

Plutarco entre mundos

visões de Esparta, Atenas e Roma

**Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão,
Maria Aparecida de Oliveira Silva
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

O VALOR DA FILOSOFIA E DA *PAIDEIA*: A CONSTRUÇÃO MORAL E
RETÓRICA DE PLUTARCO¹
(The value of philosophy and of *paideia*: Plutarch's moral and rhetorical
constructions)

JOAQUIM PINHEIRO (pinus@uma.pt)
Universidade da Madeira

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO – As *Vidas* e os *Tratados Morais* de Plutarco permitem-nos estabelecer uma relação estreita entre *paideia* e *sophia*, no âmbito da actividade política. De facto, Plutarco valoriza, no processo de construção do *ethos*, a formação do indivíduo, pelo facto de a *paideia* contribuir para a activa participação cívica. Nesse sentido, pretendemos definir as qualidades e a *paideia* do filósofo e a forma como ele pode auxiliar ou mesmo intervir na *politeia*, recuperando Plutarco, na argumentação, a memória de filósofos do passado que se distinguiram pela influência que exerceram junto daqueles que detinham o poder. Plutarco, educador da Europa, oferece-nos um quadro social em que a filosofia, por meio da ética, da *paideia* e da *politeia*, se distingue pela sua dinâmica.

PALAVRAS-CHAVE – Plutarco, filosofia, *paideia*, *politeia*, *ethos*

ABSTRACT – Plutarch's *Vitae* and *Moralia* allow us to establish a very close relationship between *paideia* and *sophia* in politics. In fact, in the process of constituting the *ethos*, Plutarch values an individual's education, because *paideia* contributes to an active civic engagement. Having this in mind, we intend to reach a definition of the philosopher's qualities and *paideia* and to analyse the way he can help or even intervene in the *politeia*, once Plutarch's argumentation preserves the memory of the philosophers of the past who distinguished themselves by their influence on politicians. Plutarch, educator of Europe, offers us a social framework in which philosophy, through ethics, *paideia* and *politeia*, makes itself visible through its dynamics.

KEY WORDS – Plutarch, philosophy, *paideia*, *politeia*, *ethos*

O polímata de Queroneia legou-nos uma vastíssima obra sobre diferentes temas fruto das viagens que realizou (Atenas-Delfos-Alexandria-Roma) e de uma cultura transversal ou mesmo de natureza enciclopédica, comprovada pelas numerosas citações e referências a autores clássicos, pelas reflexões morais e filosóficas, e pelos conhecimentos científicos, jurídicos, históricos e políticos. Plutarco era um *pepaideumenos* conhecedor da sociedade em que vivia e do papel que poderia e deveria desempenhar. Contemporâneo de Epicteto, Dión de

¹ Aproveitámos para este artigo várias reflexões desenvolvidas na nossa dissertação de doutoramento (*Tempo e Espaço da Paideia nas Vidas de Plutarco*, Série Humanitas Supplementum, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013).

Prusa, Estácio, Marcial, Juvenal, Plínio-o-Jovem, Tácito e Suetónio, elabora a sua obra numa época em que Roma assume uma extraordinária supremacia no Mediterrâneo. Com essa realidade sempre presente, dirige aos Romanos e aos Gregos uma mensagem que procura equilibrar o louvor da antiga Grécia com o reconhecimento pelo destino imperial de Roma. Sabendo-se que a literatura da Época Imperial e, em especial, a da Segunda Sofística está marcada pelo compromisso entre a cultura grega e o império romano, Plutarco antecipa esse encontro entre cultura e poder, ainda que os heróis romanos de Plutarco não se distingam apenas pelas suas conquistas, mas também, em alguns casos, pelo seu helenismo (Marcelo, Emílio Paulo, Luculo). Ainda que a literatura grega da época imperial seja sobretudo conhecida pela diversidade, pela curiosidade intelectual e pelo interesse formal, em particular pela relação imitativa com os escritores áticos, bem como por se fundar em doutrinas filosóficas que exprimem o desejo de uma vida pacífica, a verdade é que Plutarco, tal como outros autores, desempenha um papel importante na história da cultura. Nesse sentido, é nosso propósito explorar a relação entre saber filosófico e o sentido de *paideia*, num quadro literário marcado por uma evidente intenção retórica e moral, juntando assim, Plutarco, com uma notável mestria, pensamento, palavra e acção.

Resultado de um processo interior e de estímulos exteriores, as *Vidas* e os *Tratados Morais* representam, sem dúvida, uma extraordinária aventura temporal e intelectual, em que Plutarco é, ao mesmo tempo, autor e personagem. Reflecte sobre os mais variados temas que inquietam o seu espírito (*tyche*, *orge*, *mania*, *dikaioisyne*, *politeia* ou *diaita*, entre outros), ou seja, sobre a condição humana e a procura da felicidade, num contexto não só individual mas também comunitário², influenciado, talvez, pelas lições do seu mestre Amónio, figura ligada à filosofia e à retórica³. Daí que se possa considerar que a obra de Plutarco tem uma dinâmica social muito interessante, alicerçada numa filosofia bastante pragmática⁴.

Mesmo não querendo escrever ‘história’⁵, as biografias que dedica ao seu amigo romano Q. Sósio Senécio têm não só a marca do tempo do autor, como constituem um itinerário erudito pelos valores, pela cultura e pelo pensamento da Antiguidade. Não se limita, no entanto, a traçar as características dos heróis que escolhe, mas junta-lhes os seus juízos qualitativos, o tom ético-didáctico e a

² Em *Ad princ. ind.* 781F-782A, Plutarco apresenta o homem como um instrumento dos deuses ao serviço da sociedade e dos homens; na *synkrisis* do par *Phil.-Flam.* realça que os sucessos de Filopémen são uma obra individual (*idios*), enquanto os de Flaminino têm um sentido colectivo (*koinos*); os valores mais importantes no serviço pela comunidade são a *φιλία*, a *ὁμόνοια* e a *κοινωνία*; cf. Frazier (1992) 4534.

³ As informações sobre Amónio são escassas, pois apenas Plutarco, nos *Tratados Morais*, e Eumópio se referem a ele. Seria originário do Egipto e teria vindo para Atenas, onde acabaria por morrer. Para outras informações de Amónio, vide Jones (1967) 205-213.

⁴ Sobre esta dinâmica social da filosofia em Plutarco, vide Van Hoof (2010).

