuhaus. Darmstadt u. Neuwied, Luchterhand

GRUMACH, Ernst (1949), *Goethe und die Antike. Eine Sammlung*. Bd. II, Berlin, de Gruyter, pp. 848 - 861

HANDBUCH DER DEUTSCHEN BILDUNGSGESCHICHTE (1996), Bd. I: 15. bis 17. Jahrhundert: Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe. Hrsg. von Notker Hammerstein. Unter Mitwirk. v. August Buck. München, Beck

HIRZEL, Rudolf (1912), *Plutarch*, Leipzig, Verlagsbuchhandlung (= Das Erbe der Alten, IV)

JEAN PAUL (= Johann Paul Friedrich Richter) (1996), *Sämtliche Werke*, 10 Bd. in zwei Abteilungen. Hrsg. v. Norbert Müller. Frankfurt a. M., Zweitausendeins

KNOPF, Jan (1996), *Brecht-Handbuch: eine Ästhetik der Widersprüche. Theater*. Stuttgart, Metzler

PLUTARCO (1986ss.), *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. 7 vols. Madrid, Gredos

PLUTARQUE (1966ss.), *Vies*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, 15 tomes, Paris, Les Belles Letres

SACHS, Hans (1970), *Fastnachtsspiele*. Ausgew. und herausg. v. Theo Schumacher. Tübingen, Niemeyer

SCHILLER, Friedrich (1980ss.), *Sämtliche Werke*. 5 Bd. Auf Grund der Originaldrucke hrsg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. München, Hanser

SCHILLERS PERSÖNLICHKEIT. *Urtheile der Zeitgenossen und Documente* (1904), Tl 1. Ges. v. Max Hecker. Weimar, Gesellschaft der Bibliophilen

SHAKESPEARE, William (s.d.), *Sämtliche Werke*. Ins Deutsche übertragen von August Wilhelm Schlegel, Dorothea und Ludwig Tieck, Wolf Graf Baudissin, Ferdinand Freiligrath, Friedrich Bodenstedt, Gottlob Regis und Karl Simrock. Wiesbaden, Löwit

ZIEGLER, Konrat (1951), "Plutarchus", in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Bd. XXI,1, col. 636 - 962

SESSÃO DE ENCERRAMENTO

(Página deixada propositadamente em branco)

Aurelio Pérez Jiménez

Universidad de Málaga

PLUTARCO Y LA LITERATURA ESPAÑOLA DEL XVII.
IMPORTANCIA ACTUAL DE
LOS ESTUDIOS SOBRE PLUTARCO.

Me permito comenzar mi intervención en este Congreso con la siguiente pregunta: ¿Está justificada la proyección internacional que en los últimos quince años ha experimentado la figura y la obra de Plutarco? La respuesta nos la da en parte, aunque no sea la única razón, el título mismo con que se ha convocado esta reunión científica: "Plutarco educador da Europa". Y por lo que a mis palabras se refiere, trataré de mostrar cómo, en concreto para España, conocer la obra del Queronense ayuda a entender mejor la mentalidad de muchos prestigiosos humanistas que insuflaron a su modo y con las limitaciones propias de la mentalidad del Renacimiento y del Barroco español un soplo de libertad entre tanta intransigencia como rodeó a los Austrias. Estimulaba a muchos de ellos, por supuesto los más críticos y de mayor personalidad, esa figura extraordinaria, faro de Europa en tiempos de niebla inquisitoria, que fue Erasmo. Y Erasmo, no lo olvidemos, además de uno de los grandes traductores al latín de Plutarco, era un recreador de la obra de éste. De modo que, a veces, no sabemos si es el holandés o el griego quien habla a través de sus obras doctrinales y de sus colecciones de apotegmas.

Pues bien, los humanistas españoles no permanecieron del todo ajenos a la corriente de pensamiento impulsada por el Plutarco de

Rotterdam y el Erasmo de Queronea. No voy a pasar revista aquí a los traductores españoles que hicieron asequibles a un público menos cultivado las *Vidas Paralelas* y muchos de los *Moralia*; ni tampoco pasaré revista a todos los autores que con la erudita mención del sacerdote délfico trataron de imprimir a sus obras la autoridad que las convirtiera en inmortales.

Lo primero, después de D. Marcelino Menéndez y Pelayo¹, lo han hecho con sobrada competencia en esta segunda mitad de siglo varios estudiosos españoles y europeos de prestigio. Entre ellos tengo que mencionar ahora los nombres de J. Muñoz Sendino², A. Luttrell³, Lasso de la Vega⁴, L. Clare y F. Jouan⁵, Th. S. Beardsley⁶, Antonio Bravo⁷, A. Gallego Barnés⁸, P. Puente Santidrián⁹, J. García López¹⁰, G. Morocho Gayo¹¹, J. A. López Férez¹²; y yo mismo he abordado la cuestión en varias ocasiones¹³; pero, en especial es justo recoger aquí los nombres de Jorge Bergua Cavero¹⁴ y de Alicia Morales Ortiz¹⁵ cuyas tesis doctorales

¹ *Biblioteca de Traductores Españoles*, I-IV, Madrid, 1953.

² "Páez de Castro, traductor de Plutarco", *EECC*, 1 (1951) 146-157.

³ "Greek histories translated and compiled for Juan Fernández de Heredia", *Speculum*, 35 (1960) 401-407.

⁴ "Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco", *EECC*, 35 (1962) 451-514.

⁵ "La plus ancienne traduction Occidentale des Vies de Plutarque", *Actes VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1969, pp. 567-569.

⁶ "An Unexamined translation of Plutarch: Libro contra la cobdicia de las riquezas (Valladolid, 1538)", *Hispanic Review*, 41 (1973) 170-214.

⁷ "Sobre las traducciones de Plutarco y de Quinto Curcio Rufo hechas por Pier Candido Decembrio y su fortuna en España", *CFC*, 12 (1977) 143-185.

⁸ "Juan Lorenzo Palmireno, traductor de Plutarco", *Boletín del Centro de Estudios Bajoaragoneses*, 4-5 (1983) 57-66.

⁹ "Fernández de Villegas, humanista ascético, traductor de Plutarco", *Burguense*, 11 (1970), pp. 409-414.

¹⁰ "Diego Gracián de Alderete, traductor de los *Moralia* de Plutarco", en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo*, Murcia, 1990, pp. 155-184.

¹¹ "Diego Gracián y sus versiones de los clásicos griegos", *Fidus Interpres*, II, León, 1987, pp. 353-363.

