

Culturas em Diálogo

BIBLOS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Os “Sete Sábios” como Agentes de Formação

Abstract: The „Seven Wise Men“ as Agents of Education

After proposing a brief glimpse on ‘wisdom literature’, the author of this essay analyses some *testimonia* connected with the making of the ‘Seven Wise Men’ tradition, namely Herodotus, Plato and, above all, Plutarch’s *Cominium Septem Sapientium*. He also discusses the main characteristics of the *symposion* (both as social and literary phenomenon) and tries to establish some of Plutarch’s originalities in putting the *sapientes* together.

1. MAGISTER DIXIT: A VOZ PERENE DO SÁBIO*

A literatura gnómica ou de sentenças conheceu uma grande fortuna na antiguidade e a sua origem perde-se na própria raiz dos tempos. De facto, são inúmeros os exemplos de obras em que nos aparece determinada personalidade a aconselhar uma outra sobre a melhor forma de actuar. Este esquema de base conhece muitas formulações e variantes; duas das mais frequentes consubstanciam-se na figura do sábio que orienta um soberano sobre o tipo de conduta a adoptar ou, na sua versão mais familiar, na imagem do pai que procura zelar pela formação do filho, dispensando-lhe os conselhos que a vida ensinou. O Oriente Próximo fornece-nos um amplo espectro de escritos com este cariz e vamos encontrá-los também em inúmeras outras literaturas, sem que isso implique necessariamente uma relação de dependência directa, já que ideias semelhantes podem ter sido desenvolvidas por povos distantes uns

* Todas as traduções que figuram ao longo deste trabalho são da nossa autoria e feitas a partir do original grego ou latino.

dos outros e de forma autónoma.¹ De resto, que este modelo simples continua activo e funcional, mostra-o uma infinidade de filmes produzidos pela indústria da sétima arte, onde a figura do mestre (com frequência industriado em 'artes orientais', assimiladas com um grau variável de eclectismo e rigor) prossegue a nobre missão de esclarecer e formar quem com ele se cruza.

No domínio da literatura grega, que agora nos ocupa mais em particular, o influxo deste tipo de material é detectável desde muito cedo também. Evocaremos somente alguns exemplos, que ajudarão a atestar esta realidade bem conhecida dos estudiosos da antiguidade clássica. Em Homero, basta pensar na figura de Nestor, que se destaca pela ponderação das suas palavras, em particular na *Iliada*. De resto, ele e outros seis guerreiros formavam uma espécie de conselho mais restrito de Agamémnon, o comandante-chefe da coligação grega que integrou a expedição a Tróia.^{1 2} Inesquecível é também o quadro dos anciãos que rodeavam Príamo e que, afastados embora dos combates devido ao peso da idade, mereciam, na qualidade de oradores, ser comparados ao delicado canto das cigarras³

No caso dos *Trabalhos e Dias*, o mesmo esquema conhece um aproveitamento ainda mais significativo. Sem querermos retomar agora a debatida questão da eventual influência directa de textos sumérios, babilónios ou egípcios sobre esta obra, o certo é que a sua estrutura de base assenta no tema do conselheiro. Uma das notas de novidade de Hesíodo parece residir, precisamente, no facto de o destinatário das suas admoções ser não um rei ou um filho, mas o próprio irmão (Perses), a quem procura reconduzir ao bom caminho, pese embora o facto de este haver tentado apoderar-se da parte que lhe cabia na herança paterna⁴ Além dos inúmeros preceitos e sentenças, que têm presença obrigatória em textos de carácter gnómico, Hesíodo serve-se também de outras estratégias expositivas que conhecerão igualmente grande fortuna na literatura sapiencial: a fábula e o mito.⁵

¹ Para um conspecto deste tipo de 'wisdom literature', vide West (1997).

² Cf. *Iliada*, 2.400-9.

³ *Iliada*, 3.146-52.

⁴ Ainda assim, em alguns momentos Hesíodo também se dirige aos reis, para exortá-los a respeitar a justiça de Zeus; e.g. *Trabalhos e Dias*, 248-73.

⁵ Referimo-nos à fábula do falcão e do rouxinol (*Trabalhos e Dias*, 202-12) e aos mitos de Pandora (42-105) e das Cinco Idades (106-201). Para uma sinopse do

O facto de, na *Iliada*, Agamémnon aparecer rodeado de um grupo de sete homens da sua confiança está ainda longínquo da lenda que tenderá a fixar um colégio de Sete Sábios, a quem eram atribuídas sentenças memoráveis, proferidas no decurso de encontros com personalidades igualmente famosas. O contexto histórico que envolve algumas dessas figuras (como Tales, Sólon, Creso) sugere que a tradição terá começado a delinear-se durante a Época Arcaica, em particular entre os sécs. VII-VI a.C. A este facto não será alheia a circunstância de, ao longo daquele período, a Grécia haver experimentado grandes tensões políticas e sociais, que foram acompanhadas pelo surgimento da figura dos legisladores e de governos autocráticos, bem como por intensas relações com a Pérsia e a Ásia Menor, cuja opulência económica exercia sobre o imaginário grego tanto um sentimento de admiração como de censura, por vezes acintosa.

Não obstante a relativa antiguidade cronológica de certos aspectos ligados à vivência de figuras que viriam a ser contadas entre os sapientes, é em Heródoto que podemos surpreender os primeiros assomos literários desta lenda. De resto, a imagem do conselheiro acaba por ser um *Leitmotiv* na obra do historiador de Halicarnasso. É o que se verifica, por exemplo, em relação a personalidades como o ateniense Sólon e Âmasis, o último grande faraó da dinastia saíta, que partilham entre si o papel de conselheiro ponderado.⁶ Da mesma forma que Sólon avisa Creso, rei da Lídia, contra a imprudência de ignorar a constante mutabilidade das coisas humanas (1.32.1-9), o faraó aconselha o tirano de Samos, Polícrates, a interromper a sua perigosa carreira de sorte, desfazendo-se de algum pertence que considerasse precioso, pois estava consciente de como a divindade era invejosa da fortuna dos homens (3.40.2). Ao contrário de Creso, cuja incompreensão do profundo significado das palavras do hóspede ateniense o lança no caminho da desgraça, Polícrates acatou o conselho do monarca egípcio, atirando ao mar um anel com uma esmeralda, de que muito gostava. Mas essa mesma jóia acabaria por voltar-lhe às mãos no bucho de um grande peixe que um pescador lhe oferecera. Ao tomar conhecimento disto, o faraó compreendeu que não podia ter um fim feliz quem era tão aventureiro a ponto de recuperar um

aproveitamento da tradição gnómica noutros autores gregos, desde a Época Arcaica até ao período romano, vide Wehrli (1973); Rodríguez Adrados (1994) 130-7.