⁵ Cf. *Alex.* 1.1.

interacção com o leitor-espectador ou ouvinte⁶. As biografias, com toda a profundidade filosófica e moral, não servem apenas para o próprio Plutarco encontrar paradigmas no espelho⁷ da história, mas também para conseguir persuadir a sua audiência⁸, constituída sobretudo pelas elites grega e romana⁹, bem patente *No Banquete*, certamente familiarizada com as temáticas políticas, literárias e sociais, logo de um nível cultural elevado. Ainda que se saiba que, no caso das elites romanas, a formação literária e retórica era importante, não possuímos elementos suficientes para avaliar, por exemplo, a receptividade que o trabalho de Plutarco teve junto de Trajano, homem que aliava à sua capacidade militar um grande interesse intelectual, defendendo os valores da *paideia*, como demonstra a sua decisão de fazer regressar os mestres de retórica e filosofia, após o exílio a que foram votados por Domiciano¹⁰.

Como afirma Plutarco, na biografia de Cícero, «não há animal mais selvagem do que o homem quando à sua paixão se junta o poder»¹¹. Por isso, reserva-se para a filosofia um papel muito relevante na formação e na promoção de um desempenho activo do cidadão. Nesse sentido, a filosofia confere equilíbrio, saber e capacidade de intervenção no exercício de cidadania.

O conceito τέχνη βίου¹², arte da vida, temática tão transversal na história da filosofia, congrega, em Plutarco, a mensagem política, pedagógica e moral da biografia. Nas *Vidas* e nos *Tratados Morais*, Plutarco procura compreender a *physis* e o *ethos* do ser humano, entrando muitas vezes no campo da filosofia. O

⁶ Recorrendo a Aristóteles, para a mensagem ética ser entendida é necessário que se adapte o carácter da escrita ao carácter do leitor (cf. *Rhet.* 1390a 24-27), não se devendo negligenciar esta relação para o resultado do efeito persuasivo (cf. *ibid.* 1395b).

⁷ Cf. Fuhrmann (1964) 98.

⁸ Para Pelling (2002) 253-265, o efeito que Plutarco procura criar é similar ao da tragédia junto da audiência; Stadter (2000) 494, contudo, sem contradizer esta opinião, prefere fazer uma leitura mais positiva e educativa do conteúdo das biografias e da retórica da persuasão.

⁹ Segundo Valgiglio (1992) 4027: «Pare verosimile che il pubblico di Plutarco non sia in maggioranza un pubblico popolare, strumento di ampia divulgazione delle opere, ma sostanzialmente ristretto ad una minoranza, ad una élite, soprattutto ai giovani che intraprendono lo studio della filosofia e ad essa attendono...»; no entanto, se existe consenso em relação ao elitismo dos seus destinatários, o mesmo não acontece em relação ao facto de as *Vitae* se dirigirem sobretudo a estudantes. Atendendo às várias figuras a quem se destinam as suas palavras (cf. Puech (1992) 4831-93 e Jones (1971) 39-64, Stadter (2000) 499 conclui que os *Tratados Morais* têm como destinatário um público mais jovem (e.g. Menémaco de Sardes nos *Praec. ger. reip.*), enquanto as *Vidas* teriam uma audiência mais madura e experiente: «His audience was not schoolboys, but Senecio, the Avidii, and which would help them live according to their philosophical principles in the confused, conflicting, and often dangerous pressures of their world».

¹⁰ Plin., *Pan.* 47.1-3; Flacelière (1963) 40-44 e Jones (1971) 25, ao desenvolverem a ideia de que, em alguns tratados, Plutarco tem uma atitude hostil para com os Flávios, colocam a hipótese de o próprio autor ter sido um dos filósofos condenados ao exílio.

¹¹ *Cic.* 46.6.

¹² Cf. *Aud.* 43A-B, *Prof. in virt.* 75F e 84E, *Quaest. conv.* 613B e *An seni resp.* 796C-D.

modo como história, biografia/*ethos* e filosofia aparecem associados na construção da *paideia* faz-nos lembrar as palavras de Dionísio de Halicarnasso sobre Tucídides:¹³

τοῦτο καὶ Πλάτων εἶπεν, ὅτι ἡ ποιητικὴ ἄμυρτα τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγινόμενους παιδεύει. παιδεία ἄρα ἐστὶν ἡ ἔντευξις τῶν ἡθῶν. τοῦτο καὶ Θουκυδίδης ἔοικεν λέγειν, περὶ ἱστορίας λέγων, ὅτι καὶ ἱστορία φιλοσοφία ἐστὶν ἐκ παραδειγμάτων.

Também Platão disse isto: a poesia, por embelezar inúmeras acções dos antigos, educa os que nasceram mais tarde; então, a educação é a procura dos caracteres; Tucídides, ao discorrer sobre a história, parece ter dito que a história é filosofia a partir dos exemplos.

A concepção ético-filosófica das *Vidas* e dos *Tratados Morais*, como vários estudos reconhecem, foi fortemente influenciada por Platão¹⁴, Aristóteles e outros filósofos. Mais conotado com o filósofo da Academia, a quem chama *theios*¹⁵ e de quem reconhece a *doxa* e a *dynamis*¹⁶, Plutarco mostra-se, no entanto, atraído por Aristóteles e pelos Peripatéticos, especialmente nas temáticas relacionadas com a psicologia, a *physis* e a lógica¹⁷, tendência que se verifica também em Apuleio. Além disso, embora critique os Estóicos em alguns tratados, encontramos em Plutarco o desenvolvimento de temas similares a estes, como a definição da virtude e do vício, da paixão e da razão, até com alguns pontos de contacto. Ainda assim, Plutarco não era um adepto dessa corrente que tanto sucesso teve na filosofia helenística. O mesmo se poderia dizer em relação ao Epicurismo. Temas epicuristas como o prazer, a felicidade ou a dor não são alheios ao Queronense.

Na sua obra, a *πρακτικὴ ἀρετή*¹⁸ assume, sem dúvida, um lugar especial, pois Plutarco tinha consciência de que não poderia basear a sua estratégia na filosofia abstracta ou na pura eloquência formal¹⁹, mas no exercício da virtude prática,

¹³ *Ars Rhet.* 11.2.

¹⁴ O platonismo em Plutarco é um tema recorrente nos estudos plutarquianos; para uma bibliografia resumida sobre este assunto, vide Hershbell (1995) 209, n.3, bem como Pérez Jiménez, García López e Aguilar (1999), neste caso também útil para a presença do aristotelismo nas *Vidas* e nos *Tratados Morais*; refira-se que Plutarco tinha consciência das divergências entre Platão e Aristóteles (cf. *Tratados Morais* 1007A-B e 1115A-C); sobre a presença de Aristóteles em Plutarco vide, e.g., Donini (1974), (1986) 214-222, (1988a), (1988b) e (1994) 35-60.

