

Casas, património, civilização

Nomos versus physis no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto
(coords.)

O EMBATE DE *PHÝSIS* E *NÓMOS* NO CITA ANACÁRSIS: SÁBIO POR NATUREZA E POR NATUREZA CONTRÁRIO À CONVENÇÃO

The clash of *phýsis* and *nómos* in the Scythian Anacharsis:
wise by nature and by nature contrary to convention

DELFINO F. LEÃO

Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

leo@fl.uc.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-9165>

RESUMO – Na Grécia, o perfil típico do *sophós* remete para um paradigma conotado com o estrato dominante da cultura grega: o sábio é geralmente grego, homem e aristocrata. Ainda assim, verifica-se que, desde as primeiras manifestações literárias desta tradição, se podem detetar igualmente as marcas de uma sabedoria alternativa, permeada pela sensibilidade feminina (Cleobulina/Eumétis), pela mundividência popular (Esopo) e pela acutilância bárbara — tanto no sentido mais comum de ‘estrangeira’ como também de ‘primitiva’ e portanto não poluída ainda pelos vícios da civilização (representada pelo nobre Anacársis da Cítia). Tendo em conta estes pressupostos, propõe-se nesta abordagem a análise da figura de Anacársis à luz da dinâmica *phýsis* e *nómos*, nas fontes que exploram as potencialidades do embate entre a convenção social e a afirmação de uma natureza humana exuberante, com particular destaque para Plutarco e Luciano de Samósata.

PALAVRAS-CHAVE – *phýsis*, *nómos*, Anacársis, Plutarco, Luciano de Samósata.

ABSTRACT – In Greece, the typical profile of the *sophós* refers to a paradigm connoted with the dominant stratum of Greek culture: the sage is generally a Greek, a man and an aristocrat. Nevertheless, from the earliest literary manifestations of this tradition, one can also detect the marks of an alternative wisdom, permeated by feminine sensibility (Cleobuline/Eumetis), by popular responsiveness (Aesop) and by barbaric acuity — in the most common sense of ‘foreign’ as well as ‘primitive’ and therefore not yet polluted by the vices of civilization (represented by the noble Anacharsis of Scythia). Taking these assumptions into account, this study aims to analyze the figure of Anacharsis in the light of the concepts of *phýsis* and *nómos*, in those sources that explore the potential clash between the social convention and the affirmation of an exuberant human nature, with particular emphasis on Plutarch and Lucian of Samosata.

KEYWORDS – *phýsis*, *nómos*, Anacharsis, Plutarch, Lucian of Samosata.

1. ENQUADRAMENTO

Uma das manifestações mais duradoiras e mais ricas da antiguidade clássica, embora não seja exclusiva da cultura grega (e romana) nem necessaria-

mente criação sua, é a tradição dos Sete Sábios¹. Em trabalhos anteriores, houve já oportunidade para refletir sobre as características gerais desta tradição (Leão 2010a), sobre certas etapas da sua formação, nomeadamente em Platão (Leão 2010b), Plutarco (Leão 2008, 2009) e Diógenes Laércio (Leão 2013), bem como sobre algumas das figuras mais paradigmáticas que a marcaram. De resto, estas abordagens acabam por ser necessariamente marcadas por um imaginário convergente, dada a estreita relação que estas figuras e temas cultivam entre si. O perfil típico do *sophós* remete de forma clara para um paradigma conotado com o estrato dominante da cultura grega: o sábio é geralmente grego, homem e aristocrata. Ainda assim, é também um facto inegável que, desde as primeiras manifestações literárias desta tradição, se podem detetar igualmente as marcas de uma sabedoria alternativa, permeada pela sensibilidade feminina (a jovem Cleobulina/Eumétis, filha do *sophós* Cleobulo), pela mundividência popular (com Esopo, que a tradição literária apresenta como antigo escravo) e pela acutilância bárbara — tanto no sentido mais comum de ‘estrangeira’ como também de ‘primitiva’ e portanto não poluída ainda pelos vícios da civilização (representada pelo nobre Anacársis da Cítia). É ainda particularmente significativo que, nos três casos, ficasse associado a estas figuras um tipo de produção literária que, não podendo pela certa ser-lhes atribuída de forma direta (a própria existência histórica destas figuras está sujeita a fundamentadas dúvidas), ainda assim faz parte do património civilizacional que, tendo embora origem muito variada, cristalizou à volta dos valores e conceitos que personificam. Com efeito, eram atribuídas a Cleobulina composições poéticas simples, em forma de adivinhas, conhecidas precisamente por ‘Cleobulinas’². Sob o nome de Esopo circulavam não apenas as conhecidas ‘fábulas’, um género literário envolvendo animais, cuja criação lhe era atribuída e cujo imaginário remete para uma dimensão primordial do universo, em que os animais falavam uma língua inteligível, bem como um relato biográfico (*Vita Aesopi*). Quanto a Anacársis, além das máximas avulsas que lhe estavam associadas, foi-lhe também atribuída a autoria de um conjunto de *Cartas* apócrifas (que recuam possivelmente ao séc. III a. C.). De resto, tanto Esopo como Anacársis (e em particular este último) viriam a tornar-se figuras tutelares da filosofia cínica, pela forma como se prestavam a

¹ Estudo desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2019, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia. Esta análise recupera, na essência, a linha de argumentação usada em Leão 2019, num contexto de discussão centrado na obra de Plutarco, mas esta versão explora novos argumentos e um leque de fontes mais amplo.