⁶ Lattimore (1939), 24, coloca Âmasis na galeria dos conselheiros trágicos, que, além de Sólon, integra também Bias, Pítaco e até o próprio Creso (junto de Cambises). mas cujo representante mais acabado se encontra na pessoa de Artábano.

objecto de que se havia desfeito e, assim, rompeu os vínculos de hospitalidade que o ligavam ao tirano, a fim de não ser afectado pela desgraça que certamente o atingiria.⁷ Embora Âmasis também vá ficar ligado ao ciclo dos Sete Sábios,⁸ a realidade é que, tanto em Heródoto como na tradição posterior, se destacam em particular as entrevistas patrocinadas por Creso e os conselhos que ele recebe de figuras como Tales (1.74.2; 75.3-4), Bias (ou Pítaco, 1.27.1-5) e Sólon (1.29-32). Os contornos que envolvem a relação com este último constituem o relato mais significativo de todos, a ponto de atingir o estatuto de modelo paradigmático da forma como o diálogo entre um sábio grego e um monarca oriental poderia ser abordado.^{9 10}

A importância de Creso na génese da tradição dos Sete Sábios vai ao encontro da fama que o soberano gozava entre os Gregos e à qual não será estranha, pela certa, a influência délfica, facto que facilmente se compreende se aceitarmos a historicidade das oferendas magníficas feitas ao oráculo pelo chefe lídio.^{10 11} Para mais, algumas das famosas máximas inscritas no átrio do templo de Apoio eram atribuídas aos sapientes que passaram pela sua corte, de modo que os conselhos de moderação que vemos, por exemplo, aplicados na conversa entre Sólon e Creso se confundem com a própria moralidade do oráculo.¹¹ Por outro lado, embora a indicação do número sete ainda esteja ausente em Heródoto, será essa a fórmula adoptada para designar os sapientes no seu

⁷ Pormenores em 3.39-43. Para outras informações sobre Âmasis, vide 2.154.3; 2.162 e 2.169.

⁸ Conforme se verá na análise ao *Conuiuium* de Plutarco (infra secção 2.1).

⁹ Heródoto menciona também Quílon (1.59.2-3), Periandro (1.20; 23) e o cita Anacársis (4.76-7). Este último virá a integrar o círculo dos sábios; a inclusão deste 'bárbaro' constitui não apenas uma nota de significativa imparcialidade, como permitirá ainda criticar certos aspectos da cultura grega, através dos olhos de um estrangeiro não maculado ainda por certos vícios da civilização. Vide infra secção 2.1.

¹⁰ Cf. Heródoto, 1.50-51. Em reconhecimento, os Dêlfios outorgaram a Creso e aos Lídios privilégios especiais (1.54.2): a *promanteia* (prioridade na consulta do oráculo entre elementos do mesmo grupo, neste caso entre os Bárbaros); a *ateleia* (isenção de pagamento do imposto preliminar para a consulta do oráculo); *proedria* (lugar reservado nos espectáculos, geralmente nas primeiras filas) e ainda o direito de se tornarem cidadãos de Delfos.

¹¹ E.g. Platão, *Cármides*, 164d-165a; Pausânias, 10.24.1; Diógenes Laércio, 1.63.

conjunto.¹² Ora é bem conhecida a importância que este algarismo possui em muitos outros relatos e culturas, mas não se afigura improvável que ele acuse, também por esta via, alguma relação com os interesses délficos. De facto, este era, precisamente, o dia do aniversário de Apoio (sete do mês de *Byzios*, em Fevereiro-Março), razão pela qual, de início, as consultas seriam ministradas exclusivamente nessa data e só depois, para atender à grande afluência, se estenderiam a outras alturas.¹³

Em suma: desta breve resenha, afigura-se legítimo reter, antes de mais, que a imagem do *sapiens* constitui um dos grandes temas da própria tradição popular, tendo conhecido uma ampla difusão na antiguidade mais remota. Na literatura grega, a sua presença surpreende-se desde Homero, mas os indícios da fixação de um grupo de figuras de contornos histórico-lendários, que marcaram o imaginário grego entre os sécs. VII-VI a.C., encontram-se, pela primeira vez, em Heródoto. Embora a lenda não tenha ainda os contornos bem definidos, na obra do historiador, notam-se já alguns aspectos que lhe são característicos: a marca de certas zonas de influência, como a Iónia (Pítaco, Bias e Tales), Atenas (Sólon) e o Peloponeso (Quílon, Periandro); o papel de Delfos, enquanto elo de ligação entre estas figuras.¹⁴ A partir daqui, o cânone tenderá a estabelecer-se, não deixando, porém, de ser enriquecido com novos contributos e desenvolvimentos. É esse caminho que nos propomos evocar rapidamente na próxima secção, para nos determos, com mais pormenor, no caso específico de Plutarco.

¹² Heródoto refere-os apenas de maneira indeterminada (1.29.1): «passam por Sardes, então no cume da sua riqueza, todos os demais sábios da Hélade que nessa altura viviam, levados cada um por seu motivo».

¹³ É tentadora, igualmente, a hipótese de influência oriental, pois no poema de Gilgamesh da antiga Babilónia alude-se a um grupo de sete homens sábios que vieram ajudar na construção das muralhas da cidade. Em todo o caso, já no início desta análise chamávamos a atenção para a necessidade de ter em conta que ideias semelhantes podem ocorrer em lugares diferentes, sem que isso implique uma relação de dependência directa entre si.