¹⁵ Cf. *Cap. ex inim. ut.* 90C e *Per.* 8.2.

¹⁶ Cf. *Quaest. conv.* 700B.

¹⁷ Cf. *Virt. mor.* 442B e *Cup. div.* 527A; *Pel.* 3.1.

¹⁸ Cf. *An seni resp.* 783F e 786C-D; expressão que se opõe ao princípio ὁ θεωρητικὸς βίος (cf. *Per.* 16.7 e *Cic.* 3.3); refira-se que o adjectivo *πρακτικὴ* também aparece a qualificar ὁρμή (cf. *Per.* 2.4 e *Brut.* 1.3) e προαίρεσις (cf. *Virt. mor.* 446D).

¹⁹ Considera que para o político vale mais o conteúdo do que os aspectos formais do discurso (cf. *Praec. ger. reip.* 802E-F).

sendo necessário para isso educar aqueles que detinham o poder²⁰, sobretudo por viver numa época moralmente em decadência. Mas, ao valorizar os actos em vez das ideias, não estará a ser incongruente com a sua obra? Talvez não. Um primeiro argumento pode encontrar-se no tratado *De Alexandri fortuna aut uirtute*, em que Alexandre é considerado um filósofo e a própria filosofia é acção. Recorde-se que a educação que recebeu de Aristóteles, e de outros mestres, foi determinante para formar a sua natureza indomável (τὴν φύσιν [...] δυσνίκητον), pois, ainda antes de nascer, o adivinho havia previsto que Alexandre seria impulsivo e teria uma natureza de leão²¹. Embora se realce a sua admiração pela filosofia, isso não o terá impedido de mandar matar, na Índia, alguns filósofos que tentavam convencer os reis locais a não se unirem a ele²². De uma forma geral, o processo formativo de Alexandre é uma prova de como no carácter do indivíduo se conjugam as características que são próprias da *physis* e aquelas que se desenvolvem por acção externa, de um educador ou do próprio contacto social. Aristóteles, na verdade, teve um papel decisivo na inclinação do Macedónio para matérias literárias e também para a medicina e a filosofia²³. Se se considerar, porém, que a filosofia é palavra (*logos*) e não obra (*ergon*), então Alexandre não pode ser considerado um filósofo porque «não escreveu sobre silogismos, nem sobre axiomas, não se passou pelo Liceu, nem expôs teses na Academia»²⁴. Contudo, acrescenta Plutarco, nem Pitágoras, Sócrates, Arcesilau e Carnéades se dedicaram à escrita e eram reputados filósofos. Além disso, ao contrário destes, Alexandre empenhou-se em várias guerras, na civilização de povos bárbaros, na fundação de cidades gregas, na transmissão do valor da lei e da paz. Conclui assim Plutarco que «por aquilo que disse, por aquilo que fez e por aquilo que ensinou, ver-se-á que foi um filósofo»²⁵ (veja-se a sequência dedutiva dizer>fazer>ensinar). Mediante a comparação dos discípulos de Platão e Sócrates com os de Alexandre, Plutarco pretende provar que o Macedónio conseguiu transformar a natureza de povos selvagens e que por causa disso merece ser considerado um grande filósofo²⁶.

Por sua vez, no tratado *De gloria Atheniensium*, discutindo se a glória de Atenas se deve mais aos homens ligados à arte ou aos generais e políticos, o autor confessa que prefere o general ao pintor, o troféu à pintura e a verdade à imitação²⁷, chegando mesmo a dizer que até os poetas consideram os actos mais

²⁰ Sobre as virtudes que um político deve ter vide *Praec. ger. reip.* 799A, 800B-801A e 821B; *Cor.* 15.4.

²¹ Cf. *Alex.* 2.5.

²² Cf. *ibid.* 59.8.

²³ Cf. *ibid.* 8.

²⁴ *Alex. fort. uirt.* 328A.

²⁵ *Ibid.* 328B.

²⁶ Cf. *ibid.* 329A.

²⁷ Cf. *Gloria Ath.* 346F.

importantes do que as palavras.²⁸ Saliente-se que, nesse mesmo tratado, Plutarco esboça uma acusação aos Atenenses por gastarem mais tempo com os dramas trágicos do que com as guerras contra os bárbaros, em favor da hegemonia e da liberdade da sua pátria. Segundo ele, a gloriosa Atenas, que fomentou tão diferentes artes²⁹, não teve nenhum autor épico ou lírico célebre, a comédia era indigna e a tragédia só foi divulgada por causa do espectáculo³⁰. Por isso, comparando, num tom irónico, a acção de Péricles e de Isócrates, afirma que a guerra contribuiu mais do que a *sophia* para a sua glória:³¹

Περικλῆς ἐννέα μῆσι Σαμίους καταστρεψάμενος ἐφρόνει τοῦ Ἀγαμέμνονος μείζον ἔτει δεκάτῳ τὴν Τροίαν ἐλόντος· Ἴσοκράτης δὲ μικροῦ τρεῖς ὀλυμπιάδας ἀνήλωσεν, ἵνα γράψῃ τὸν πανηγυρικὸν λόγον, οὐ στρατευσάμενος ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις οὐδὲ πρεσβεύσας οὐδὲ πόλιν κτίσας οὐδὲ ναύαρχος ἐκπεμφθείς, καίτοι μυρίου τοῦ τότε χρόνου πολέμους ἐνέγκαντος·

Após ter subjugado os Sâmios em nove meses, Péricles orgulhava-se mais do que Agamémnon pela conquista de Tróia no décimo ano; Isócrates gastou quase três Olimpíadas [doze anos] para escrever o *Panegírico*³², e durante esse tempo não participou em nenhum conflito, nem fez parte de embaixadas, nem fundou nenhuma cidade, nem foi enviado como chefe de uma frota, embora tivessem ocorrido muitas guerras nesse tempo.