² Com efeito, há notícias de que o poeta cómico Cratino teria composto uma obra com o título de *Cleoboulinaí*. Cf. Ateneu, *Deipnosoph.* 4. 70 (δ’ ἔφη Κρατίνος ἐν Κλεοβουλíαις); Zenóbio, *Paroemiogr.* 5. 14 (μὲμνηται αὐτῆς Κρατίνος ἐν Κλεοβουλíαις). Para uma recolha dos três poemas/adivinhas atribuídos a Cleobulina, vide Bernabé Pajares & Rodríguez Somolinos 1994: 128-131.

criticar os vícios e limitações da *paideia* helénica, cujo maior representante era o ateniense Sólon, que desta forma funcionava como contraponto civilizacional³.

Ainda assim, embora Cleobulina e Esopo gravitem, com grande frequência, à volta do ciclo dos Sete Sábios, não fazem propriamente parte do grupo mais restrito dos sapientes. Nesse sentido, o cita Anacársis leva sobre eles vantagem, pois aparece referido em várias das versões da *syllogé*, conforme ilustra, por exemplo, o passo particularmente elucidativo em que Diógenes Laércio (1. 41-42) refere os diferentes agrupamentos de Sete Sábios que outros autores haviam feito antes de si. Enquanto *sophós*, Anacársis não possui o peso de outras figuras centrais nesta tradição, como Tales e em especial Sólon, mas a sua natureza de certa forma discrepante dentro do grupo granjeia-lhe, por si só, um lugar de destaque, que pode encontrar-se desde os primeiros momentos da formação da tradição.

Tendo em conta estes pressupostos, propõe-se neste estudo uma análise da figura de Anacársis, à luz da dinâmica *phýsis e nómos*, tal como nos vem apresentada em fontes que exploram as potencialidades do embate entre a convenção social e a afirmação de uma natureza humana exuberante, com particular destaque para as abordagens de Luciano de Samósata e de Plutarco, que será tratado à parte, por ser o mais rico de cambiantes.

2. ANACÁRSIS: UM SÁBIO DISCREPANTE

A figura de Anacársis cedo atraiu a atenção do imaginário grego. Com efeito, Heródoto refere-se a ele na altura em que descreve os hábitos dos Citas e a aversão que estes nutrem por costumes estranhos. Na versão do historiador (4. 76), Anacársis é já apresentado com traços de sapiente, dado que, nas muitas terras por onde tinha viajado, deixara provas de elevada ponderação⁴. De regresso a casa, Anacársis ficara impressionado com a 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 da Cítia. Enquadrado desta forma, Anacársis tornava-se numa espécie de mártir da civilização grega. O mesmo Heródoto (4. 77) apresenta ainda outra versão dos eventos, embora a considere uma invenção. De acordo com este segundo

³ O opúsculo *Anacharsis* de Luciano é particularmente ilustrativo do confronto entre as mundivências do grego e do cita e a ele se voltará mais adiante. Sobre a influência do debate cínico e helénico nas *Cartas* de Anacársis e na *Vita Aesopi*, vide Gómez 2003.

⁴ Um pouco antes (4. 46), Heródoto havia já sublinhado que, das populações que habitavam a zona do Ponto Euxino, apenas os Citas e Anacársis se destacavam pela positiva, no meio da ignorância que marcava os habitantes da região. Busine 2002: 25 considera, no entanto, com algum excesso de ceticismo, que não há em Heródoto nenhum indício que leve a que Anacársis venha a integrar o grupo dos sapientes, ficando a dever-se a Éforo (*FGrHist* 70 F 182 = Diógenes Laércio 1. 41), no séc. IV a. C., a entrada do viajante cita na lista dos Sete Sábios.

relato, Anacársis teria frequentado uma escola na Grécia a mando do próprio rei. Ao regressar, informou-o de que os Gregos eram dados a todo o tipo de saber, com exceção 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 discricção e laconismo dos Espartanos criaria nele uma aura de ‘bom selvagem’, habilitado para criticar a opulência da civilização e tornando-o numa potencial ilustração viva do princípio da oposição entre *nómos* e *phýsis*. No entanto, esta ambivalência na forma de perceber a figura de Anacársis, detetável já em Heródoto, continuaria a estar presente na representação literária do sábio cita, que a tradição posterior fizera passar por Atenas, onde se teria tornado hóspede de Sólon, pela altura em que este implementava a sua reforma legislativa⁵. Embora o valor histórico dessa passagem por Atenas seja discutível, revelou-se ainda assim uma hipótese sedutora, ao permitir colocar em contacto direto duas personalidades que ilustravam o *tópos* do diálogo entre os blocos civilizacionais que metonimicamente representavam⁶.