¹² "La traducción castellana de las *Vidas* realizada por Alfonso de Palencia", en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 359-369.

¹³ *Plutarco. Vidas Paralelas*, I, Madrid, 1985, pp. 115-118; "La versión renacentista de la *Vida de Cimón y Lúculo* de Plutarco o la traducción como pretexto", *Fidus Interpres*, I, León, 1987, pp. 140-147; "Plutarco y el humanismo español del Renacimiento", en A. Pérez Jiménez & G. Del Cerro Calderón, *Estudios sobre Plutarco: Obra y tradición*, Málaga, 1990, pp. 234-238.

¹⁴ "El príncipe de Viana, traductor de un tratado atribuido a Plutarco", en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 397-401 y *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, 1995, que trata el problema de las traducciones sobre todo en pp. 136-195.

¹⁵ "La traducción de *Moralia* de Diego Gracián", en J.A. Fernández Delgado & Fca. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, Madrid, 1996; "La adaptación de Plutarco en el Humanismo español por medio de las traducciones: algunos ejemplos de

cierran sin duda algunos problemas sobre la traducción de Plutarco en el XVI español y abren nuevas perspectivas de estudio.

En cuanto a la presencia de nuestro autor en el Humanismo hispano, son muchos los trabajos que se vienen haciendo al abrigo de los *Simposios* de la Sociedad Española de Plutarquistas a cuyas *Actas* remito. Una panorámica general, que da idea de la importancia de que gozó nuestro autor en aquella época, puede leerse en mi trabajo "Plutarco y el Humanismo Español del Renacimiento" y en el de Jorge Bergua, que trata, para el XVII, las tres figuras más importantes, Quevedo, Baltasar Gracián y Saavedra Fajardo. Pero, a propósito del XVI, no me resisto a decir algo, -considerando el uso vario que hicieron de la obra plutarquea- sobre figuras como fray Antonio de Guevara, Pedro Mexía, Castillo de Bovadilla y, ésta vinculada a la corte portuguesa de D. Juan III, doña Luisa Sigea.

La última no sólo lee y tiene en gran aprecio a nuestro autor, actitud general en casi todo el humanismo europeo, sino que supera la simple mención o referencia erudita. Mujer de profunda cultura clásica y de rara formación filológica para su época, concedora de las lenguas latina, hebrea y griega, incluye en sus escritos muchos pasajes de Plutarco, como oportunamente ha señalado la editora moderna de su diálogo *De vita aulica et privata*, Odette Sauvage¹⁶. Sobre el particular nos hemos ocupado en el VII Convegno italiano (1997)¹⁷, detectando en este diálogo 31 pasajes citados literalmente de los *Moralia* y 3 de las *Vidas de Licurgo, Emílio y Numa*. Lo que es significativo, si tenemos en cuenta que sólo superan en número a Plutarco los pasajes citados del gran preferido por los humanistas españoles del XVI y XVII, Séneca (41 pasajes), mientras que de Cicerón se incluyen 25 y de Platón 13. Lo de menos es que -como demostramos en el trabajo referido- las traducciones latinas de nuestro autor, precedidas casi siempre del texto griego, no sean, como se creía, originales de la Sigea, sino copiadas de las edi-

.....
Moralia", en J. M^a Maestre Maestre, J. Pascual Barea & L. Charlo Barea (eds.), *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al Profesor Luis Gil*, I, Cádiz, 1997, pp. 97-104.; "Una traducción manuscrita de Plutarco: Gaspar Hernández y el *De capienda ex inimicis utilitate*", en C. Schrader, V. Ramón & J. Vela (eds.), *Plutarco y la Historia*, Zaragoza, 1997, pp. 305-313; "Pedro Juan Núñez, traductor de Plutarco", en A. Alvar & alü (eds.), *Humanismo y tradición clásica*, Madrid, 1999, pp. 253-257. *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el Siglo XVI*, Murcia, 2000.

¹⁶ *Loyisa Sigea Toletana Duarum Virginum Colloquium De vita aulica et privata*, ed., trad., Burdeos, 1970.

¹⁷ "Luisa Sigea y Plutarco", en I. Gallo (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall' Antichità al Rinascimento*, Nápoles, 1998, pp. 377-388.

ciones en uso de la época. Lo importante para nosotros es que la *Musa Toledana* -como se la ha llamado- estructura la forma y el fondo de algunos capítulos de este *Diálogo* inspirada por los tratados morales de Plutarco, y, en concreto, por el *De capienda ex inimicis utilitate* y por el *De adulate et amico*, de los que nos regala con las elegantes traducciones de Erasmo de Rotterdam.

El rigor filológico de doña Luisa, que lo hay y mucho, tiene su contrapartida literaria en el uso que el obispo de Mondoñedo, fray Antonio de Guevara, autor entre otras obras de *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, *Relox de Príncipes* y unas *Epístolas familiares*, hizo de Plutarco. Falto de conocimientos de griego y ávido de convertir a Plutarco en la autoridad inmortalizadora de sus obras, inventa textos morales y atribuye al biógrafo ejemplos históricos que su crítico P. de Rúa evidenció como falacias. Del plutarquismo de Guevara, aspirante a ser para Carlos V lo que Plutarco para Trajano, habló ya en varios trabajos, con más autoridad que yo, mi maestro y amigo Carlos García Gual¹⁸; me limito, por tanto, a dejar constancia de lo que implica tanto desafuero: la evidencia del prestigio de un autor, Plutarco, cuyo nombre aporta la solidez filosófica de Platón y Aristóteles, la moralidad de un Séneca y la ejemplaridad histórica y erudita servida por Diodoro o Valerio Máximo.

Vemos todo ello en esa especie de Enciclopedia erudita que es la *Silva de varia lección*, donde Pedro Mexía trata de lo divino y de lo humano. También aquí está presente -¡y cómo!- el escritor de Queronea. Baste comparar las veces que cita por nombre a Plutarco con las de otros autores antiguos para entender la popularidad de nuestro autor a mediados del XVI. Mencionemos sólo algunos clásicos más conocidos: Plutarco -sin tener en cuenta pasajes donde no se menciona su nombre, pero que tratan de personajes ilustres tratados en las *Vidas* y pueden venir de ellas- sólo se ve superado por Plinio el Viejo y, en poco, por Aristóteles; lo que se explica por la abundancia de cuestiones naturales tratadas en la obra. Se igualan con él, en cambio, autores tan significativos como Cicerón y Flavio Josefo. Y son legión los que quedan por debajo. Entre ellos se cuentan nada menos que Platón, Séneca, Valerio Máximo, Suetonio, Tácito, Tito Livio, Aulo Gelio, Macrobio, Quintiliano, los poetas latinos Horacio, Juvenal, Ovidio y Virgilio, y

.....