¹⁴ Oportunas as observações de Busine (2002) 17-27, esp. 27.

2. A LITERATURA DE BANQUETE

Embora Heródoto constitua o primeiro testemunho literário a acusar a génese de um grupo estável de sapientes e a estabelecer até o modelo para alguns dos encontros mais famosos, é no *Protagoras* (343a) de Platão que se encontra a primeira relação completa dos Sete Sábios. As figuras escolhidas são Tales, Pítaco, Bías, Sólon, Cleobulo, Míson e Quílon. Segundo o filósofo, o motivo que justificara a reunião destas personalidades teria sido a vontade de consagrar a Apoio certas máximas, como primícias da sua sabedoria. A referência directa ao templo oracular ajuda a sustentar a hipótese de que o encontro terá acontecido em Delfos, se bem que o passo seja um tanto ambíguo, já que se afirma que esse era o destino das sentenças e não propriamente o ponto de reunião. Por isso, a hipótese de Sardes também seria oportuna, dada a estreita ligação entre Creso, a figura dos sábios e a ética apolínea. Em todo o caso, a tradição posterior acabou por conceber estas e outras variantes, conforme demonstra um esclarecedor passo de Diógenes Laércio, que valerá a pena evocar (1.40):

Ora Arquetino de Siracusa descreveu a sua [dos Sete Sábios] reunião na corte de Cípselo, na qual afirma ele próprio ter participado, já Éforo colocou-a na de Creso, sem a presença de Tales. Alguns afirmam que eles se juntaram no Paniónio, em Corinto e em Delfos.

Não obstante a informação de Diógenes, desconhece-se hoje a natureza dos trabalhos mencionados e o próprio Plutarco, na lista que fornece da literatura ligada ao tema do banquete,¹⁵ não refere nenhum deles, se bem que essa enumeração se prenda com obras de carácter filosófico, facto que talvez explique a omissão. Em todo o caso, o testemunho do doxógrafo mostra a atenção que o tema despertou na literatura produzida entre a Época Clássica e a altura em que esteve activo, na viragem do séc. II para o séc. III da nossa Era. Com efeito, Diógenes representa um momento da tradição em que as diferentes abordagens do motivo se encontravam já cristalizadas e disso fornece abundantes exemplos na sua obra. No Livro I, depois do prómio e antes da consideração dos filósofos propriamente ditos, o biógrafo recorda, ao

¹⁵ *Moral ia*, 612d.

longo de uma centena de capítulos, inúmeros aspectos ligados à existência daqueles homens que, desde os tempos de antanho, haviam sido considerados *sophoi*.¹⁶ Destes, é a Tales e a Sólon que analisa com maior cuidado, facto que espelha o peso que estas figuras detinham já na lenda.¹⁷ Ao tecer a biografia destas personalidades, Diógenes está, naturalmente, a par das variantes da tradição, que opta, de resto, por explorar, fornecendo assim um elucidativo conspecto dos diferentes estádios da sua evolução, que será pertinente recordar (141-42):

Discute-se também qual o seu número. Leândrio, de facto, em vez de Cleobulo e de Míson, optou por Leofanto, filho de Górsias, de Lébedos ou de Efeso. e pelo cretense Epimenides; já Platão, no *Protágoras*, faz entrar Míson para o lugar de Periandro; Éforo substitui Míson por Anacársis; outros juntam ainda Pitágoras. Dicearco regista quatro nomes que também reconhecemos — Tales, Bias, Pítaco, Sólon — e refere outros seis (de entre os quais selecciona três): Aristodemo, Pânfilo, o lacedemónio Quílon. Cleobulo, Anacársis e Periandro. Alguns acrescentam Acusilau, filho de Cabas ou de Escabras, natural de Argos. Mas Hermipo, no *Sobre os Sábios*, alinha dezassete, a partir dos quais diferentes pessoas formam grupos diferentes de sete. São eles Sólon, Tales, Pítaco, Bias, Quílon, Míson. Cleobulo, Periandro. Anacársis. Acusilau, Epiménides, Leofanto. Ferecides, Aristodemo, Pitágoras, Laso, filho de Carmântides ou de Sisímbrino ou, de acordo com Aristoxeno, de Cábrino, natural de Hermione, e Anaxágoras. Hipóboto, na *Lista dos Filósofos*, alinha Orfeu, Lino, Sólon. Periandro. Anacársis. Cleobulo, Míson, Tales, Bias, Pítaco, Epicarmo e Pitágoras.

O texto quase dispensa comentário, pois é, por si mesmo, bem ilustrativo da riqueza da tradição ligada aos Sete Sábios, bem como das possibilidades de escolha e combinação dessas figuras. Ao grupo pertenciam inclusive tiranos como Periandro, que, mesmo quando não ocupavam o posto de sapiente, poderiam desempenhar um papel

¹⁶ Conforme ele mesmo esclarece (1.122) antes de fazer a transição para a filosofia iónica, de que Tales, uma das figuras evocadas também como sábio, fora o iniciador.