A tradição da visita de Anacársis a Sólon constitui, precisamente, o pano de fundo do diálogo *Anacársis* de Luciano de Samósata, cuja motivação narrativa resulta da interpelação que o cita faz ao ateniense no sentido de perceber o sentido dos exercícios gímnicos, cuja natureza e pertinência se lhe apresentavam particularmente estranhas, por neles não descortinar nenhuma objetiva utilidade. As pacientes explicações de Sólon inserem-se numa retórica de argumentação que procura defender, basicamente, a educação tradicional grega e o ideal da *kalokagathia*, ou seja, a maneira como uma cuidada formação física se reflete na qualidade moral dos cidadãos e na sua capacidade para defender o alto valor helénico da liberdade, seja na arena política, seja em particular no campo de batalha, que constitui o prolongamento mais nobre do treino físico. Por seu lado, a ironia com que Anacársis desvaloriza e relativiza cada uma dessas demonstrações da *paideía* grega visa desmontar — perante Sólon, mas sobretudo perante a sensibilidade dos leitores de Luciano — os valores civilizacionais que se poderiam julgar universais, mas que na verdade não passavam de uma convenção (no fundo, de um *nómos*) cuja validade se esboroa quando confron-

⁵ Hermipo, *FGrHist* 1026 F 16a = Diógenes Laércio 1.101. Na abertura do relato sobre esta figura, Diógenes (1.101) regista a informação de que Anacársis era filho do rei dos Citas e de uma mulher grega: o doxógrafo dá esta razão para explicar o bilinguismo do cita (διὸ καὶ διγλωττος ἦν), mas também poderia ser uma forma de enquadrar a relação pendular de Anacársis com a Hélade.

⁶ Vide Engels 2010: 56-58, para um conspecto da tradição relativa a Anacársis e à visita a Sólon, usualmente datada entre 592 e 589 a.C. Com efeito, Diógenes Laércio (1.101), citando Sosícrates, coloca esta visita durante a 47^a Olimpíada (= 592-588), sendo mais verosímil a data de 592, uma vez que Sólon ainda se encontraria ocupado com a legislação.

tado com convenções alternativas. Esse modelo alternativo não é, neste diálogo, representado por Esparta, cuja *agoge* é fortemente verberada por Anacársis, em particular as práticas de flagelação pública (*Anach.* 38-40). O modelo alternativo seriam os *nomima* citas, que o visitante estrangeiro se propõe narrar, embora não de imediato (*Anach.* 40):

δικαιότατα μὲν οὖν, ὦ Σόλων, καὶ ἔγωγε διηγῆσομαι τὰ Σκυθῶν νόμιμα, οὐ σεμνὰ ἴσως οὐδὲ καθ' ὑμᾶς, οἷ γε οὐδὲ κατὰ κόρρηρ παταχθῆναι τολμήσοιμεν ἄν μίαν πληγὴν δειλοὶ γάρ ἐσμεν ἀλλὰ εἰρήσεταιί γε ὅποια ἄν εἰς αὐρίον μέντοι, εἰ δοκεῖ, ὑπερβαλώμεθα τὴν συνουσίαν, ὡς ἅ τε αὐτὸς ἔφης ἔτι μᾶλλον ἐννοήσοιμι καθ' ἡσυχίαν ἢ τε χρὴ εἰπεῖν συναγάγοιμι τῇ μνήμῃ ἐπελθῶν. τὸ δὲ νῦν ἔχον ἀπίωμεν ἐπὶ τούτοις: ἐσπέρα γὰρ ἦδη.

Isso é inteiramente justo, ó Sólon, e eu narrar-te-ei os costumes dos Citas, que talvez não sejam tão magníficos como os vossos, pois nós não nos arriscaríamos a levar uma única bofetada na cara, pois somos muito tímidos. Mesmo assim, [esses costumes] ser-te-ão contados tal qual são. Contudo, se te apraz, adiemos esta conversa para amanhã, para que, por um lado, eu possa tranquilamente refletir melhor no que tu disseste, e, por outro lado, para que possa juntar e memorizar o que devo responder-te. Mas por agora, fiquemos por aqui e retiremo-nos, pois já vai sendo noite.⁷

O modelo cita é de facto prometido, mas não chega a ser facultado, pois o debate termina neste ponto e Luciano não lhe deu continuidade. De resto, o mais provável é que a indicação de que o relato seria retomado mais tarde seja simplesmente um arrimo narrativo, pois o objetivo de Luciano seria expor a falibilidade da *paideía* grega — quando escrutinada pelo olhar de um estrangeiro pouco sensível às convenções da sociedade — e não tanto descrever as virtudes da educação cita⁸. Já Plutarco, embora não dispense uma atenção tão demorada a Anacársis, acaba por facultar um quadro mais rico de matizes sobre esta excêntrica personalidade. Ao seu testemunho será então dedicada a segunda parte do estudo.

⁷ Tradução de Magueijo 2013: 120.

⁸ Ainda assim, não deixa de ser significativo que Diógenes Laércio atribua a Anacársis a autoria de um poema de oitocentos versos, em que ele abordava os costumes (*νόμιμα*) de Citas e de Gregos, na perspectiva da simplicidade da vida e dos assuntos de guerra (1. 101: οὗτος ἐποίησε τῶν τε παρὰ τοῖς Σκύθαις νομίμων καὶ τῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, εἰς εὐτέλειαν βίου καὶ τὰ κατὰ τὸν πόλεμον ἔπη ὀκτακόσια). Por outras palavras, as áreas que constituíam precisamente a base da sua argumentação com Sólon no diálogo imaginado por Luciano.