¹⁸ "El Plutarco de Fray Antonio de Guevara", en I. Gallo (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall' Antichità al Rinascimento*, Nápoles, 1998, pp. 367-375, esp. p. 372.

otros escritores griegos importantes como Diodoro Sículo, Diógenes Laercio, Estrabón, Filón de Alejandría, Homero o Tolomeo. Incluso autores cristianos de mención obligada como Eusebio, Orosio, Lactancio, san Jerónimo y los enciclopedistas Boecio y san Isidoro, ocupan un lugar inferior al de Queronea. Y queda a su altura incluso el mismo san Agustín.

Así pues, las *Vidas* y los *Moralia* son en gran medida la fuente de saber para esta obra. Algunos de sus capítulos hasta tienen como tema al educador de Queronea. Es el caso del cap. 6 de la parte I, *En el qual se pone el traslado de una notable carta que Plutarco, maestro de Trajano, emperador, embió al mismo Trajano, y muchas comparaciones y sentencias, muy de notar, del mismo Plutarco*. Como indica el enunciado, aunque aquí se trata de la tradición medieval de la *Institutio Traiani* pseudoplutarquea, que con tanto rigor ha estudiado Jorge Bergua¹⁹, el sevillano va más allá y nos contagia su entusiasta valoración cuando dice:

“Bolviendo a su maestro Plutarcho, son sus obras de tanta doctrina y exemplos, que quien las leyere con diligencia sacará del las grandes reglas y avisos para bivar virtuosamente. Tuvo grande gracia en dar comparaciones y símiles de unas cosas a otras; y, para muestra desto, diré las que, al presente, se me acordaren. El que se desmaya y dexa de usar virtud por un desastre que le acontece, dize él que es como los niños; que, porque les quitan de la mano un juguete, echan lo que les queda, aunque sea lo que han de comer, y se van enojados. Como el que está enamorado, la manzila o lunar en el rostro de aquélla a quien ama le agrada y parece bien, assí, el que ama la virtud, aunque vea a los virtuosos maltratados, no le ha de desagradar el camino de la virtud”.

El uso que Mexía hizo de nuestro autor no se agota en los ejemplos que siguen a este texto. Por mencionar sólo un par de lugares, cuando habla del vino en el cap. 16 de la parte III, recuerda -con el *Camilo* de Plutarco- que fue “Arus, etrusco” quien “llevó a Francia las viñas y vino”; en el cap. 16 de la parte II, *De las diversas maneras y cerimonias que los gentiles, assi romanos como otras gentes, guardavan en sus desporios y casamientos*, son varios los ejemplos que se toman -como era de esperar- de las *Quaestiones Romanae* de Plutarco; por último, el

.....
¹⁹ o.c. pp. 35-94.

cap. 10 de la parte IV *En que se pone, en suma, la hystoria de los siete sabios de Grecia y muchos de los dichos y sentencias notables que dixeron, que son de grande moralidad y doctrina*, aunque se basa en general en Diógenes Laercio, toma de Plutarco al menos casi todo lo que concierne a Solón. La historia de este personaje está sacada, en efecto -con mención expresa de ello-, de la *Vida* plutarquea. Baste decir que las noticias que se nos dan sobre el sabio ateniense comienzan con estas palabras: “Déste, Plutarco escribe su vida;” y terminan con estas otras: “Y ansi dixo otras cosas muy de notar y las mandó poner en sus leyes; de las quales Plutarco, en su vida, refiere muchas.” Podríamos aventurar, sin mucho temor a equivocarnos, que la idea misma de la obra -en la que se tratan cuestiones morales, etnológicas, físicas, históricas, lingüísticas, filosóficas, religiosas, astronómicas, astrológicas, etc.- está inspirada por la variedad de los temas contenidos en los *Moralia* y en las *Vidas*, que directa o indirectamente (a través de Erasmo en algunos casos) presiden el pensamiento de Mexía, tanto en la elección de los temas, como en su desarrollo y explicaciones.

Termina el siglo con la obra de un humanista menos conocido, el licenciado Jerónimo Castillo de Bovadilla²⁰; castellano de Medina del Campo, letrado de las Cortes, Corregidor de Soria, de Guadalajara y, en 1599, de Vizcaya, plasmó toda su experiencia y la técnica aprendida de la vida profesional en una obra que vio la luz a finales del XVII (se terminó en 1595 y fue impresa en Madrid en 1597); de su popularidad entre los juristas del XVII y del XVIII dan cuenta sus reimpressiones en 1608 (Medina del Campo), 1616 y 1624 (Barcelona), 1649 (Madrid), 1704 y 1750 (Amberes) y 1759 y 1775 (Madrid). Se trata de la *Política para corregidores y señores de vasallos*, de la que disponemos ahora de una edición facsímil de la de 1704 publicada en 1978 por el Instituto de Estudios de Administración Local de Madrid. El manual, aparentemente ajeno a los intereses de un filólogo clásico, sobre todo de un plutarquista, está lleno, sin embargo, de gratas sorpresas, al menos en su primera parte. Entre numerosísimas citas de autores clásicos y cristianos que enriquecen el cuerpo principal o las notas de los márgenes, encontramos no pocas referencias a las *Vidas* (Licurgo, Pericles, Coriolano, Catón el Menor, Teseo, Solón, Fabio, Sertorio, los Gracos, Rómulo, Agis, Demóstenes, Foción, Nerón, Craso, Pirro, Numa, Catón el Mayor, Demetrio, Alcibíades, Marcelo, los Gracos, etc.) y a los *Moralia* (*de*

.....
²⁰ Véase Nicolás Antonio, *BHN*, I, pp. 437-8.