¹⁷ Os capítulos encontram-se distribuídos na seguinte proporção: Tales (22-44); Sólon (45-67); Quílon (68-73); Pítaco (74-81); Bias (82-88); Cleobulo (89-93); Periandro (94-100); Anacársis (101-105); Míson (106-108); Epiménides (109-115); Ferecides (116-122).

igualmente importante ao patrocinarem encontros de *sophoi*.¹⁸ Diógenes, que não pretende descrever um encontro com estas personalidades, evita a obrigação de eleger o tradicional número de sete, pelo que opta por traçar a biografia das onze figuras que lhe despertavam maior interesse ou sobre as quais circularia maior cópia de informação. O delineamento da sua existência segue um esquema relativamente estável. Os elementos constantes prendem-se com os três pontos fundamentais na vida: nascimento, maturidade (*akrne*) e morte. Os traços sujeitos a maior variação ligam-se às sentenças e opiniões conotadas com a personagem retratada.¹⁹

Antes de passarmos ao caso de Plutarco, que nos motivará uma reflexão maior, importa retomar um factor ligado ao contributo de Platão. Ainda mais significativo do que o aspecto episódico de ter sido ele o primeiro a apresentar uma lista de Sete Sábios, que se haviam reunido com um objectivo específico, está o facto de o filósofo ter criado um modelo de exposição que conhecerá, igualmente, inúmeras imitações e aproveitamentos. Referimo-nos ao diálogo filosófico e, em particular, à forma adoptada no *Banquete*. Para melhor ponderarmos a importância dessa criação literária, importa reflectir um pouco sobre o lugar que o próprio *symposion* ocupava na cultura grega.²⁰

O acto ritualizado de partilhar a comida e a bebida pode revelar-se muito importante, na medida em que constitui uma excelente oportunidade para vencer barreiras e firmar laços de natureza social, antes de mais, mas também de cariz político e religioso. De resto, as ocasiões em que a refeição comum era praticada, em termos gerais, na Grécia da Época Arcaica e Clássica ajudam a tornar mais clara esta realidade. Salvo algumas notáveis excepções (como o oráculo de Apoio em Delfos e o culto a Perséfone e Deméter em Elêusis), a religião grega caracterizava-se por não ter uma casta sacerdotal fixa, pelo que as obrigações religiosas acabavam por recair na esfera de competência de certos magistrados

¹⁸ No passo em análise, Diógenes não refere Pisistrato, embora reconheça, ao encerrar a biografia das figuras que escolhera, que alguns autores o catalogam também entre esses homens ilustres (1.122).

¹⁹ Estes exemplos de sabedoria popular designam-se geralmente por termos como *gnome*, *apophthegma*, *apomnemoneuma*, *chreia*. Sobre as características, origem e tradição deste tipo de literatura e sua utilização na obra de Diógenes, vide Kindstrand (1986) 217-43; Gigante (1986) 16-18.

²⁰ Nesta breve sistematização, iremos aproveitar algumas das ideias expressas em Murray (1994).

públicos. Desta forma, os festivais religiosos assumiam um carácter de 'Estado', enquanto elucidativo sinal de civismo, onde a refeição em conjunto poderia ocupar um posto importante. Aliás, em Atenas, uma das formas de reconhecimento público consistia em garantir a alguém a refeição a expensas da cidade no Pritaneu, na companhia de outros membros ilustres da pólis. Na sociedade estratificada e estanque de Esparta, o acto de comer em conjunto (*syssitia*) constituía uma forma institucionalizada de fortalecer os laços entre os cidadãos, cuja influência se sobreponha ao domínio privado da célula familiar. A vertente de lazer, que acompanhava também grande parte desses momentos, acabaria por traduzir-se em criações culturais, que encontravam nesse espaço um enquadramento de eleição. Se não quisermos entrar no domínio das provas desportivas, basta pensar em manifestações artísticas como a música, a poesia, a retórica e a discussão político-filosófica, para vermos plenamente justificadas as implicações culturais destes eventos.²¹

Deixámos para o fim aquele tipo de refeição que interessa mais aos nossos objectivos: o *symposion* privado. Em teoria, qualquer pessoa com alguns recursos poderia promover uma reunião informal com os amigos; no entanto, os gastos ligados a esta forma de diversão, bem como o tempo que obrigava a despende, fazem com que o banquete seja uma realidade conotada, preferencialmente, com o estilo de vida aristocrática, realidade que acarreta algumas consequências dignas de nota. Antes de mais, saliente-se o facto de constituir uma comensalidade *inter pares* e, portanto, ser mais fácil promover a igualdade de expressão; depois, a contingência de ocorrer num 'espaço masculino' (*andron*), aspecto que poderia causar alguma estranheza noutras culturas.²² Isto não implica que as mulheres estivessem ausentes, se bem que a sua assistência não abonasse muito em favor da respectiva reputação; na realidade, o *symposion* podia cumprir também a função de iniciar um jovem a vários níveis, entre eles a actividade sexual. Daí que a relação de pederastia

²¹ Não é por acaso que, ao longo do último quartel do see. XX, se intensificaram os estudos relativos ao contexto de apresentação da poesia grega, bem como às características da audiência que acompanhava a execução da lírica coral, monódica e elegíaca.

²² Conforme nos dá conta Cícero (*Verrinas*, 2.1.26.66), ao apresentar as desculpas que um grego do see. 1 a.C. dava a um oficial romano, interessado em seduzir a filha do anfitrião: «não é costume dos Gregos permitir que as suas mulheres se reclinem num *conuiuium* de homens».

fosse uma presença assídua nestes espaços;²³ o mesmo se diga em relação à prática do amor livre, patrocinado por mulheres de moral duvidosa (*hetairai*), contratadas especificamente para a animação do banquete, juntamente com as flautistas e bailarinas.

Todos estes factores contribuía para que o *symposion* constituísse um meio privilegiado para reforçar laços de amizade pessoal e ideológica, traduzidos em lealdade entre os elementos de determinado grupo (*hetaireia*), que poderiam revelar-se determinantes na altura de solucionar problemas pessoais ou de perseguir uma carreira política. Aliás, estes propósitos viam-se facilitados pelo papel que o vinho detinha no banquete e que acabava por ser até mais importante do que a refeição propriamente dita, conforme se deduz do sentido primitivo do próprio termo *symposion* ('beber em conjunto').²⁴ A bebida aproximava os convivas, da mesma forma que o espaço relativamente limitado da sala de jantar e o facto de se encontrarem reclinados ajudavam a concentrar as atenções dos comensais. Por isso, era fundamental que o vinho fosse misturado com água, a fim de permitir o prolongamento da conversa e da diversão, sem que o convívio descambasse em excessos, colocando em risco a harmonia do encontro.²⁵ Mesmo com estes cuidados, o banquete comportava, por vezes, uma dimensão mais violenta, em particular no seu termo, sobretudo quando resultava do convívio a necessidade de cometer alguma prova que ajudasse a cimentar os laços de lealdade (*pistis*) entre os companheiros de mesa. Nas vésperas da partida da armada para a Sicília (em 415), Atenas viveria momentos de escândalo e de pavor, com dois sacrilégios que teriam sido perpetrados no contexto do *symposion*: a mutilação das estátuas de Hermes e a paródia aos Mistérios de Elêusis. Embora o excêntrico aristocrata Alcibiades só pareça ter estado envolvido na questão dos Mistérios, as fontes espelham alguma ambiguidade