3. ANACÁRSIS EM PLUTARCO

Quando Plutarco escrevia a sua obra, a tradição dos Sete Sábios já possuía uma longa expressão literária, a qual, juntamente com os pressupostos da chamada literatura de banquete (marcada em particular pelo *Symposion* de Platão), influenciou muito diretamente a forma como o autor abordou a questão, com particular destaque para a biografia de Sólon e para o *Septem sapientium convivium*. No que respeita à figura de Anacársis, não se encontra em Plutarco um tipo de abordagem comparável, em extensão, às já referidas *Cartas* atribuídas ao sábio cita ou ao opúsculo *Anacársis* de Luciano. Ainda assim, a figura do excêntrico sapiente aparece referida uma vintena de vezes na obra de Plutarco. Em parte dos casos, trata-se de uma ocorrência breve, a propósito de outros assuntos, em que Anacársis é evocado de forma ancilar, sem que lhe seja dado um espaço de intervenção suficientemente individualizado. As referências a Anacársis ocorrem em vários pontos dos *Moralia*, mas apenas numa das *Vitae*, significativamente na do ateniense Sólon — personalidade com a qual, como já atrás se referiu, a tradição coloca preferencialmente o sábio cita em contraponto civilizacional. A maioria das referências agrupa-se, porém e na verdade sem grande surpresa, no *Banquete dos Sete Sábios*. A análise irá assim concentrar-se primeiro sobre as referências pontuais nos *Moralia* e sobre o passo mais extenso da biografia de Sólon, deixando para a parte final a análise do *Septem sapientium convivium*.

No opúsculo *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (78F), Plutarco evoca o sábio cita num contexto em que está a falar da futilidade de certas pessoas que passam a vida a acumular sentenças e relatos alheios (ἐνιοὶ δὲ χρείας καὶ ἱστορίας ἀναλεγόμενοι περιίασιν), os quais se limitam depois simplesmente a propalar de forma acrítica, sem desse exercício retirar melhor benefício, nem para eles nem para os outros. O autor ilustra a futilidade dessa prática com o comentário de Anacársis a propósito do dinheiro, cuja utilização não lhe parecia que tivesse outra finalidade para os Gregos a não ser a de gastarem tempo a contá-lo e a falar sobre isso (ὥσπερ Ἀνάχαρσις ἔλεγε τῷ νομίσματι τοῦς Ἕλληνας πρὸς οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ ἀριθμεῖν χρωμένους ὀρᾶν). Tal crítica insere-se, de resto, na forma como os Cínicos viam a moeda (*nómisma*), a qual consideravam exemplo ilustrativo das convenções humanas que coarctavam as ações humanas, por oposição às vantagens da livre troca dos bens produzidos pela natureza (*phýsis*)⁹.

Nas *Quaestiones convivales* (693A), num contexto em que se está a discutir a forma de servir o vinho, Anacársis é evocado não para criticar ou sublinhar a estranheza de costumes gregos, como é mais frequente acontecer, mas antes para louvar a forma como estes usavam o carvão. Os Citas conheceriam pela

⁹ Vide observações de Gómez 2003: 319.

certa o carvão, pelo que o motivo da surpresa de Anacársis se deve ao facto de os Gregos usarem, para aquecimento doméstico, o carvão em lugar da lenha, com as vantagens que daí decorriam para evitar os incómodos do fumo, que assim eram deixados fora de casa (ὄτι τὸν καπνὸν ἔξω καταλιπόντες οἴκαδε πῦρ κομίζουσιν)¹⁰.

Uma nova referência breve ocorre no *De garrulitate* (505A), a propósito da loquacidade impenitente, cujos riscos são ilustrados por uma representação de Anacársis particularmente elucidativa. Com efeito, por alturas da sua visita a casa de Sólon, já depois de haver estado a conversar e a usufruir da companhia do anfitrião, o visitante cita recolheu-se ao leito, tendo o cuidado de colocar a mão esquerda sobre os genitais e a direita sobre a boca (ὠφθη τὴν μὲν ἀριστερὰν χεῖρα τοῖς μορίοις τὴν δὲ δεξιὰν τῷ στόματι προσκειμένην ἔχων). A razão para esta bizarra atitude residia no facto de ele considerar — acertadamente, na perspectiva de Plutarco — que a língua inspirava mais cuidados, necessitando portanto de ser tapada com maior diligência (ἐγκρατεστέρου γὰρ ᾤετο χαλινοῦ δεῖσθαι τὴν γλῶτταν, ὀρθῶς οἰόμενος).

O contexto deste episódio remete para a tradição da visita de Anacársis a Atenas, que aparece registada numa inscrição (*IG XIV 1297 col. II, 10-15*) e em várias fontes literárias, com especial destaque para Luciano, como se viu na secção anterior.¹¹ No caso de Plutarco, além da breve alusão no *De garrulitate*, ocorre uma referência bem mais ampla na biografia de Sólon (*Sol. 5. 1-6*). A abertura deste passo deixa entrever a utilização do tema recorrente da oposição Grego/bárbaro, a propósito dos conceitos de *xenia* ('hospitalidade') e de *philia* ('amizade'). Com efeito, a natural expectativa seria que estes laços de mútua vinculação voluntária fossem firmados, antes de mais, entre Gregos, constituindo portanto uma forma de sublinhar a própria superioridade helénica. No entanto, Plutarco, através do relato de Anacársis, prepara de antemão os leitores para a reversão desse princípio, uma vez que, sendo o cita um *xenos* ('estrangeiro'), seria também natural que pudesse esperar ser-lhe estendido o privilégio da *xenia*. E embora Sólon responda que esse laços deveriam ser procurados 'em casa' (οἴκοι), querendo com isso dizer 'no próprio lar' ou seja, entre os seus pares, o cita não se dá por convencido e, com a mesma aparente ingenuidade, continua a desconstruir os pressupostos da argumentação do estadista ateniense: uma vez que Sólon se encontra 'em casa' (οἴκοι), cabe-lhe então conceder ao visitante a *xenia* e *philia* que lhe solicita. No relato de Plutarco, a aquiescência de Sólon é