Isto reforça a ideia de que Plutarco não valoriza a moral teórica (*dogmatike*), assente apenas em princípios gerais, mas a moral concreta e prática, por meio da parenética (*parainetike*), uma vez que se considera que os princípios filosóficos, ficando no plano das ideias e do abstracto, não são suficientes para ensinarem a agir³³. Por isso, a própria *paideia* tem um nível mais teórico e outro mais prático, e nem sempre uma boa educação é sinal de uma vida exemplar e isenta de vícios. Luculo, a título de exemplo, é descrito como *praotes* e amável no trato, tenta evitar guerras civis, dedica-se à filosofia grega e é um apaixonado pela *paideia* grega em geral, além de se revelar um bom comandante. No entanto, também mostra ser, em algumas ocasiões, arrogante, cruel e amante da luxúria. Numa primeira fase, durante a adolescência, a educação conhecida por liberal (ἐλευθέριον) dirige-se

²⁸ Cf. *ibid.*, 347F-348A.

²⁹ Cf. *ibid.* 345F.

³⁰ Cf. *ibid.* 348B-C.

³¹ *ibid.* 350E-F.

³² Em *Vit. X orat.* 837F afirma-se que para uns demorou dez e para outros quinze anos a escrever o Panegírico; Quint., *Inst. Or.* 10.4.4 segue a lição que indica a duração de dez anos: *panegyricum Isocratis qui parcissime decem annis dicunt elaboratum.*

³³ Semelhante concepção surge em Séneca, *Epist.* 94. Neste caso dá mesmo o exemplo de algumas figuras biografadas por Plutarco (62-66).

para o belo (ἐπὶ τῷ καλῷ), para, de seguida, nos momentos em que se está livre das tarefas públicas se voltar para o estudo da filosofia (τὴν διάνοιαν ἐν φιλοσοφίᾳ σχολάζειν) e para a contemplação (τὸ θεωρητικόν), que são formas de apaziguar a *philotimia* de Luculo e o seu diferendo com Pompeio. Quanto a Cícero, orador e político romano, foi um *pepaideumenos* e esforçou-se por aprofundar os seus conhecimentos em diversas áreas, correspondendo ao preceito platónico de que é digno «a *physis* sentir o desejo do estudo e da filosofia»³⁴. Porém, até Cícero, que tinha tido uma formação diversificada, não evitou que os acontecimentos influenciassem negativamente o seu *ethos*, algo que não seria expectável num homem com a sua *paideia*³⁵. Nesse contexto, Plutarco escreve:³⁶

καίτοι πολλάκις αὐτὸς ἤξιου τοὺς φίλους μὴ ῥήτορα καλεῖν αὐτόν, ἀλλὰ φιλόσοφον· φιλοσοφίαν γὰρ ὡς ἔργον ἠρήσθαι, ῥητορικῇ δ' ὀργάνῳ χρῆσθαι πολιτευόμενος ἐπὶ τὰς χρείας. ἀλλ' ἡ δόξα δεινὴ τὸν λόγον ὥσπερ βαφὴν ἀποκλύσαι τῆς ψυχῆς καὶ τὰ τῶν πολλῶν ἐνομόρξασθαι πάθη δι' ὁμιλίαν καὶ συνήθειαν τοῖς πολιτευομένοις, ἂν μὴ τις εὖ μάλα φυλαττόμενος οὕτω συμφέρηται τοῖς ἐκτός, ὡς τῶν πραγμάτων αὐτῶν, οὐ τῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι παθῶν συμμεθέξων.

Na verdade, era ele próprio que pedia aos amigos que não o chamassem retor, mas filósofo, pois havia tomado a filosofia como trabalho, enquanto usava a arte retórica como instrumento para as necessidades da vida política. Mas a opinião tem o poder de apagar, como uma tinta³⁷, a razão da alma, e imprimir as paixões da maioria nos que governam por meio do diálogo e do relacionamento. Tal não aconteceria no caso de uma pessoa se precaver muito bem e se relacionar com os que estão de fora, com o intuito de participar somente dos assuntos e não das paixões que dizem respeito a esses assuntos.

Alcibíades, por sua vez, que tinha uma disposição natural para a *arete* (πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐας), beneficiou, segundo Plutarco, da sua relação com Sócrates³⁸. Com a ajuda da sabedoria deste, o jovem ateniense conseguiu ultrapassar algumas limitações, relacionadas sobretudo com o facto de atrair a paixão daqueles que, por meio de adulações e recompensas, só se interessavam pelas coisas exteriores. Contudo, a natureza excessiva de Alcibíades³⁹ revelou-se na sua inclinação para prazeres como a bebida, a comida e o sexo, vícios a que também havia aludido Tucídides⁴⁰. Recordemos, ainda, o caso de Numa, um rei caracterizado por Plutarco

³⁴ Cic. 2.3.

³⁵ Cic. 32.5; cf. 41.8.

³⁶ *Ibid.* 32.6-7.

³⁷ Cf. *Per.* 8.1, *Otho* 73.4; *Cum. princ. philos.* 779C.

³⁸ Cf. *Alc.* 4.1-2.

³⁹ Cf. *ibid.* 2.1.

⁴⁰ 6.15.4; vide também *Alc.* 6.3.

como pacificador e que dirigiu os homens mais para o trabalho do campo do que para os combates, promovendo a paz⁴¹. No entanto, nem as reformas de Numa alteraram o gosto dos Romanos pela guerra, demonstrando-se, desta forma, que as leis, mesmo reconhecendo-se-lhes um papel pedagógico, nem sempre são capazes de moldar ou alterar a íntima natureza humana. Ainda assim, Numa é «um legislador mais de acordo com o espírito helénico, pois aos que eram escravos deu a provar a dignidade da liberdade»⁴². Para demonstrar que Numa foi um governante com capacidade para ganhar o respeito dos seus súbditos e tornar-se modelo destes, Plutarco baseia-se na concepção política e ética de Platão⁴³, que se concentra em preceitos fundados na justiça, na moderação, na paz, na amizade e na virtude, fundamentais para consolidar a relação entre quem governa e quem é governado⁴⁴.

Na biografia de Catão Censor, Plutarco relata-nos o episódio de uma embaixada de filósofos que chega a Roma⁴⁵, no ano 155, entre os quais se encontravam o neoplatónico Carnéades e o estóico Diógenes. Os jovens romanos, seduzidos pelas suas palavras, acorrem em massa aos seus discursos, em especial aos de Carnéades. De tal forma que os jovens se entusiasmaram pela filosofia, deixando de parte outras paixões, ao mesmo tempo que outros Romanos também se sentiram atraídos pelos ensinamentos desses filósofos e surpreendidos com o efeito que provocaram nos jovens. Precisamente por temer os efeitos da embaixada, Catão decide afastar os filósofos da cidade⁴⁶. Teria Catão tomado

⁴¹ Cf. *Quaest. Rom.* 268C.