23 Tal como acontecia nos ginásios, igualmente assimilados a ocupações de natureza aristocrática.

24 Já o latim *conuiuium* coloca a tónica na partilha do espaço ('viver em conjunto') e, em consequência, na ideia de 'compartir a refeição'. Ao comentar a etimologia do termo, Cícero (*Sobre a velhice*, 13.45) acentua bem essa diferença relativamente aos Gregos. Nas *Tusculanas*, 5.41.118, é ainda mais expressivo, ao referir «aquela norma que se observa nos *conuiuia* gregos: 'ou se põe a beber ou se põe a andar' (*aut bibat aut abeat*)».

25 Beber vinho puro era, aliás, uma característica distintiva dos bárbaros; por outro lado, a partir da Época Helenística, a intensificação dos contactos com a Macedónia e Roma levou a que a discussão ligada ao ritual da refeição propriamente dita (*deipnon*) viesse a ser encarada também com importância crescente. Vide Murray (1994) 5-6; Stadter (1999).

favorável à confusão entre os dois sacrilégios, que poderia ter sido aproveitada pelos inimigos do estadista.²⁶ Já os antigos sentiram dificuldades em esclarecer os reais contornos do escândalo, que ficou para a posteridade como exemplo dos perigos do exibicionismo destrutivo, fosse ou não motivado por objectivos políticos de maior alcance.

Depois destas breves notas relativas ao posto que o banquete ocupava na cultura grega, chegou a altura de regressar a Platão e de procurar entender os motivos que justificaram este pequeno excursus num trabalho em que se pretende reflectir sobre a tradição dos Sete Sábios. Os inícios da literatura de banquete podem encontrar-se já na descrição de convívios divinos e humanos, que ocorrem com alguma frequência em Homero.²⁷ Contudo, ao imaginar o *Banquete* em casa do jovem poeta trágico Ágaton, onde várias personalidades se tinham reunido para discutir os poderes de Eros (destacando-se entre elas a figura de Sócrates), Platão havia de tornar-se no primeiro autor a verter o ambiente ritualizado do *symposion* numa obra literária. Com este passo, fixa o modelo para uma forma de utilização do diálogo filosófico em contexto de banquete que será depois retomada por inúmeros autores.²⁸

Ora é precisamente neste ponto que a questão volta a encontrar-se com o tema dos sapientes. De facto, entre os textos relativos a esta tradição, aquele que consideráramos porventura mais significativo é o *Conuiuuium Septem Sapientium* de Plutarco. Que a matriz platónica está na génese deste opúsculo do biógrafo de Queroneia é um facto mais do que conhecido dos estudiosos, pelo que nos dispensamos de retomar esse problema. Menos evidente se afigura, no entanto, a hipótese de existir uma ou várias obras de permissão, que tivessem explorado já a conjugação do encontro dos Sete Sábios com a realização de um banquete e servissem, portanto, de modelo a Plutarco. Em si, a ideia revela-se bastante plausível, mas falta, no entanto, um aspecto fundamental: um

²⁶ Em fontes mais tardias, como Diodoro (13.2.3-4; 5.1). a ligação aos dois sacrilégios encontra-se já bem patente. No entanto, Tucídides (6.27-28.2) distingue os dois crimes, mas deixa entrever (6.28.2) que, aos olhos dos inimigos, Alcibiades seria suspeito de estar por detrás também da mutilação dos Hermes ou pelo menos de lhe dispensar simpatias.

²⁷ E.g. *Ilíada*, 1.595-611; *Odisseia*, 4.15-19.

²⁸ Para os nossos objectivos, não se afigura pertinente discutir se o *Banquete* de Xenofonte é ou não anterior ao de Platão, já que, dos dois, foi claramente este último que exerceu a influência mais determinante.

exemplo claro e inequívoco de que as coisas se passaram desse modo.²⁹ É certo que o texto de Diógenes anteriormente comentado (1.40) aponta nessa direcção, mas isso não impede liminarmente que o *Symposion* de Plutarco tenha sido a fórmula encontrada pelo autor a fim de conseguir margem de relativa inovação, dentro de uma tradição já muito saturada por tratamentos análogos.³⁰

2.1 O BANQUETE DOS SETE SÁBIOS DE PLUTARCO

Um dos primeiros anacronismos que se pode apontar ao *Banquete dos Sete Sábios* reside no facto de Plutarco pressupor a contemporaneidade dos vários sapientes envolvidos. Pensar que o autor não tinha consciência do erro está fora de questão, conforme se pode constatar na biografia que fez de Sólon, um dos participantes no banquete.³¹ Se, nesse ponto, o polígrafo defendia o relato do encontro com o soberano lídio em nome do seu peso ético, mais pertinente essa explicação se torna neste caso, já que o encontro dos Sete Sábios representa, em si mesmo, uma irrealdade histórica. Por outro lado, Plutarco está, naturalmente, a seguir uma tradição enraizada havia muito tempo no pensar comum, que o obriga a colocar o diálogo num passado distante.³²

O convite para o encontro foi endereçado pelo tirano Periandro, tendo como destinatários os seguintes sábios: Sólon, Tales, Anacársis, Bias, Cleobulo, Pítaco e Quílon. No entanto, aparecem muitas outras

²⁹ Rodriguez Adrados (1994), 139-40, sustenta que o tema original da relação rei/sábio, combinado com o esquema do banquete platónico, foi modificado em ambiente cínico (possivelmente logo a partir do séc. IV a.C.) e expandido através do contributo de material antiquário e dos géneros antológicos helenísticos. Seria esta amálgama de contributos que teria influenciado Plutarco; o estudioso vai ainda mais longe e sugere como provável precedente a modificação do diálogo socrático por Menipo.