¹⁰ Diógenes Laércio (1.104) menciona o mesmo dito, embora tenha em mente mais especificamente o uso de carvão vegetal (τὰ ξύλα). Plutarco, porém, utiliza o termo ἀνθρακία, pelo que tanto pode estar a referir-se ao carvão de madeira, como ao carvão mineral. *Vide* Kindstrand 1981: 155-156; Teodorsson 1990: 278-279; Goulet-Cazé 1999: 141 n. 2.

¹¹ *Vide* Martina 1968: 19 e 71-75, respetivamente para o testemunho epigráfico e para as fontes literárias.

imediate, impressionado pela agudeza de espírito (φιλοφρόνως) de Anacársis, o qual acaba por manter junto de si durante um período alargado (χρόνον τινὰ παρ' αὐτῷ κατασχέιν). Contudo, em outros relatos do mesmo episódio, como a *Carta II* de Anacársis, a renitência do ateniense é expressa de maneira mais intensa, para expor com contornos mais acentuados os limites do tradicional binómio Grego/bárbaro. Em seu lugar, advoga o ideal cínico do ser humano como *kosmopolítes*, um 'cidadão do mundo' e, por conseguinte, não vinculado a nenhuma sociedade em particular¹².

O facto de a visita de Anacársis ocorrer durante o período em que Sólon se encontrava a trabalhar na reforma legislativa¹³ permite a Plutarco introduzir o dito através do qual o visitante havia comparado as leis escritas (γράμμασιν) às teias de aranha: serviam para apanhar os fracos, mas nada podiam contra os poderosos. Apesar de o estadista se mostrar confiante na capacidade vinculativa e agregadora das suas leis, se estas conseguirem adaptar-se às necessidades dos cidadãos, Plutarco comenta ironicamente que o futuro confirmaria mais a desconfiança intuitiva do cita do que a esperança civilizadora de Sólon (κατ' ἐλπίδα τοῦ Σόλωνος)¹⁴.

Este passo de Plutarco regista ainda um último comentário de Anacársis, que sublinha a sua estranheza a propósito do facto de, entre os Gregos, serem os sábios a usar da palavra (λέγουσι μὲν οἱ σοφοὶ) nas reuniões da *ekklesia*, mas caber aos ignorantes a capacidade de decisão (κρίνουσι δ' οἱ ἄμαθεῖς). Encontra-se uma afirmação semelhante em Diógenes Laércio (1. 103), embora o comentário seja situado no contexto dos concursos dramáticos: neste caso, a estranheza do sábio cita é justificada pelo facto de um concurso em que participam especialistas (ἀγωνίζονται μὲν οἱ τεχνῖται) ter por juizes pessoas comuns não especialistas (κρίνουσι δὲ οἱ μὴ τεχνῖται)¹⁵. Ainda que o comentário seja equivalente, ao sublinhar o risco de decisões tomadas por pessoas não especializadas nas matérias sobre as quais se pronunciam, a versão de Plutarco enquadra-se melhor

¹² Leitura sublinhada já por Gómez 2003: 323-324.

¹³ *Vide supra* n. 5.

¹⁴ Apesar de o mesmo Plutarco dizer mais adiante que Sólon procurou adaptar mais as leis às circunstâncias do que as circunstâncias às leis (*Sol.* 22. 3: Σόλων δὲ τοῖς πράγμασι τοὺς νόμους μᾶλλον ἢ τὰ πράγματα τοῖς νόμοις προσαρμόζων). Diógenes (1. 58) coloca a comparação das leis com as teias de aranha entre as afirmações de Sólon, mas, ainda que o comentário seja genérico, a atribuição a Sólon é improvável, pois equivaleria a desautorizar a sua própria atividade legislativa. No entanto, como salientam Manfredini, Piccirilli 1998: 128, este dito acabou por tornar-se num *tópos* ligado a figuras paradigmáticas e a legisladores. Como efeito, Estobeu (*Flor.* 4. 4. 25) atribui o comentário a Zaleuco; Tzetes (*Chil.* 5. 354-358) coloca-o na boca de Tales. A atribuição a Anacársis está, no entanto, mais de acordo com a caracterização deste *sophos* e vem confirmada também por Valério Máximo (7. 2 ext. 14) e por Eunápio (*Frag. Hist.* 1. 269. 5). *Vide* Goulet-Cazé 1999: 104 n. 2.