⁴² *Comp. Lyc.-Num.* 1.10.

⁴³ Cf. *R.* 87e, 499b, 501e; *Lg.* 711e, 712a.

⁴⁴ Cf. *Num.* 20.5-8.

⁴⁵ Cf. *Cat. Ma.* 22.

⁴⁶ *Ibid.* 22.4-7: ταῦτα τοῖς μὲν ἄλλοις ἤρεσκε Ῥωμαίοις γινόμενα, καὶ τὰ μειράκια παιδείας Ἑλληνικῆς μεταλαμβάνοντα καὶ συνόντα θαυματοζόμενοι ἀνδράσιν ἠδέως ἐώρων· ὁ δὲ Κάτων ἐξ ἀρχῆς τε τοῦ ζήλου τῶν λόγων παραρρέοντος εἰς τὴν πόλιν ἤχθετο, φοβούμενος μὴ τὸ φιλότιμον ἐνταῦθα τρέψαντες οἱ νέοι τὴν ἐπὶ τῷ λέγειν δόξαν ἀγαπήσωσι μᾶλλον τῆς ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῶν στρατειῶν· ἐπεὶ δὲ προὔβαινε ἡ δόξα τῶν φιλοσόφων ἐν τῇ πόλει, καὶ τοὺς πρώτους λόγους αὐτῶν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀνὴρ ἐπιφανῆς σπουδᾶσας αὐτὸς καὶ δεηθεὶς ἡρμήνευσε Γάιος Ἀκίλιος, ἔγνω μετ' εὐπρεπείας ἀποδιοπομπήσασθαι τοὺς φιλοσόφους πάντας ἐκ τῆς πόλεως, καὶ παρελθὼν εἰς τὴν σύγκλητον ἐμέμψατο τοῖς ἀρχουσιν, ὅτι πρεσβεία κἀθηται πολὺν χρόνον ἄπρακτος ἀνδρῶν, οἱ περὶ παντὸς οὐ βούλοιντο ῥαδίως πείθειν δύνανται· δεῖν οὖν τὴν ταχίστην γυνῶνά τι καὶ ψηφίσασθαι περὶ τῆς πρεσβείας, ὅπως οὗτοι μὲν ἐπὶ τὰς σχολὰς τραπόμενοι διαλέγονται παισὶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ Ῥωμαίων νέοι τῶν νόμων καὶ τῶν ἀρχόντων ὡς πρότερον ἀκούωσι. Se estes acontecimentos agradavam aos outros Romanos, que viam os jovens a receber a cultura grega e a acompanhar com admiração os encantadores homens, Catão, pelo contrário, irritava-se desde o início com a forma como o ardor pelos discursos deles percorria a cidade, temendo que os jovens, mudando a sua ambição, preferissem mais a fama por aquilo que se diz do que pelos actos e campanhas militares. Como a reputação dos filósofos crescia na cidade e um homem ilustre, Gaio Acílio, traduziu, por sua própria diligência e desejo, os primeiros discursos deles perante o senado, Catão resolveu afastar, por conveniência, todos os filósofos da cidade e, entrando no senado, prendeu os magistrados por uma embaixada

esta atitude por causa de Carnéades? Plutarco, apoiando-se em fontes que não especifica, diz-nos que não⁴⁷. Não seria, então, nada de pessoal contra Carnéades, mas resultava da atitude anti-helénica, ou melhor, romanocêntrica de Catão⁴⁸, tema que Plutarco não deixa de aproveitar na biografia, tal como o patriotismo havia sido uma característica muito explorada na figura de Aristides, o par grego da biografia de Catão.

No caso de Pelópidas, por causa da sua entrega à filosofia⁴⁹ e por ser um homem sem recursos e sem poder de influência, os Espartanos, após a tomada de Cadmeia (382 a. C.), fortaleza de Tebas, pelas forças de Fébidas, não consideraram Epaminondas uma ameaça⁵⁰, ao contrário de Pelópidas e outros companheiros seus, que, por estarem conotados com uma *ἐταιρεία ... φιλελεύθερον ἄμα καὶ δημοτικὴν*⁵¹, foram banidos⁵². Neste episódio transparece também o sentimento anti-espartano que se encontra em vários momentos da biografia⁵³, e que se justifica pela forma cruel como Esparta tratava os Tebanos.⁵⁴ Além disso, para acentuar a conduta tirânica dos Espartanos, a quem reconhece técnica e sabedoria na arte militar⁵⁵, Plutarco refere que eles desejavam que os exilados, entre eles Pelópidas, não fossem bem recebidos na cidade de Atenas. Os Atenienses,

ali permanecer com homens inativos, que podem, com facilidade, convencer sobre tudo o que quiserem. Era, pois, necessário decidir algo rapidamente e votar sobre a embaixada, para que eles, voltando para as suas escolas, conversassem com os filhos dos Gregos, enquanto os jovens ouviam, como antes, as leis e os magistrados romanos.

⁴⁷ *Ibid.* 23.1.

⁴⁸ Para a posição de Catão Censor face à *paideia* helénica, *vide Cat. Ma.* 23.1-6; cf. Plin., *nat.* 29.14; a crítica que Catão faz à *paideia* e aos médicos gregos terá sido desenvolvida por Catão no seu *Ad Marcum filium*, que reuniria conselhos sobre várias matérias para a educação do seu filho; é opinião corrente que esse livro seria uma espécie de enciclopédia, onde se coligiam ensinamentos sobre medicina, legislação, agricultura, retórica ou estratégia militar.

⁴⁹ Neste caso, a filosofia está ligada à inacção (*Pel.* 5.4: φιλοσοφίαν ὡς ἀπράγμων), o que constituiu um estranho erro de análise dos Espartanos, até porque na guerra contra Mantinea (385 a. C.), tanto Epaminondas como Pelópidas, demonstraram suficientemente o seu valor em favor de Esparta.

⁵⁰ Cf. *Pel.* 5.4

⁵¹ *Ibid.* 5.1.

⁵² *Ibid.* 5.3; opunham às ideias oligárquicas de Árquias, Leöntidas e Filipe.

⁵³ Em *Pel.* 4.5 (Λακεδαιμονίοις ἔτι φίλοις καὶ συμμάχοις), depois de contar o conflito de Mantinea, Plutarco introduz a mudança de atitude entre Lacedemónios e Tebanos; cf. *Marc.* 23.5.