Exilio, Quaestiones, Apophthegmata, Apophthegmata Laconica, Praecepta Politica, An seni, de Iside, adv. Colotem o, De usu carniū, De capiēda ex inimicis utilitate, De curiositate, De cohibēda ira y, de nuevo, la *Institutio Traiani*), que sirven como ejemplo de conducta política y moral para el gobernante. Por sólo ejemplificar con un par de citas, recordemos ésta del libro I, cap. XV 10, al que nuestro autor pone, con cita completa en nota, el colofón:

“Otras cosas a propósito de guardar los usos y costumbres, diremos en otro capítulo. Sólo remato este artículo con lo que dize Plutarco, (*In Polit.: Decet utrum civilem & Remp. tractare incipientem, tamdiu civium moribus consentane vivere, & se ad eorum naturam accommodare, ac scire, conjecturaque sectari ea & assequi, quibus populus soleat delectari, & quibus adduci facile.*), que el Gobernador de la republica se acomode con las costumbres della, y de los ciudadanos, y con aquello que más suele agradar al pueblo.

O esta otra, del libro. II10.38, donde nos habla de la academia fundada por Sertorio en Huesca:

“Y para que los letrados no sean tenidos por menos aptos e idóneos que los milites para los gobiernos de lugares de costa y belicosos, haze lo que se lee y refieren Plutarco y el maestro Medina, que Quinto Sertorio, muy célebre ciudadano y Capitán Romano, fundó en Huesca de Aragón estudio y universidad, donde puso los más principales mancebos que halló en España, sustentándolos, a modo de Colegiales, para que estudiassen las ciencias, y maestros sabios que les enseñassen a su costa, diziendo a sus padres, que los quería hazer estudiar, para que pudiesen gobernar las provincias y pueblos de España: presupuesto, como arriba diximos, que por el clima son los desta nación más feroces, y que como a tales embiavan los Romanos para los gobiernos pacíficos y militares, moços traviessos e incorregibles, para que la dureza y furia dellos los domassen y con todo esto le pareció al famoso Sertorio ser a propósito los Gobernadores letrados para España”.

La educación del administrador y del gobernante, afrontada con los ejemplos históricos de Plutarco y otras fuentes en la *Política* de Castillo de Bovadilla, nos lleva directamente en el siglo XVII al tema estrella de nuestros humanistas del Barroco: la instrucción del buen

príncipe cristiano. El *Marco Bruto* de D. Francisco de Quevedo, con las profundas reflexiones vertidas en las paráfrasis que acompañan a modo de comentario la traducción, los tratados dedicados al tema por Baltasar Gracián y la *Idea de un príncipe político christiano, representada en cien empresas*, publicada por Diego de Saavedra Fajardo en Múnich en 1640, como la *Silva* de Mexía, encuentran un filón para sus temas en la obra de Plutarco. La vitalidad del género de la emblemática, iniciado un siglo antes por Alcíato y practicado a comienzos de éste por D. Sebastián de Covarrubias Orozco²¹, así como el interés del tema educativo, se reflejan en la traducción al latín, al italiano, al alemán, al holandés, al francés y al inglés durante mismo siglo XVII de la obra de Saavedra. Del plutarquismo de estos tres autores ha dado justa cuenta Jorge Bergua en su libro²², por lo que me limitaré a unas breves indicaciones. Algunos pasajes en los que Quevedo hace gala del fino humor de su sátira, revelan al menos el prestigio de nuestro autor como signo de cultura en la sociedad de la época. Así, en la crítica a Juan Pérez de Montalbán, autor que, según él, introduce en sus libros numerosas citas de autores sin venir a cuento, y a menudo mal dispuestas, pone en boca del protagonista de la *Perindola*. Al doctor Juan Pérez de Montalbán, don Blas, ejemplos de algunos autores que llenan sus márgenes, “que parecen propiamente márgenes de laguna, donde se junta la ortiga y el romero y la junca y la adelfa”; y entre esos autores se menciona precisamente a Plutarco con Séneca, santo Tomás y Avicena. Pero más claro indicio de lo que decimos son estas palabras de Lampión en *La culta latiniparla*:

“Es conveniente que las que siguen esta doctrina y chirrian confusiones, lo que antes, cuando eras lega, fue: «Cierta persona dijo esto, González dijo estotro, bien dijo don Juan,» hoy sea *Platón enseña, dogma es del Estagirita, así lo razona Homero*. En las visitas al levantarse *echará menos un Plutarco*, que se le cayó de la manga.”

Al margen de estas referencias, que, pese al contexto satírico, evidencian el respeto de Quevedo por el de Queronea, expresiones como

.....

²¹ Autor de unos *Emblemas morales*, Madrid, 1610, en los que igualmente se tiene en cuenta para los comentarios a Plutarco. Por ejemplo, en la Centuria I, emblema 28, se toma una cita del *Foción*, en el 93, del *Craso* y el 94 está inspirado en la escena de Cresos en la pira, cuya leyenda se comenta a partir de Plutarco y Heródoto. También en la Centuria II, emblema 59, se cita el *De sollertia animalium*.

²² o.c., pp. 29-34.

“el gran Plutarco” (en *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*) o “tan esclarecido varón como Plutarco” (en *Defensa de Epicuro*) hablan expresamente de la consideración que aquél le tenía a éste. Que sin duda lo leía en griego y latín lo demuestran, aparte de su traducción-comentario del *Bruto*, alguna que otra nota crítica de otros autores en que el madrileño apoya sus lecturas en el texto de Plutarco. Bergua señala, a propósito, su discusión del término *κατάσπεισις* en la *España defendida*, apoyándose en un pasaje del *Sertorio*. Podemos añadir, de la *Paraphrasi y traducción de Anacreonte*, su nota a propósito de la lectura *ὀδόντων* en este autor:

“De esta misma voz usa Plutarco, donde dice: Πότερον ἐνδοξάτω τοῖς ὀδοντας. También la llaman concavidad los latinos ὀδόντος. Parece que se dice por στόματος, porque es temerosísimo el león por los dientes. De aquí Alcibíades importunándole uno δάκνεις ὦ Αλκιβιάδη καθάπερ αἱ γυναῖκες, οὐκ ἔγωγε, εἶπεν, ἀλλ’ ὡς οἱ λέοντες.”