¹⁵ Eliano (*VH* 2. 8) critica igualmente as decisões sobre concursos dramáticos tomadas por júris inexperientes e propensos à venalidade.

no âmbito político do funcionamento dos órgãos democráticos, sendo provável que o termo *sophoi* deva corresponder aos oradores que intervinham na *ekklesia* e a expressão *amathéis* venha usada para designar o cidadão comum que votava e tornava vinculativas as decisões¹⁶.

3.1. ANACÁRSIS NO *SEPTEM SAPIENTIUM CONVIVIVUM*

Apesar da importância relativa das anteriores alusões a Anacársis ao longo da obra de Plutarco, o trabalho em que a evocação do sábio cita aparece de forma mais regular e mais significativa é o *Banquete dos Sete Sábios*, que concentra, por si só, mais de metade de todas as referências. Ao colocá-lo entre os *sophoi* presentes no *sympósion* promovido por Periandro, Plutarco situa-se na linha da tradição, uma vez que já desde Heródoto que Anacársis aparecia associado ao grupo dos sábios, como se comentava na abertura deste estudo. Periandro convidara para o banquete os seguintes sábios: Sólon, Tales, Anacársis, Bias, Cleobulo, Pítaco e Quílon. Com efeito, esta escolha não traz propriamente grande inovação, pois mostra-se bastante próxima do colégio definido por Platão: exclui, como ele, Periandro (embora o mantenha presente na qualidade de anfitrião), mas é também muito significativo que opte por colocar Anacársis no lugar de Míson¹⁷. No entanto, aparecem muitas outras figuras no *sympósion*, inclusive femininas, ajudando a construir a originalidade deste opúsculo. As outras personagens não gozam todas, porém, do mesmo nível de intervenção de que dispõem os sábios¹⁸. No entanto, a inclusão da figura deste sábio ‘bárbaro’ ajuda a cumprir o objetivo de Plutarco de tornar o *Banquete* num espaço aberto à alteridade (às visões do ‘outro’, menos retratadas). 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). A esta diversidade, vinham juntar-se ainda as marcas da sensibilidade feminina (Cleobulina) e de uma sabedoria mais popular

¹⁶ No diálogo *Anacársis* (22-23), a discussão entre Sólon e Anacársis a propósito das convenções gregas estende-se também ao teatro, sendo sublinhado o seu carácter formativo e utilitário, ao mesmo tempo que é desvalorizada a dimensão meramente lúdica. Segundo sustenta Konstan 2010: 188, a incompreensão da essência da *paideia* em causa seria assim comum tanto a Anacársis como a Sólon, embora motivada por razões diferentes: “if Anacharsis is primitive in his failure to appreciate the nature of play, Solon too represents an outmoded vision of sport and theatre”.

¹⁷ Possivelmente na esteira de Éforo, já que a lista de Demétrio de Fáleron admitia a presença de Periandro (cf. Diógenes Laércio, 1. 41).

¹⁸ De facto, são dezassete as personagens, sem contar com Gorgo, irmão de Periandro, que entra na parte final do *sympósion* (160D). Contudo, o facto de algumas das figuras tomarem a palavra de forma tradicional e segundo uma ordem fixa, na primeira parte do diálogo (151E, 154D, 155C), permite identificar quais eram, efetivamente, os Sábios. Vide observações de Defradas, Hani, Klaerr 1985: 179-182.

(Esopo), cuja apreciação deve ser feita em paralelo com a de Anacársis, uma vez que acabam por iluminar-se mutuamente¹⁹.

Um aspeto bem conhecido de quem estuda a tradição do *sympósiōn* na literatura grega corresponde ao facto de o banquete ser, essencialmente, uma atividade conotada com o universo aristocrático e masculino. Com efeito, ainda que, em teoria, qualquer pessoa com alguns recursos pudesse promover uma reunião informal com os amigos, é certo que os gastos ligados a esta forma de diversão, bem como o tempo livre que obrigava a despende, fazem com que o *sympósiōn* privado seja uma realidade conotada, preferencialmente, com o estilo de vida aristocrática. Ora esta realidade acarreta algumas consequências dignas de nota: saliente-se, antes de mais, o facto de o *sympósiōn* constituir uma comensalidade *inter pares* e de, portanto, ser mais fácil promover a igualdade de expressão no seu interior; depois, a contingência de ocorrer num ‘espaço masculino’. Isto não implica, porém, que as mulheres estivessem ausentes, se bem que a sua assistência não abonasse muito em favor da respetiva reputação. Com efeito, o *sympósiōn* podia cumprir também a função de iniciar um jovem a vários níveis, entre eles a atividade sexual. Daí que a relação de pederastia fosse uma presença assídua nestes espaços (tal como acontecia nos ginásios, igualmente assimilados a ocupações de natureza aristocrática) e 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.

Ainda assim, no *Convivium* 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 tópicos mais densos (155D-E). Contudo, se a mulher do tirano acaba por ser apenas um adorno, a pessoa de Cleobulina/Eumétis obriga a maior ponderação, dada a ligação que também ela tinha ao universo sapiencial, como se disse na abertura deste estudo. É certo que a presença de mulheres poderia ser vista apenas como um sinal da época de Plutarco, altura em que a influência de outras culturas faria com que a inclusão de mulheres ‘sérias’ no *sympósiōn* fosse considerada uma escolha normal. Esta explicação simples revela-se oportuna, se bem que enfrente o óbice de, nas *Quaestiones*

¹⁹ 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). Nesses casos, a perspetiva expressa por Anacársis contribui mais para o conhecimento de Plutarco do que para a efetiva caracterização do cita. Vide Kindstrand 1981: 48 e n. 63; Lo Cascio 1997: 240 n. 237; Schmidt 1999: 260-261.

convivales, não se registarem participantes femininos²⁰. 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 *sympósia* usuais.