⁵⁴ *Ibid.* 6.2: οἷς δὲ Θηβαίοις, τὴν πάτριον ἀποβεβληκόσι πολιτείαν καὶ καταδεδουλωμένοις ὑπὸ τῶν περὶ Ἀρχίαν καὶ Λεοντίδαν, οὐδ' ἐλπῖσαι περιῆν ἀπαλλαγὴν τινὰ τῆς τυραννίδος, ἦν ἑώρων τῇ Σπαρτιατῶν δορυφορουμένην ἡγεμονίαν καὶ καταλυθῆναι μὴ δυναμένην, εἰ μὴ τις ἄρα παύσειε κάκεινους γῆς καὶ θαλάττης ἄρχοντας. Em relação aos Tebanos, tendo perdido a sua forma de governo ancestral e submetidos ao poder de Árquias e Leöntidas, permaneciam sem esperança de se libertarem da tirania, que viam ser apoiada pela hegemonia dos Espartanos e impossível de ser destruída, salvo se alguém puder travar o poder deles por terra e por mar.

⁵⁵ *Ibid.* 23.4.

porém, demonstraram a sua *philanthropia* ancestral⁵⁶ e não causaram qualquer dano aos Tebanos.

No caso particular da retórica, reconhecendo-lhe a tradição um valioso papel educativo, acessório indispensável da filosofia e da política⁵⁷, ela assume-se não só como estilo ou forma de discurso, mas também como meio para a educação das massas e para a obtenção da ordem civil, no período em que vive Plutarco⁵⁸. Como tem sido referido por alguns autores, o Queronense distancia-se um pouco da oratória do seu tempo, pois não segue o optimismo de Dionísio de Halicarnasso ou de Díon de Prusa, nem o pessimismo de outros. Conhece as potencialidades da eloquência para o político⁵⁹, mas não defende um princípio estratégico baseado na eloquência formal, pois o conteúdo deve prevalecer sobre os aspectos formais do texto⁶⁰. Exige-se a quem exerce funções públicas que seja, acima de tudo, virtuoso⁶¹, uma vez que a sua qualidade moral é mais importante do que o sistema político⁶². Por isso, compreende-se que Plutarco, na biografia de Péricles⁶³, cite as palavras de Platão⁶⁴, em que o filósofo define a retórica como a força ou arte que conduz as almas (*psychagogía*).

Plutarco, como Platão ou Aristóteles, valoriza a relação entre ética e política, defendendo, como prova o tratado *Praecepta gerendae reipublicae* (*Conselhos Políticos*), que, no exercício de funções públicas, e sempre que o faça em prol da comunidade, os «fins justificam os meios». É por isso que, por exemplo, na biografia de Rómulo, ao descrever o rapto das Sabinas, Plutarco não reprova o carácter agressivo e violento da iniciativa dos Romanos, pelo facto de dela depender a realização de grandes feitos⁶⁵.

Na verdade, aquele que dirige e assume o comando da *politeia* tem de fomentar a justiça e a concórdia, evitar os excessos e, acima de tudo, ser modelo de princípios, que só se podem ter pela *paideia*, na qual a filosofia assume especial relevo. Nesta perspectiva, Plutarco apresenta uma solução intermédia entre o Estado educador de Platão e a autonomia moral defendida por Galeno, uma vez

⁵⁶ Note-se o confronto entre a *πάτριον πολιτείαν* (*PeI.* 6.2) dos Tebanos e o *πάτριον φιλόανθρωπον* (*PeI.* 6.5) dos Atenenses.

⁵⁷ A respeito da oratória como *organon* para a vida política vide, por exemplo, *Cic.* 4.4: *αὐθις ὡσπερ ὄργανον ἐξηρτύετο τὸν ῥητορικὸν λόγον καὶ ἀνεκίνει τὴν πολιτικὴν δύναμιν, αὐτὸν τε ταῖς μελέταις διαπονῶν καὶ τοὺς ἐπαινουμένους μετιῶν ῥήτορας* (Por causa disso, ele, como se fosse um instrumento, começou novamente a preparar a sua capacidade retórica, exercitando-se nas declamações e acompanhando os melhores retores); vide ainda *Fab.* 1.7, *Cat. Mi.* 4.3.

⁵⁸ Em *Per.* 15.2-3, Plutarco diz que a retórica serve para iluminar a alma.

⁵⁹ Cf. e.g. *Comp. Dem.* - *Cic.* 2-3; *An seni resp.* 789D e *Praec. ger. reip.* 801C-802E, 803A-804C.

⁶⁰ Cf. *Praec. ger. reip.* 802E-F.

⁶¹ Cf. e.g. *Ad princ. ind.* 780B.

⁶² Cf. Aalders (1982) 22 ss e 33.

⁶³ Em *Per.* 15.2-3

⁶⁴ Cf. *Phedr.* 271 c.

⁶⁵ No caso do rapto das Sabinas, Plutarco segue a tradição: *D. H.* 2.30-1; *Liv.* 1.9.

que não exclui a *paideia* dos meandros do poder, de modo a formar indivíduos moderados (μετρίῳ ... ἤθει)⁶⁶. Plutarco tenta sempre conciliar as duas realidades: a individualidade, a personalidade e a *physis* do eu com a sociabilização a que esse eu está sujeito, tanto pela *paideia* como pelo contacto com a realidade exterior.

MAXIME CUM PRINCIPIBUS PHILOSOPHO ESSE DISSERENDUM 776B-779C

(*Sobre a necessidade de o filósofo conversar especialmente com os governantes*)

No pequeno tratado político *Sobre a necessidade de o filósofo conversar especialmente com os governantes*, o vocábulo *politikos* designa não só aquele que exerce a *politeia*, o que detém o poder, mas sobretudo aquele que se interessa pelo bem-estar dos cidadãos. Isto aplica-se, como é óbvio, tanto ao político como ao filósofo. Aliás, a palavra *philosophos*, seguindo o modelo platónico, também pode significar o homem de Estado educado em filosofia. Deste modo, resulta evidente que a comunidade só terá a ganhar com a cooperação entre o *philosophos* e o *politikos*, até porque o *philosophos* ajudará a evidenciar a *philokalia* e a *philanthropia* do governante.