Por último, de Saavedra Fajardo, digamos que tiene en cuenta con su prestigio como maestro de Trajano (*empresa 2*) y aprovecha sobre todo las *Vidas* para la discusión filosófica de sus *Empresas* (entre ellas se recogen alusiones o se dan citas del *Aristides*, *Temístocles*, *Timoleón*, *Alejandro*, *Lisandro*, *Licurgo*) con significativas lecturas del *Solón*, cuando cuenta la historia de los Siete Sabios y el trípode (*empresa 29*, repetida en la *República Literaria*), y del *Numa*, para explicar la institución de los feciales (*empresa 44*). Pero es, especialmente, la imagen como educador de Plutarco lo que queda en la retina del autor de la *República Literaria* (1665), donde comparte con otros historiadores (ronda sin duda el viejo adagio ciceroniano de la *historia magistra vitae*) la educación del pueblo:

“Gobernaban esta ciudad diversos senadores autorizados por su ancianidad y experiencia, entre los culaes estaba dividido el cuidado público. Plutarco, Tito Livio, Dion y Apiano gobernaban las cosas del pueblo; Julio César, Veleyo, Amiano y Polibio las militares; Tácito las políticas; censores eran Diodoro, Mela y Estrabón.”

Dejando ya estos autores sobre los que habló antes, como dije,

Bergua en su libro, me gustaría detenerme un momento en dos autores del mismo siglo: Francisco Cascales y Juan de Solórzano Pereira. Comparten ambos su vinculación a Saavedra Fajardo y, con todo el Humanismo europeo, la curiosidad abierta hacia cualquier tema y la erudición profunda, fruto de una lectura atenta de los clásicos y no superficial ni imaginativa como era la de Guevara. En efecto, la variedad temática que veíamos en la *Silva* de Pedro de Mexía a propósito del XVI, tiene su paralelo en las *Cartas Filológicas* del licenciado Francisco Cascales²³, murciano igual que Saavedra, quien incluso tuvo que ver con la publicación de otra obra suya, las *Tablas Poéticas*. Pues bien, en estas 30 cartas, divididas en tres *Décadas*, el erudito trata cuestiones distintas, sobre crítica literaria, costumbres y usos de la Antigüedad, arqueología, curiosidades modernas, pruebas de ingenio, etc. e incluye otras político-morales e históricas y genealógicas. Por lo que a nuestro tema se refiere, Plutarco, del que -como leeremos- Cascales tiene un alto concepto, saca a menudo de dudas al autor con la sabiduría que encierran sus obras; así, por ejemplo, en la *Epístola* VI de la *Década* I, hablando de las virtudes del número tres, dice que

“Los Pitagóricos, según Plutarco, dedicaron el número ternario a la justicia, porque la justicia está en medio de los dos extremos, ofensor y ofendido, con que se engendra la triplicidad”.

En otros casos el tema tratado -objeto de análisis profundo en la obra del Queronense- justifica un uso más ajustado al texto del escritor griego. Sucede en las *Cartas* I y IV de la *Década* III. En la primera se habla, como también en su *Silva* Mexía, de consejos a una muchacha casadera. E igual que aquél, Cascales trae a colación el uso del matrimonio por raptó entre los romanos, expresándose en los términos con que Plutarco lo hace en sus *Quaest. Rom.*:

“Y de este uso da Plutarco dos causas: la una, porque van de mala gana donde han de perder la flor virginal; la otra, porque dan a entender que no hubieran salido de sus casas, ni dejado a sus padres i no fueran forzadas. *An eo invitae ingredi videri volunt, ubi pudicitiam sunt amissurae? an quod potius signum est, ipsam non sua sponte domum exituram, nec suos relicturam fuisse, nisi cogere-tur, quemadmodum vi coacta ingressa esset?*”

.....
²³ Nicolás Antonio, *B.H.N.*, I, p. 316.

y en sus *Quaestiones Graecae*:

“El mismo Plutarco dice que en Beocia llevan a la desposada en un coche, y que en llegando a la casa del marido, queman el eje, significando que ha de quedar allí sin esperanza de volver: *Tamquam eo sublato, quod eam asportaturum fuerat*. Faltando el coche en que había de volver”.

Respecto a la *Carta IV*, el tema, que va de los baños y termas romanas, propicia la inclusión de un largo texto, esta vez traducido, del *De tuenda sanitate*. El entusiasmo con que hace suyo Cascales el pasaje plutarqueo me anima a reproducir íntegra la cita:

“Las aguas de esta fuente ciceroniana eran calientes; y tráela Plinio en conformidad de las aguas balneares, que prestaban salud a diversas enfermedades. Pero en estas curaciones de los baños, advierte el doctísimo Plutarco, en su libro de *Tuenda bona valetudine*, la caución que se debe guardar; cosa no tocada de ninguno de los que habemos alegado que hablan de las aguas termales. Son notables sus palabras, y así las pondré como él las dice, traducidas en romance: «Después de los ejercicios que se hacen antes del baño, usar de baños fríos, más es arrojamiento juvenil que salud. Porque la mala afección y duricia que parece traer en las partes exteriores del cuerpo, ésa más mal engendra en las íntimas partes, cuando ocupa los poros y condensa los humores, deteniendo las exhalaciones, que desean ensancharse y dilatarse. Demás de esto, es necesario que los que usan de baños fríos vuelvan a caer otra vez en los mismos inconvenientes, siempre solícitos si se dejó de hacer algo de lo que convenía hacerse. Pero en los baños calientes es otra cosa, porque la loción cálida ayuda más a la sanidad, por ser menos robusta, y porque trae cosas acomodadas y favorables a la concocion. Y aquellas cosas que no se pueden cocer, sino que son muy crudas y que están asidas a la boca del estómago, sin pesadumbre las repele y disipa, y las ocultas laxitúdes las refocila y mitiga con su calor templado. Aunque, cuando por indicios naturales sintieres que el cuerpo está templado y bien afecto, mejor será dejar los baños y ungirte al fuego, si el cuerpo hubiere menester algún calor, porque éste lleva el calor por todo el cuerpo.»

Que Cascales ponga en castellano, en romance, el pasaje en cuestión -y no en latín como en otros muchos ejemplos- es significativo. No cabe pensar en incultura lingüística del destinatario, un carmelita, el

Padre maestro fray Francisco Infante, al que se le incluyen otras citas en latín, con o sin traducción. Mas bien, creo yo, a juzgar por la notable condición atribuida al pasaje, que, a través del fraile, quiere hacer extensivos los consejos higiénicos del queronense a sus conciudadanos de Murcia -tierra de baños famosos-, dando testimonio una vez más del perfil pedagógico reservado en esta época a nuestro Plutarco.