Verificados estes condicionalismos, a opção de Plutarco por fazer entrar no *Banquete* a figura de Cleobulina, ainda muito jovem, deve explicar-se preferencialmente por outra via. Antes de mais, como marca de certa novidade e como forma de acrescentar ao ambiente algumas cenas quase domésticas, mas com um significado especial. Situa-se nessa categoria de valores o facto de, logo à chegada a casa de Periandro, Plutarco representar Cleobulina a tratar dos cabelos desgrehnhados de Anacársis (148C-E). A cena poderia interpretar-se quase como um quadro de ingenuidade infantil, mas, de alguma forma, Plutarco parece sugerir que o aspeto 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, cuja natural afinidade se pode justificar igualmente por cultivarem um tipo de sabedoria com características afins. A influência benéfica de Cleobulina projeta-se, ainda, sobre o pai (Cleobulo), ajudando a dulcificar-lhe o caráter e a tornar o seu governo mais próximo do povo (*demotikóteros*). Desta forma, atenua-lhe o traço negativo de ser tirano de Lindos²¹ e ajuda a justificar mais facilmente a inclusão do pai no grupo de sapientes²².

Para este mundo de sabedoria alternativa contribui ainda, em grande medida, a figura de Esopo, o qual, como se viu nas considerações preliminares deste estudo, é uma figura próxima de Anacársis. De resto, Plutarco coloca-o a trocar argumentos com o cita (150D-E), num momento em que tecem considerações sobre música e sobre a construção de flautas, a propósito da qual o ex-escravo evoca um dos enigmas de Cleobulina, envolvendo-a assim indiretamente na discussão. Tal como Cleobulina, vários aspetos da vida de Esopo têm como pano de fundo a lenda dos Sete Sábios, sem que nunca tenha sido considerado um deles. A sua presença no *sympósion* deve-se, do ponto de vista da narrativa,

²⁰ De facto, no passo (712E-F) que poderia ser apresentado para sustentar a posição contrária, o que está em questão é mais o caráter vulgar do mimo do que a inclusão de mulheres e crianças no banquete. *Vide* observações de Mossman 1997: 124-125; Pordomingo Pardo 1999: 389-391.

²¹ Em harmonia com o nome alternativo por que é conhecida: Εὔμητις ("avisada, prudente").

²² 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 dela. Muito pertinente a análise de Mossman 1997: 124-126, que converge para esta mesma leitura.

ao facto de estar ao serviço de Creso, que o enviou quer à corte de Periandro quer ao oráculo de Delfos (150A).

No *Convivium*, Esopo encontra-se sentado num escabelo, junto de Sólon, 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 aberta. Essa diferença é de resto sublinhada por Quílon (155F-156A), num momento em que Anacársis se alonga em considerações, ao evocar certo episódio passado em que se embebedara primeiro do que os outros convivas e se pusera a exigir uma coroa de prémio, ilustrando, com essa reação, tanto o facto de não estar acostumado à bebida como de ser desconhecedor das regras (*nómos*) do *sympósiion*²³. Quílon recorda que haviam antes cortado a palavra a Esopo (Αἴσωπος ἡμύνατο, μικρὸν ἔμπροσθεν ἐπιστομισθεὶς ὑφ' ἡμῶν), pois Sólon tinha-o criticado pela tendência para a loquacidade (152D), mas permitiam a Anacársis perturbar a intervenção de Mnesífilo. Embora de forma discreta, esta observação sublinha que o cita tem, na hierarquia do *sympósiion*, uma posição mais favorável do que a de Esopo, mesmo descontando o facto de fazer parte da caracterização do cita a ideia de não respeitar a ética comportamental do banquete.

Em todo o caso, não deixa de ser significativo da proximidade entre Esopo e Anacársis que a intervenção mais ampla do *sophos* bárbaro, no espaço do *Convivium* (155A-C), seja motivada por uma provocação amigável de Esopo, que se lhe dirige para lembrar aos convivas o carácter nómada do comensal cita, que dispensava o uso de uma casa em favor da utilização de um carro como o do Sol, que lhe não tolhesse as deslocações.²⁴ A referência, neste contexto, a Creso e a Sólon, a propósito do fausto do palácio do rei da Lídia (e do conceito de felicidade inerente), ajuda a reforçar a interligação entre estas várias figuras. E embora permita a Anacársis exprimir também algumas diferenças de entendimento relativamente a Esopo, isso não impede que partilhem, na essência, o mesmo tipo de compreensão prática e simples da existência humana.