³⁰ Ainda assim, no prólogo do *Convívium* (146b), Diodo, o narrador, propõe-se apresentar a versão correcta do *symposion*, já que circulavam outros relatos sem fundamento. Embora esta afirmação possa constituir um mero expediente narrativo, não é improvável que seja uma alusão a tratamentos anteriores e, de certa maneira, semelhantes ao que Plutarco agora adoptava.

³¹ Cf. *Vida de Sólon*, 27.1.

³² Facto que constitui, de resto, uma nota de excepção dentro dos seus escritos; o único outro caso é o *De génio Socratis*. Cf. Aalders (1977) 28-29 e n. 7.

figuras no *symposion*, inclusive femininas, ajudando a construir a originalidade do opúsculo, conforme veremos mais adiante. As outras personagens não gozam todas, porém, do mesmo nível de intervenção de que dispõem os sapientes.³³ Contudo, no que à identidade dos Sete Sábios diz respeito, Plutarco mostra-se bastante próximo do colégio definido por Platão: exclui, como ele, Periandro, mas coloca Anacársis no lugar de Míson.³⁴ A eliminação de Periandro do núcleo dos sábios justifica-se pela certa, devido ao facto de ele ser tirano e de o opúsculo revelar uma animosidade de fundo em relação a esta forma de governo. Ainda assim, Cleobulo, autocrata de Lindos, continua a figurar entre os sapientes, embora detenha um papel bastante secundário e a sua presença deva explicar-se, também, pela intenção de colocá-lo junto da filha, Cleobulina. Em termos comparativos, Periandro acaba por desempenhar uma função mais importante, na qualidade de anfitrião, ainda que a sua presença se vá desvanecendo, sobretudo a partir do momento em que se começa a fazer o elogio do regime democrático, a ponto de caber a Sólon a honra de fechar o banquete (164c-d). Nesta galeria, o caso de Pítaco é igualmente digno de nota, dado que, durante algum tempo, esteve à frente dos destinos de Mitilene com plenos poderes. Fê-lo, porém, na qualidade de soberano eleito pelo povo (*aisymnetes*) e, depois de ter acalmado o clima de dissensão civil, mostrou, como Sólon em Atenas, a prudência de abandonar o poder, com ele partilhando a fama de legislador.³⁵

Em todo o caso, a presença de vários sábios conotados com regimes autocráticos deve constituir um sinal da antiguidade da tradição que os contava nesse círculo. De facto, se é certo que, na viragem do séc. VII para o VI a.C., a tirania era um regime existente e até característico da

De facto, são dezassete as personagens, sem contar com Gorgos, irmão de Periandro, que entra na parte final do *symposion* (160d). Contudo, o facto de algumas das figuras tomarem a palavra de forma tradicional e segundo uma ordem fixa, na primeira parte do diálogo (151 e, 154d, 155c), permite identificar quais eram, efectivamente, os Sábios. Vide Defradas-Hani-Klaerr (1985) 179-81.

³⁴ Possivelmente na esteira de Éforo, já que a lista de Demétrio de Faléron admitia a presença de Periandro; cf. supra Diógenes Laércio, 1.41. Noutro ponto (*Moralia*, 385d), Plutarco refere a tradição, relativa às máximas de Delfos, que excluía tanto Periandro como Cleobulo, reduzindo o número de sábios a cinco.

³⁵ De resto, já Heródoto (1.27) e Platão (*Protagoras*, 338e-347a; *Hípias Maior*, 281c; *República*, 335e) lhe atribuíam um lugar de eleição entre os sapientes; sobre as leis que o celebrizaram em Mitilene e as máximas que terá proferido, vide Diógenes Laércio, 1.75.

época, o mesmo não se poderá afirmar a respeito da democracia, que só mais tarde daria os primeiros passos. Há portanto um anacronismo no debate quando os sábios defendem o governo popular, do tipo daquele que envolveu os nobres persas em considerações acerca da melhor forma de constituição.³⁶ Desta maneira, a animosidade contra a tirania não deve fazer parte das fases iniciais da lenda.³⁷ O carácter odioso do termo é, sobretudo, uma consequência da acção dos Trinta Tiranos, que governaram Atenas em 404 a.C. e cuja actuação ficou marcada por uma violência extrema. Daí que em Platão já se note esse sentimento de crítica, que passaria à tradição posterior e conhece uma expressão clara no *Coniuiium* de Plutarco.

Sólon, Tales, Bias e Quílon pertenciam já ao núcleo estável dos Sete Sábios, além de terem a vantagem de não levantar os problemas que acabámos de analisar, pelo que evitaremos deter-nos sobre eles. Todavia, no que a Anacársis diz respeito, interessa reflectir com mais pormenor. Heródoto refere-se a ele na altura em que descreve os costumes dos Cítas e a aversão que estes nutrem por costumes estranhos, em particular se tiverem origem grega. Na versão do historiador (4.76), Anacársis é já apresentado com traços de sábio, dado que, nas muitas terras por onde tinha viajado, deixara provas de elevada ponderação. De regresso a casa, [^] J A n a c á r s i s ficara impressionado com uma festividade em honra da *Magna Mater*, que havia observado em Cízico, e comprometeu-se a instaurar o culto no seu país de origem, se conseguisse regressar a salvo. Já na Cítia, foi surpreendido a realizar esse ritual e viria a morrer às mãos do próprio irmão, o rei Sáulio. Desta forma, Anacársis tornava-se numa espécie de mártir da civilização grega. Heródoto (4.77) apresenta ainda uma outra versão dos eventos, embora a considere uma invenção. De acordo com este segundo relato, Anacársis teria frequentado uma escola na Hélade a mando do próprio rei; ao regressar, informou-o de que os Gregos eram dados a todo o tipo de saber, com excepção dos Lacedemónios. Apesar disso, estes últimos eram os únicos que revelavam capacidade para falar e ouvir com acerto. Esta variante retira a Anacársis a fama de ser um entusiasta da cultura grega; no entanto, a preferência pela discrição e

³⁶ Relatado por Heródoto, 3.80-82.