Pero dejemos a Cascales, que utiliza en otros lugares *Moralia* y *Vidas*, y concluyamos con unas notas sobre la obra de Juan de Solórzano Pereyra, Caballero de Santiago²⁴. Este político madrileño del XVII, con sus *Emblemata Centum*, escritos en latín y publicados en Madrid en 1655²⁵, se inserta -él mismo lo dice en su dedicatoria a Felipe IV- en la tradición emblemática de Alciato y de Saavedra Fajardo, a los que cita con cierta frecuencia. Juan de Solórzano, como antes Castillo de Bovadilla, también fuente de su inspiración, hace gala erudita de esa profunda formación humanística adquirida en Salamanca, donde estudió jurisprudencia. Por lo que a nuestro interés se refiere, sus *Emblemata* son otro claro ejemplo del papel educativo ejercido por Plutarco en la España de los Austrias.

Brevemente: El análisis detenido de las 600 páginas de que consta la bella edición de 1779, arroja los siguientes datos, bastante significativos: encontramos ejemplos de casi la mitad del corpus biográfico (Agesilao, Agis, Agis-Cleómenes, Alcibíades, Alejandro, Antonio, Catón el Mayor, Catón el Menor, César, Cicerón, Coriolano, Demetrio, Emilio, Éumenes, Licurgo, Lisandro, Mario, Numa, Pelópidas, Pericles, Pirro, Pompeyo, Rómulo, Sila, Solón, Temístocles, Timoleón e incluso, en dos ocasiones (*Embl.* 75.14 y 77.8), Escipión); y los detalles emblemáticos se comentan, entre otras fuentes, con muchos de los tratados morales de Plutarco; citemos entre ellos el *de tranq. animi, ad princ. indoct.*, las *Quaest. Rom., de fort. Roman., an seni, de Iside, Symp., de lib. educ., praec. pol., praec. coniug., de Alex. fort., de coh. ira, de garrulitate, de exilio, orac. Pyth., adv. Colot.*, etc.

La lectura, por supuesto, viene directamente del Plutarco latino; pero a veces De Solórzano nos habla del Queronense por vía indirecta,

.....
²⁴ Nicolás Antonio, *B.H.N.* I, pp. 598-599.

²⁵ Como se dice más adelante, nosotros hemos seguido la edición de 1779. La actualidad del tema propició que se hiciera una traducción portuguesa, de cuyo manuscrito conservado en la Biblioteca de Río de Janeiro existe una edición facsímil a cargo de Fco. Antonio de Novales Campos (Lisboa, 1985) (cf. Nair Castro Soares, "A literatura de sentenças no humanismo português: *res et uerba*", en *Humanismo português na época dos descobrimentos*, Coimbra, 1993, nota 92).

a través de Aulo Gelio o de Erasmo. El prurito filológico de este político y su conocimiento del *corpus*, lo llevan más de una vez a advertirnos de que algunas reflexiones de Erasmo en realidad lo son de Plutarco, pese a que aquél silencia su fuente. Así ocurre, por ejemplo, en el emblema XVI 4:

“Erasmus etiam in suis similibus, licet nec Lucianum, nec Plutarchum citet, utrumque tamen sequens, & veluti ad nostrum Emblema respiciens, ita in eodem argumento versatur: *ut Colossi foris insignes, Deum aliquem repraesentant, intus pleni tuto, clavis, sordibus; ita Rex purpura, equis, auro, satellitio magnificus, in animo nihil habet praeter sordidos affectus, & inscitiam. Statuae magnitudine, moleque sua librantur, & consistunt: at Reges stulti, subvertuntur.*”²⁶

En fin, que el uso de Plutarco en esta obra, como en los autores anteriores, no es superficial ni simple moda erudita, lo demuestra la presencia de nuestro moralista en emblemas de título tan significativo como el cincuenta, *Adulatores fugiendi*, el noventa y cinco, *Virtus invidiam gignit et superat*, o en otros, como el noventa y nueve, *Beatus ante obitum nemo*, en el que está presente la entrevista con Crespo del Solón, o el veinticinco, cuya leyenda entera se extrae del *Licurgo* y de los *Apophthegmata Laconica*:

*Regis Spartani videas canes,
Stirpe pari, munere dispari.
Hic doctus nemoris fuit;
Alter ferre fasces conscius exit.
Tantum prima crepuscula
Vitae haurire valent: Figite Principes
Rectam Infantibus indolem.,
Disciplina est animorum melior parens.*

.....
²⁶ Cf. XVIII 3: “...Quam similitudinem hoc nostrum Emblema figurat, & Plutarcho non citato, sibi sumpsit Erasmus. addens, Graece, tales Personas *Doriphoremata* dici, & REges, ut nos facimus hortans, ut ea, quae vere sunt Regum, ac principum agant.”; XXIII 3: “...Quam similitudinem a Plutarcho prius recte perpensam, Erasmus, (eo non relato) inter suas, his verbis scripsit: *Uti Solis defectus magnam mortalium perniciem trahit: ita Regis error, etiam levis, magnam tamen in rebus humanis gignit perturbationem.*”; XLII 9: “...Idem quoque Plutarchus (Plutarch. in moral.), & eo non relato, Erasmus (in similibus fol. 4), aliam ad hunc eundem finem similitudinem ex arboribus sumunt, inquires, quod *Quemadmodum periculosum est, annosas arbores, quae jam late sparsere radices, revellere loco, & alio transportare: ita Republicam, longo tempore suis in veteratam institutis, ad aliam vitae rationem traducere non licet citra maximos rerum motus.*”

2

La clave de la adaptación del Queronense a formas de pensamiento tan dispares, como el conservadurismo religioso del clero español de los siglos XVI y XVII y el liberalismo ilustrado que llevaría a la Revolución Francesa en el siglo XVIII e inspiraría luego la Guerra de Independencia americana, está, pensamos, en la riqueza de temas y en la variedad de su obra. El moralismo aristocrático de este intelectual griego que acepta y defiende la centralización administrativa del Imperio, por un lado; y, por otro, su platonismo providencialista, que asume el dualismo religioso, tan coincidente con el pensamiento cristiano, lo convirtieron en autoridad aceptable para esos católicos convencidos que encuentran su extremo en la figura pacata del Inquisidor.

En cambio, el acendrado patriotismo de Plutarco, plasmado en su preocupación prioritaria por la justicia social y el bien común, que convierte su imagen del héroe en un luchador contra los abusos, un defensor de los oprimidos y, sobre todo, un enemigo a ultranza del poder despótico representado por el tirano, acomoda bien sus *Vidas Paralelas* a esos aires nuevos de libertad que corren por la Europa de fines del XVIII. De este modo, Plutarco se convierte en un referente importante para los constitucionalistas modernos. Creemos que estas circunstancias dan cumplida respuesta a la cuestión que nos planteábamos al comienzo sobre la justicia o no del prestigio en nuestra sociedad moderna de los *Moralia* y las *Vidas*.