Este tratado, que não consta no Catálogo de Lâmprias, desenvolve uma ideia fulcral no pensamento plutarquiano sobre a simbiose entre *paideia* e *politeia*: o filósofo deve estabelecer relações, de forma moderada, com aqueles que governam, para lhes transmitir os verdadeiros valores, de modo a que a acção política tenha por fim o bem de todos os cidadãos. Logo, a *philosophia*, como interveniente activa na realidade e como matéria basilar da formação do *pepaideumenos*, torna-se parceira da *politeia* e tem nesta um papel relevante.⁶⁷

Οὐκ “ἀνδριαντοποιός” ἐστὶν ὁ τῆς φιλοσοφίας λόγος, “ὥστ’ ἐλινύοντα ποιεῖν ἀγάματ’ ἐπ’ αὐτᾶς βαθμίδος ἐσταότα” κατὰ Πίνδαρον· ἀλλ’ ἐνεργὰ βούλεται ποιεῖν ὧν ἂν ἄψηται καὶ πρακτικὰ καὶ ἔμψυχα καὶ κινητικὰς ὀρμὰς ἐντίθησι καὶ κρίσεις ἀγωγούς ἐπὶ τὰ ὠφέλιμα καὶ προαιρέσεις φιλοκάλους καὶ φρόνημα καὶ μέγεθος μετὰ πραότητος καὶ ἀσφαλείας, δι’ ὧν τοῖς ὑπερέχουσι καὶ δυνατοῖς ὀμιλοῦσιν οἱ πολιτικοὶ προθυμότερον. καὶ γάρ, ἂν ἰατρὸς ἢ φιλόκαλος, ἥδιον ὀφθαλμὸν ἰάσεται τὸν ὑπὲρ πολλῶν βλέποντα καὶ πολλοὺς φυλάσσοντα· καὶ φιλόσοφος ψυχῆς ἐπιμελήσεται προθυμότερον, ἦν ὑπὲρ πολλῶν φροντίζουσαν ὀρᾶ καὶ πολλοῖς φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν καὶ δικαιοπραγεῖν ὀφείλουσαν.

O discurso da filosofia não é “fazedor de estátuas”, “a ponto de fazer estátuas que permanecem, em pé, inactivas sobre a sua própria base”, como afirmou Píndaro⁶⁸. A filosofia, porém, deseja tornar activas, ágeis e vivas as coisas que

⁶⁶ Cf. *Cum princ.* 778A.

⁶⁷ Cf. *ibid.* 776C-D.

⁶⁸ Em *Nem.* 5.1.

possa atingir, e estimula a acção, decisões que conduzem ao que é útil, princípios de beleza, inteligência, grandeza de espírito juntamente com a doçura e a simplicidade. Por isso, os filósofos⁶⁹ relacionam-se de forma mais benévola com os que dominam e com os poderosos. De facto, se um médico é virtuoso, tratará melhor um olho que olha por muitos e que a muitos protege, como o filósofo cuidará com maior benevolência da alma que vê preocupar-se com muitos e que tem o dever de pensar, de agir com prudência e de praticar a justiça para benefício de muitos.

É deste modo que se defende a influência pedagógica da filosofia nos governantes, não devendo ela ser hermética, abstracta e alheia ao pulsar do seu tempo e dos problemas da sociedade⁷⁰. Na verdade, o próprio autor representa o homem culto que participa activamente na *politeia*, tanto no exercício de cargos, como no papel de pensador que aconselha os seus amigos romanos e concidadãos gregos a enfrentarem as actuais circunstâncias.

Não só não é inusitado ou descabido que o filósofo mantenha relações cordiais com aqueles que detêm o poder⁷¹, como isso é um meio para que os princípios filosóficos cheguem a um maior número de pessoas⁷², como fez Anaxágoras com Péricles, Platão com Díon e Pitágoras com os mandatários itálicos⁷³. Além destes exemplos, podemos mencionar o papel de Aristóteles junto de Alexandre e o de Sócrates com Alcibiades, ainda que, neste caso em particular, não se possa dizer que tenha tido consequências dignas de relevo⁷⁴. Aliás, Platão, a quem Plutarco deve muitas das suas ideias, também não foi bem sucedido ao tentar influenciar o mais importante monarca do seu tempo, Dionísio II de Siracusa, ele que idealizara a fusão da função de filósofo e rei⁷⁵.

Apesar da brevidade deste tratado, é visível a presença da dupla dimensão da filosofia: a privada e a pública. Por um lado, o mundo interior que fomenta a harmonia da alma e, por outro, um nível exterior, que procura a concórdia entre os homens⁷⁶, com o objectivo de concretizar o *τέλος* do *λόγος* *προφορικός*.

Atendendo a esta “magistratura da filosofia” pode afirmar-se que, pela influência que exerce junto dos políticos, o filósofo passa a ter também o papel

⁶⁹ Aqui o vocábulo *politikoi* parece referir-se aos filósofos que se interessam pela *politeia*.

⁷⁰ A filosofia, enquanto matéria de um nível superior de educação, está relacionada com o homem que exerce o poder, embora existam naturais diferenças entre a vida filosófica e a política (cf. *Per.* 16.7), tal como também se podem notar algumas semelhanças (cf. *Praec. ger. reip.* 798B); em Plutarco, por influência de Platão e de Aristóteles, a filosofia é uma componente fundamental da *paideia*. Cf. Becchi (1999) 25-44.

⁷¹ Cf. *ibid.* 776B-C.

⁷² Cf. Arist., *EN* 1094b 1-10 (procurar o bem para muitos na acção política).

⁷³ Cf. *Cum princ.* 776E-777B.

⁷⁴ Cf. *Alc.* 4-7.

⁷⁵ Cf. *R.* 519c-521b.