³⁷ Na primeira ocorrência do termo (frg. 19 West de Arquíloco), a tirania é classificada de 'poderosa' e, mesmo na segunda metade do sec. V a.C., as palavras *tyrannos* e *tyrannis* aparecem usadas, ainda, com o sentido de 'rei, soberano', 'riqueza, poder', se bem que a cor semântica negativa também possa ocorrer.

laconismo dos Espartanos ajudou a criar nele uma aura de ‘bom selvagem’, habilitado para criticar a opulência da civilização. A imagem de sábio austero será aproveitada, em particular, pela escola cínica, que fará dele um símbolo do despojamento e um paladino das suas ideias filosóficas.³⁸ Ao colocá-lo no *symposion* promovido por Periandro, Plutarco encontrava-se na linha do influxo tradicional; no entanto, a figura deste sábio ‘bárbaro’ ia também ao encontro do objectivo de tornar o *Banquete* num espaço aberto à alteridade. Como tal, além da aristocracia grega maioritária, estava igualmente representada a sofisticação egípcia (através de Nilóxeno, enviado de Âmasis) e o nomadismo dos bárbaros do norte (Anacársis).³⁹ A esta diversidade, vinham juntar-se ainda as marcas da sensibilidade feminina (Cleobulina) e de uma sabedoria mais popular (Esopo), sobre as quais falaremos de seguida.

Ao reflectirmos sobre o papel do *symposion* na literatura grega, chamávamos a atenção para o facto de o banquete ser, essencialmente, uma actividade conotada com o mundo masculino. Contudo, no *Conuiuuium* imaginado por Plutarco estão presentes duas figuras femininas: Cleobulina e Melissa, esposa de Periandro. São ambas personagens mudas e ausentam-se antes do final do banquete, permitindo assim que a conversa evolua para outros temas (155d-e). Contudo, se a mulher do tirano acaba por ser apenas um adorno, a pessoa de Cleobulina/Eumétis obriga a maior ponderação e tem, por isso, dividido os estudiosos. Em primeiro lugar, a presença de mulheres poderia ser vista apenas como um sinal da época de Plutarco, onde a influência de outras culturas faria com que a inclusão de mulheres ‘sérias’ no *symposion* fosse considerada uma escolha normal. Esta explicação simples revela-se oportuna, se bem que enfrente o óbice de, nas

³⁸ O aspecto descuidado de Anacársis tária lembrar o do cínico Diógenes, pelo que os partidários desta escola chegaram mesmo a atribuir-lhe a autoria de uma série de cartas onde sustentaria os preceitos cínicos; Cícero (*Tusculanas*, 5.32.90) chega a citar um fragmento dessa actividade epistolar, comum, de resto, a boa parte das figuras ligadas ao círculo dos Sete Sábios.

³⁹ Plutarco serve-se também do cita para expor algumas das suas convicções éticas e filosóficas, nomeadamente em relação à melhor forma de organização política e doméstica (152a, 155a-c) e ao facto de ver na alma um instrumento de Deus (163d-f). Vide Schmidt (1999) 260-1.

Quaestiones conuiuiales, não se registarem participantes femininos.⁴⁰ Por outro lado, nas *Leis* (780e), Platão regista que as mulheres podem juntar-se em refeições públicas, mas não está a referir-se a banquetes mistos, o que invalida, naturalmente, a sua participação nos *symposia* usuais. Verificados estes condicionalismos, a opção de Plutarco de fazer entrar a figura de Cleobulina, ainda criança, deve explicar-se talvez por outra via. Antes de mais, como novidade relativa e como forma de acrescentar ao ambiente algumas cenas quase domésticas, como é o facto de, logo à chegada a casa de Periandro, nos apresentar Cleobulina a tratar dos cabelos desgrenhados de Anacársis (148c-e). De alguma forma, parece dizer que o aspecto agreste do bárbaro cita estaria a ser modelado pela delicadeza de mãos gregas; de resto, as palavras de Tales, que cumprimenta a jovem com familiaridade, acentuam precisamente essa impressão, se bem que com a ideia de que eram mútuas as vantagens daquela relação próxima com o bárbaro. A influência benéfica de Cleobulina projecta-se, ainda, sobre o pai, ajudando a dulcificar-lhe o carácter e a tornar o seu governo mais próximo do povo (*demotikoteros*); desta forma, atenua-lhe o traço negativo de ser tirano de Lindos.⁴¹ Por último, Cleobulina contribui, também, para transformar o espaço do banquete numa cosmópolis dos vários tipos de sapiência: ela representaria, assim, uma sabedoria mais simples, permeada de intuição política e de humanidade, conforme se depreende das palavras que Tales profere a respeito da jovem.⁴²

Para este inundo de sabedoria alternativa contribui ainda, grandemente, a figura de Esopo. Tal como Cleobulina, vários aspectos da sua vida têm como pano de fundo a lenda dos Sete Sábios, sem que nunca tenha sido considerado um deles. A sua presença no *symposion* deve-se, do ponto de vista da narrativa, ao facto de estar ao serviço de Crespo, que o enviou quer à corte de Periandro quer ao oráculo de Delfos (150a). Este pormenor lança, de certa forma, alguma sombra sobre o mérito da sua

⁴⁰ De facto, no passo (712e-f) que poderia ser apresentado para sustentar a posição contrária, o que está em questão é mais o carácter vulgar do mimo do que a inclusão de mulheres e crianças no banquete. Vide Mossman (1997) 124-5; Pordomingo Pardo (1999) 389-91.