Y queda explicado con tales supuestos por qué en la 2ª mitad de los años 80 surge la *International Plutarch Society*, precisamente en Estados Unidos, donde el prestigio de Plutarco, conservador y revolucionario, corre paralelo al ansia de libertad y al tradicionalismo de este país. No es casual, digámoslo a modo de inciso, que la *Vida de Rómulo* sirva de lectura -y el *Rapto de las Sabinas* de paradigma a imitar- para los jóvenes del musical americano, tan exitoso en su tiempo, *Siete Novias para Siete Hermanos*. Pero volviendo a nuestra Sociedad, el éxito de la misma (que supera en actividad y arraigo internacional incluso a la de Platonistas) viene propiciado por la multiplicidad de intereses científicos que encuentran en la obra del Queronense un punto de referencia común. Filólogos clásicos (helenistas y latinistas), arqueólogos, historiadores, juristas, científicos, estudiosos de la literatura, filósofos, teólogos, etc., y no sólo de la Antigüedad, sino de toda esa larga tradición de alguna manera conformada por la fortuna de nuestro autor, siempre

encuentran desde su propia especialización un tema que les afecta en la obra de Plutarco.

Prueban esta vitalidad los Encuentros anuales de la Sección Americana, los Simposios bienales de la Sección Italiana (que ha celebrado este año en Pisa el VIII)²⁷ y de la Sociedad Española de Plutarquistas (que tiene previsto para noviembre del año 2000 el VII en Palma de Mallorca)²⁸, y los Congresos Internacionales de la propia *International Plutarch Society* cada tres años²⁹. El quinto tuvo lugar en Madrid-Cuenca este año y el sexto, organizado por el Prof. Lukas De Blois de la Universidad de Nimega, se celebrará en el año 2002 en Amsterdam, donde trataremos sobre la doctrina política del Queronense.

Aparte de esto, la actividad científica de las distintas Secciones se evidencia por los libros, Tesis de Grado y Doctorales, Proyectos y otros trabajos que -cada vez en mayor número- se vienen publicando en Revistas científicas y que se relacionan en los números semestrales de la revista oficial de la Sociedad, *Ploutarchos*, y en los boletines bibliográficos de la Sección Italiana y de la Sociedad Española. Queremos recordar aquí, por su especial significación, los dos volúmenes monográficos del *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* dedicados a Plutarco, el II 33.6 (1992) y el II 34.4 (1998), la edición en curso a cargo de Mario Manfredini, con traducción y excelentes comentarios de otros estudiosos, de las *Vidas Paralelas* en la colección Lorenzo Valla, la de los *Moralia* de la Colección Budé, y los 32 volúmenes publicados (hasta el 31 de agosto de 1999) del *Corpus Moraliium* italiano que, bajo la dirección del Presidente de aquella Sociedad Italo Gallo, tiene por objeto una revisión a fondo de los textos y ofrecer traducción italiana y comentarios actualizados de los distintos tratados que conforman esta obra de Plutarco.

Por mi parte, como plutarquista, me siento especialmente complacido por la organización de este Seminario a cargo de los colegas por-

²⁷ Se han publicado todas las *Actas* : I (Ferrara, 1986), II (Ferrara, 1988), III (Nápoles, 1991), IV (Génova, 1992), V (Nápoles, 1995), VI (Nápoles, 1996), VII (Nápoles, 1998) y VIII (Nápoles, 2000).

²⁸ Se han publicado también todas las *Actas* correspondientes: I (Málaga, 1990), II (Madrid, 1991), III (Madrid, 1994), IV (Madrid, 1996), V (Zaragoza, 1997) y VII (Madrid-Málaga, 2001).

²⁹ Sólo se han publicado como *Actas* las del III (corresponden a las *Actas* del V Convegno italiano, que fue al mismo tiempo internacional), las del IV (Lovaina, 1999) y las del V (Madrid, 1999). Los trabajos correspondientes al II se encuentran dispersos (parte en el libro editado por Ph. A. Stadter, *Plutarch and the Historical Tradition*, Londres, 1992 y parte en el vol. 25 (1994) de la revista *The Ancient World*).

tugueses y por su acierto al haber elegido un tema tan significativo como es el de “Plutarco educador da Europa”, iniciando, me permito augurar, una fructífera vía de cooperación entre Portugal y el resto de la comunidad plutarquista, que espero se traduzca en nuevas reuniones científicas y publicaciones orientadas a realzar la vinculación de Plutarco con la cultura, el arte y la literatura de la vieja Lusitania.

Maria do Céu Fialho

Universidade de Coimbra

PALAVRAS DE ENCERRAMENTO

A Península Ibérica tem a forma de um perfil de mulher olhando o mar como um espaço de infinito, fonte de imaginário e imensidão de caminhos a cruzar, futuro, perigo e riqueza, abismo e expansão — como a efígie da própria Europa na viragem do milénio, aberta ao futuro, pleno de possíveis rumos, mas também dimensão de risco e incerteza. Tempo decisivo de realização ou negação.

É nesta Europa de fim de milénio que nos reunimos, por iniciativa do Instituto de Estudos Clássicos e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, sobre a face que olha o mar-futuro, para pensar sobre Plutarco e o seu papel como educador da Europa.

Está-nos particularmente próximo o polígrafo de Queroneia, no seu esforço por conciliar dois mundos, duas culturas, e contribuir, assim, para a configuração de um espaço cultural cuja riqueza seja diversidade e harmonia, diferença e conciliação, diálogo pautado pela consciência da universalidade e do carácter paradigmático de valores de comportamento que abrem ao homem o caminho do aperfeiçoamento pelo exercício continuado da virtude. Tal riqueza enraíza na síntese entre referência e projecto, tradição e praxis, *arche* e *telos*, beleza e eficácia, Grécia e Roma. O filelenismo de Plutarco foi determinante neste processo, conforme ouvimos.

Plutarco, um dos construtores da imagem de uma cultura greco-latina, diversa e harmónica, proporcionou-nos dois dias plenos de reflexão e enriquecimento. Começámos por, através de sábias palavras, visitar Delfos e os oráculos do deus, tendo como guia o seu sacerdote.