Possuem, além disso, um perfil de certa forma 'primitivo', embora motivado por razões diferentes: no caso de Esopo, por as suas fábulas remeterem

²³ Ateneu (*Deipnosoph.* 10. 438A) refere o mesmo episódio. Em outro passo (10. 64. 32-35), a um conviva que comentava a Anacársis que ele havia casado com uma mulher feia (ὁ Ἀνάχαρσι, γυναῖκα γεγάμηκας αἰσχράν), este respondeu que concordava, sugerindo no entanto que lhe dessem de beber, para que, com os vapores do vinho, a fizesse mais bela (ὄπως αὐτὴν καλὴν ποιήσω). A anedota pretende ilustrar a distorção do conhecimento provocada pelo vinho, inserindo-se assim na crítica à bebida, a que Anacársis está geralmente ligado. Neste sentido se pronunciam também Gómez, Vlachopoulos 2012: 177.

²⁴ Anacársis partilhava com os Citas em geral o facto de serem uma população nómada e de, por isso mesmo, não possuírem residência fixa, na medida em que isso poderia coarctar a sua liberdade de movimentos, que os Citas muito apreciavam. Cf. Heródoto 4. 46.

para um universo primordial, em que os animais falavam uma linguagem inteligível; no de Anacársis, por a sua arreigada natureza nómada o dispensar de sucumbir às convenções da sociedade. No *Septem sapientium convivium*, esta vertente está controlada, ao ver-se enquadrada no ambiente helenizado do *sym-pósion*, situação para a qual contribui, em ambos os casos, a discreta mediação de Cleobulina/Eumétis. Ainda assim, tanto num como noutro o impulso da *phýsis* continua a ter mais força do que o peso do *nómos* social e disso estão conscientes tanto as outras personagens, como os leitores de Plutarco — por certo conhecedores do valor paradigmático que, desde há séculos, acompanhava estas personalidades.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Bernabé Pajares, A. & Rodríguez Somolinos, H. (1994), *Poetisas griegas. Edición, traducción, introducción y notas*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Busine, A. (2002), *Les Sept Sages de la Grèce antique*. Paris: De Boccard.
- Defradas, J., Hani, J., Klaerr, R. (1985), *Plutarque. Oeuvres Morales*. Tome II, texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres. [réimpr. 2003]
- Engels, J. (2010), *Die Sieben Weisen: Leben, Lehren und Legenden*. München: C. H. Beck.
- Gómez, P. (2003), “Cynicism and Hellenism in the *Letters* of Anacharsis and the *Vita Aesopi*”, *Lexis* 21: 319-332.
- Gómez, P., Vlachopoulos, D. (2012), “Sages parmi des sophistes: Athénée et la tradition des Sept Sages”, *Ágora* 14: 171-194.
- Goulet-Cazé, M.-O. (ed.) (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introductions, traductions et notes de Balaudé, J.-F., Brisson, L., Brunschwig, J., Dorandi, T., Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R., Narcy, M., avec la collaboration de Patillon, M. Paris: Librairie Générale Française.
- Kindstrand, J. (1981), *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Konstan, D. (2010), “Anacharsis the Roman, or reality vs. play”, in Mestre, F., Gómez, P. (eds.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*. Barcelona, Universitat de Barcelona: 183-189.
- Leão, D. (2008), “Plutarch and the character of the *Sapiens*”, in Nikolaidis, A. (ed.), *The Unity of Plutarch's Works. Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*. Berlin, Walter de Gruyter: 480-488.
- Leão, D. (2009), “The *tyrannos* as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*”, in Ferreira, J. R., Leão, D., Tröster, M., Dias, P. (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra, University Press: 511-521.
- Leão, D. (2010a), “A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade”, in Leão, D., Ferreira, J. R., Fialho, M. C. (eds.), *Cidadania e paideia na Grécia antiga*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 47-110.
- Leão, D. (2010b), “The Seven Sages and Plato”, in Giombini, S., Marcacci, F. (eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Perugia, Aguaplano: 403-414.
- Leão, D. (2013), “O Livro I de Diógenes Laércio: a tradição dos Sete Sábios e a caracterização da figura do *sophos*”, in Leão, D., Cornelli, G., Peixoto, M. (eds.), *Dos homens e suas ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 1-19.

- Leão, D. (2019), “Anacharsis: la sagesse atypique de l'étranger avisé”, in Leão, D., Guerrier, O. (eds.), *Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 57-70.
- Lo Cascio, F. (1997), *Plutarco. Il Convito dei Sette Sapienti*. Napoli, M. D'Auria.
- Magueijo, C. (2013), “Anarcárcis ou os ginásios”, in *Luciano de Samósata VII*, tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Imprensa da Universidade: 91-120.
- Manfredini, M., Piccirilli, L. (1998), *Plutarco. La vita di Solone*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla. [5ª ed. atualizada, 1ª ed. 1977]
- Martina, A., (1968), *Solon. Testimonia veterum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Mossman, J. (1997), “Plutarch's *Dinner of the Seven Wise Men* and its place in *symposion* literature”, in Mossman, J. (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*. London, Duckworth & Classical Press of Wales: 119-140.
- Pordomingo Pardo, F. (1999), “El banquete de Plutarco: ¿ficción literaria o realidad histórica?”, in Montes Cala, J. G., Sánchez Ortiz de Landaluze, M., Gallé Cejudo, R. J. (eds.), *Plutarco, Dioniso y el Vino*. Madrid, Ediciones Clásicas: 379-392.
- Schmidt, T. (1999), *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*. Louvain: Peeters.
- Teodorsson, S.-T. (1990), *A Commentary on Plutarch's Table Talks*. Vol. II (Books 4-6). Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.