⁴¹ E justifica o nome alternativo por que é conhecida: Eumétis ('avisada, prudente')-

⁴² Vide Mossman (1997), 124-6, cujos argumentos seguimos, em parte, neste ponto da exposição.

participação, já que, segundo os dados da lenda, Esopo encontraria a morte em Delfos, por haver desrespeitado os sacerdotes do oráculo e os habitantes da região, acusando-os de simples parasitismo. Com esta nota discreta, Plutarco parece acenar à polémica latente com o círculo dos sábios, dada a estreita ligação destes últimos com a moralidade délfica.⁴³ De resto, o facto de ser emissário de Crespo serve de contraponto ao relativo desprezo que Sólon manifestara em relação ao monarca lídio (155b) e que encontra eco também na biografia do estadista (*Vida de Sólon*, 28.1). No *Conuiuium*, Esopo encontra-se sentado num escabelo, junto do poeta ateniense, que está reclinado e num plano superior (150a). Cruzam-se, assim, as identidades do aristocrata e do antigo escravo, num mesmo espaço, mas separados por uma sensibilidade e estatuto diferentes: a integração de Esopo dentro do grupo não chega, portanto, a ser total, se bem que não redunde nunca em tensão. O fabulista fala diversas vezes ao longo do *symposion* e, em duas delas, toma o partido quer de Cleobulina quer de Periandro. No primeiro caso (154a-c), defende a jovem quando ela se abstivera de responder, por timidez, às palavras do médico Cleodoro, que lhe criticava a futilidade dos enigmas. A intervenção de Esopo é significativa, na medida em que, ao colocar-se ao lado de Cleobulina, está também a defender a mesma sabedoria popular que ele próprio representa. No segundo caso (152b-d), sai em auxílio de Periandro, que as tiradas anteriores dos sábios haviam, de alguma forma, isolado, já que exprimiam ideias contrárias à tirania. Na sua argumentação, Esopo entra novamente em discussão com Sólon, que se diverte com as palavras do antigo escravo, não o levando muito a sério. Contudo, esta intervenção ajuda a reforçar o carácter de Esopo enquanto representante das massas populares, que tiveram, de resto, um papel importante na instalação de tiranias, cujo governo assumia, geralmente, um cariz anti-aristocrático, protegendo, em consequência, as classes inferiores que constituíam a sua base de apoio.

Embora o *Banquete dos Sete Sábios* seja, tal como a maioria dos episódios ligados à existência dos Sete Sábios, uma irreabilidade histórica, partilha com este material de tipo lendário preocupações éticas que justificam a sua apreciação como uma das mais curiosas expressões do carácter fundacional da cultura clássica. Foi esse, de resto, o princípio desenvolvido pelas diferentes abordagens que, ao longo dos tempos,

⁴³ Cf. Heródoto, 2.134; Aristófanes, *Vespas*, 1446-8. Vide ainda Defradas-Hani-Klaerr (1985) 184-6; García Gual (1994); van Dijk (1999).

enriqueceram com novos contributos o longo e animado percurso da literatura gnómica. Ao recuperar e reescrever todo um legado civilizacional, de forma a colocá-lo ao serviço dos interesses formativos de cada época, a tradição dos Sete Sábios assume o estatuto de paradigma e torna-se, desta forma, num veículo privilegiado de *paideia*.

BIBLIOGRAFIA

- G. J. D. Aalders, 'Political thought in Plutarch's *Convivium Septem Sapientium*', *Mnemosyne* 30 (1977) 28-39.
- A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire, d'Hérodote à Plutarque* (Paris, De Boccard 2002).
- J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr, *Plutarque. Oeuvres Morales. Tome II* (Paris, Les Belles Lettres 1985).
- G.-J. Van Dijk, 'Esopo, Plutarco, Platon y Aristóteles. La función de la fábula y el arte de la alusión', in A. Pérez Jiménez, J. García López, Rosa M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles* (Madrid, Ediciones Clásicas 1999) 141-156.
- D. Fehling, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditions-geschichtliche Studie* (Bern, Peter Lang 1985).
- c. García Gual, 'Esopo en Plutarco', in M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Madrid, Ediciones Clásicas 1994) 605-14.
- M. Gigante, 'Biografía e dossografia in Diogene Laerzio', *Elenchos* 7 (1986) 7-102.
- J. F. Kindstrand, 'Diogenes Laertius and the *Chreia* tradition', *Elenchos* 7 (1986) 217-243.
- R. Lattimore, "The wise adviser in Herodotus", *CPh* 34 (1939) 24-35.
- D. F. Leão, *Sólon. Ética e Política* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 2001).
- J. Mossman, 'Plutarch's *Dinner of the Seven Wise Men* and its place in *symposion* literature', in J. Mossman (ed.), *Plutarch and his intellectual world* (London, Duckworth 1997) 119-140.
- O. Murray, 'Symptotic history¹', in O. Murray (ed.), *Symptotika. A symposium on the Symposion* (Oxford, Clarendon Press 1994) 3-13.

- F. Pordomingo Pardo, 'El banquete de Plutarco: ¿ficción literaria o realidad histórica?', in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluze, R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el Vino* (Madrid, Ediciones Clásicas 1999) 379-392.
- F. Rodríguez Adrados, 'Géneros helenísticos en el *Banquete de los Siete Sabios* de Plutarco', in J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales* (Salamanca, Ediciones Clásicas 1996) 125-142.
- A. Santoni, 'Temi e ínotivi di interesse socio-economico nella leggenda dei 'Sette Sapienti'', *ASNP* 13 (1983) 91-160.
- T. S. Schmidt, *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image* (Louvain, Peeters 1999).
- B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (München, Heimeran 1952).
- P. A. Städter, 'Drinking, *Table Talk*, and Plutarch's contemporaries', in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluze, R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el Vino* (Madrid, Ediciones Clásicas 1999) 481-490.
- F. Wehrli, 'Gnome, Anekdote und Biographie', *MH* 30 (1973) 193-208.
- M. L. West, *The east face of Helicon. West Asiatic elements in Greek poetry and myth* (Oxford, Clarendon Press 1997).