A dimensão humanística do filósofo de Queroneia dá-lhe a capacidade de entender na diferença homem-mulher a riqueza de uma harmonia possível e desejável por essa aliança de diversidades, no matrimónio. Harmonia e aperfeiçoamento são palavras-chave para traduzir o pensamento de Putarco. Elas pautam a modelização biográfica das *Vitae* de figuras históricas, como Sólon ou Alexandre, ou de figuras míticas, como os heróis fundadores Teseu e Rómulo, conforme ficou demonstrado, ou ainda a apresentação de antimodelos, como o de Cleópatra.

O humanismo dos heróis de Plutarco, convertido em acção, foi tema de uma conferência. O objectivo dessa apresentação dos heróis, feita pelo autor, prende-se, naturalmente, com um processo de *paideia*. *Paideia* não apenas do indivíduo, como foi demonstrado, mas do indivíduo na sua dimensão social e, em última instância, da própria comunidade.

A *paideia* política e a avaliação da experiência democrática grega, bem como dos benefícios da monarquia foram também objecto de estudo apresentado neste congresso.

Naturalmente que a preocupação pedagógica de Plutarco teria necessariamente que se deter, como se deteve, em vários e profíquos momentos, na avaliação do papel da filosofia, da história e da arte na formação do homem. Ao fascínio da “abençoada mentira dos poetas” não pode o homem fugir, mas Plutarco cede então, bem mais flexível e aberto que Platão, a uma leitura distanciada da poesia, como se demonstrou.

Na etapa final deste Congresso, exercitando o próprio diálogo de culturas que Plutarco praticou, foram postos em proveitoso diálogo os diversos caminhos que a recepção do polígrafo de Queroneia seguiu, nas várias culturas de uma Europa de diversidade e comunidade de raízes.

Plutarco impõe-se, assim, como um vulto de perene modernidade, e por isso recrudescer, na época actual, o interesse que a Europa sempre por ele cultivou, como acaba de ser demonstrado e como é visível na bibliografia publicada sobre o autor nos últimos quinze anos.

A face voltada para o mar logrará, assim, rasgar um caminho de enriquecimento próprio se souber manter consigo, na travessia, a referência da sua própria identidade que não dispensa o tesouro das suas próprias raízes, *arche* viva, consciente e actuante.

Cumpriu-se, assim, com todo o êxito, esta necessária reflexão sob a égide de especialistas de Plutarco, vindos de vários pontos da Europa, ou para além da Europa, pertencentes a esta Universidade ou a outras universidades do país. Completou-se também o primeiro passo do projecto 'Europa, raízes da identidade e da diferença', assumido pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos a partir de Março de 1999. Conclui-se, assim, também, um ciclo de grandes iniciativas por parte do Instituto de Estudos Clássicos, se pensarmos em termos cronológicos. Trata-se da última deste milénio — mas com o rosto voltado para o futuro, onde o exercício da reflexão e aprendizagem, do diálogo científico e do intercâmbio de conhecimentos, sob a forma de encontros como este, à volta da Antiguidade Greco-latina e da sua recepção, será sempre cultivado e incentivado.

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

(Página deixada propositadamente em branco)

Comissão de Honra	7
Comissão Científica/ Entidades Promotoras	9
Apoios	11
Comissão organizadora	13
Programa	15
 SESSÃO DE ABERTURA	 19
 COMUNICAÇÕES	 27
 DOUTORA MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA <i>Os Diálogos Píticos de Plutarco.</i>	 29
DOUTOR JOSÉ ANTÓNIO SEGURADO E CAMPOS <i>“Carta de Guia de Casados” Plutarquiana.</i>	45
DOUTORA MARIA DO CÉU FIALHO <i>Teseu em Plutarco à luz da tradição.</i>	67
DR. DELFIM FERREIRA LEÃO <i>Legislação relativa às mulheres na Vita Solonis.</i>	81
DOUTOR JOSÉ PEDRO SERRA <i>Alexandre educador ou o império da finitude.</i>	93
DR. JOAQUIM JOSÉ SANCHES PINHEIRO <i>Referência a Hesíodo nos Moralia de Plutarco.</i>	103
DR ^a ANA MARIA MENDES MOREIRA <i>As fontes egípcias do De Iside et Osiride.</i>	113
DR. NUNO SIMÕES RODRIGUES <i>Plutarco, historiador dos Lágidas: o caso de Cleópatra VII.</i> ..	127
DR ^a CRISTINA MARIA SANTOS PINHEIRO <i>Cleópatra e o poder da perversidade na Vida de Marco António de Plutarco.</i>	151
DOUTOR FREDERICO LOURENÇO <i>Plutarco em Bizâncio: aspectos de uma recepção.</i>	163
DOUTOR LUIZ PAULO SANTA MARINHA PASTORINO <i>A Concepção de Causa (AITIA) nas Obras de Plutarco.</i>	169
DOUTOR HUGO BAUZÁ <i>Humanismo e acção nas Vidas de Plutarco.</i>	181

DOUTOR JACYNTHO LINS BRANDÃO	
<i>Poesia, filosofia e educação em Como se deve ler os poetas.</i>	.197
DOUTORA MARIA HELENA DE TEVES COSTA UREÑA PRIETO	
<i>Democracia palavra e o conteúdo, de Heródoto a Plutarco.</i>	. .213
DOUTOR RICARDO PIÑERO MORAL	
<i>La teoria moral del arte em Plutarco.</i>221
DOUTORA MARIA NIEVES MUÑOZ MARTÍN e	
DOUTOR JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ MARÍN	
<i>Las vidas paralelas del humanista italiano Giannozzo Manetti:</i> <i>Sócrates y Séneca.</i>233
DOUTOR LUIS A. GARCÍA MORENO	
<i>Filohelenismo y moderación garantías según Plutarco:</i> <i>de una dominación estable para Roma.</i>261
DOUTOR CARMINE AMPOLO	
<i>La paideia degli eroi fondatori in Plutarco.</i>281
DOUTORA RITA MARNOTO	
<i>Plutarco: o regresso a terras itálicas.</i>293
DOUTORA FILOMENA MESQUITA	
<i>O Papel da tradução de Thomas North no Plutarco de</i> <i>Shakespeare.</i>323
DOUTOR BERNHARD SYLLA	
<i>Presença de Plutarco na cultura alemã.</i>335
SESSÃO DE ENCERRAMENTO351
DOUTOR AURÉLIO PÉREZ JIMÉNEZ	
<i>Presença de Plutarco no Mundo Moderno.</i>353
Sessão de Encerramento369

(Página deixada propositadamente em branco)