⁷⁶ Cf. *Cum princ.* 777B-D

de legislador. Contudo, não é esse o desempenho que aqui mais nos interessa desenvolver, mas a do filósofo educador, por Plutarco acreditar que a educação e a moralidade têm um sentido especial num momento em que a Grécia vive integrada no *Imperium*. Por isso, é fundamental que haja um bom imperador, até porque o próprio autor pôde testemunhar a acção política de Nero e Domiciano, tal como presenciou o conturbado ano de 69, com quatro imperadores. Além disso, também as elites romanas que presidiam aos destinos das cidades gregas deveriam ter presente as suas responsabilidades. A filosofia pode, por assim dizer, ser um antídoto para a ἀμουσία (ausência de cultura) dos que governam⁷⁷. Plutarco é muito claro quanto ao interesse que move o filósofo:⁷⁸ πλοῦτον δὲ καὶ δόξαν ἡγεμονικὴν καὶ δύναμιν ἐν φιλίαις οὐ διώκει, οὐ μὴν οὐδὲ φεύγει ταῦτα μετρίῳ προσόντ' ἦθει (Não persegue nas suas amizades a riqueza, a glória que dá a liderança, nem o poder, mas não os recusa quando estão unidos a um carácter equilibrado). Moraliza-se, dessa forma, o uso que o indivíduo possa fazer da riqueza, da glória ou do poder, que não são, por natureza, vícios, mas que se podem tornar se forem usados com falta de moderação⁷⁹. À filosofia pede-se que consiga inculcar nos governantes hábitos de justiça e a vocação para agir segundo aquilo que é correcto e benéfico para os cidadãos, pois só dessa forma eles conseguirão sentir-se recompensados e felizes:⁸⁰ τοὺς δ' ἄρχοντας οἱ συνόντες τῶν φιλοσόφων δικαιοτέρους ποιοῦσι καὶ μετριοτέρους καὶ προθυμότερους εἰς τὸ εὖ ποιεῖν, ὥστε καὶ χαίρειν εἰκός ἐστι μᾶλλον (Os filósofos que se relacionam com governantes tornam-nos mais justos, moderados e predispostos para fazer o bem, de tal forma que é natural que eles sintam maior alegria).

AD PRINCEPEM INDOCTUM 779D-782F

(*A um governante sem educação*)

Se, no tratado anterior, Plutarco desenvolveu a ideia de que considerava fundamental a proximidade entre o *politikos* e o *philosophos*, neste assume que a formação dos soberanos é tão difícil quanto necessária, uma vez que o *apaideutos*⁸¹, o oposto de *pepaideumenos*, nunca poderá ser um bom governante⁸². Para a

⁷⁷ Cf. *ibid.* 777D.

⁷⁸ *Ibid.* 778A.

⁷⁹ A φιλοπλουτία, uma doença da alma, não deve servir de estímulo para o filósofo envolver-se pela acção política (cf. 777D); *vide*, ainda, *Praec. ger. reip.* 798E-F e 819E.

⁸⁰ Cf. *ibid.* 778F.

⁸¹ Anderson (1989) 105 refere a este propósito: «The social prestige of *paideia* is often undisguised: a society polarising into *honestiores* and *humiliores* was able to polarise into *pepaideumenoi* and *ἀπαίδευτοι*, into educated and ignorant/amuses».

⁸² A complementaridade entre os dois tratados levou Barigazzi (1982) 62-79 a defender que os dois formariam um único tratado. O uso de οἴσθε, em 781E, e οἶει, em *Cum princ. philos.* 779A, pode colocar entraves à aceitação dessa tese. Dentro desta linha de pensamento, Zecchini (2002) 191, com base na ocorrência do pronome pessoal σε, em *Cum princ. philos.* 778C, sustenta:

consumação desse objectivo, só a filosofia pode proporcionar uma boa educação, no sentido de o libertar de paixões e de lhe ensinar a virtude e a justiça⁸³, ou seja, a *paideia* filosófica. Assim, o tratado *Ad principem indoctum* ou *ineruditum*⁸⁴ recupera os princípios de Platão, de Isócrates ou dos Estóicos, defensores da educação filosófica dos *hegemonikoi*, e dirige-se, possivelmente, ao *princeps*⁸⁵.

De facto, para se saber governar bem os outros é preciso que o soberano seja capaz de se governar a si próprio⁸⁶, baseando-se a boa governação na razão⁸⁷. Ora, será a filosofia a formar e a modelar a razão⁸⁸, para que valorize mais a virtude do que o vício⁸⁹. Neste aspecto reside o papel principal da filosofia: fazer com que a razão domine os preceitos de quem governa e da sociedade, levando a que se consolide a ordem, a justiça e a paz entre os cidadãos. Ao exercer as suas funções com justiça e inteligência, o *politikos* estará a ser um modelo para os cidadãos e «ὁμοιότητα θεῶν»⁹⁰. Fazendo uso da filosofia, qual «τέχνη βίου», com uma vincada tendência pedagógica e pragmática⁹¹, Plutarco exalta o fundamento ético da *politeia*, a qual deve reger-se pela razão e por preceitos justos, de modo a atingir o bem⁹², num contexto muito específico que obrigava os Gregos a adaptarem-se à irreversibilidade do Império.

A *paideia*, ou a sua ausência, nem sempre constitui a única forma de se explicarem os defeitos, como se constata na biografia de Catão de Útica, em que os defeitos são relacionados com o seu interesse pela filosofia estóica. Na biografia

“(…) in the *Maxime cum principibus* there is one character, who is addressed in the second person singular and to whom the work is directed, that does not appear in the *Ad principem ineruditum*”.

⁸³ Cf. 782A.

⁸⁴ Jones (1971) 30 não afasta liminarmente a possibilidade de este tratado ter como destinatário Trajano, mas, por não haver nenhuma referência explícita no texto, considera que ele «delivered before several hearers». O plural οἴεσθε (781E), acima mencionado, parece sugerir que se dirigia a várias pessoas, numa espécie de conferência ou lição pública.

⁸⁵ Sobre o destinatário e a antiga tradição do *speculum principis*, vide Tirelli (2005) 20-21, que sustenta a ideia de que as palavras de Plutarco, neste tratado, giram em torno do *optimus princeps*.

⁸⁶ Cf. *Ad princ. ind.* 780B-C; se aquele que governa julga que o seu primeiro privilégio consiste em não ser governado, engana-se por completo (*An seni resp.* 789C).

⁸⁷ Cf. *Ad princ. ind.* 780C-E; por oposição, existe a *kakopoliteia*, que Plutarco associa à fase final da República (*Pompeio* 75.5; *César* 28.4), declínio que a providência divina trava com a monarquia.

⁸⁸ Cf. *Ad princ. ind.* 781A-E (são bons exemplos disso Alexandre e Diógenes); em *Alex.* 52.3, recorre-se, sem grande sucesso, ao filósofo Calístenes para apaziguar a dor de Alexandre.

⁸⁹ Cf. *Ad princ. ind.* 782C-F.

⁹⁰ Cf. *Ad princ. ind.* 780E; recorde-se que este é um ideal platónico (*Theaetetus* 176b); vide Becchi (1996) 321-35.

⁹¹ Titchener (2002) 136 começa assim o seu texto: «Plutarch, a pragmatist», qualificação que se ajusta bem ao Queronense pela forma como adapta a narrativa aos seus objectivos, capacidades pessoais e recursos (fontes). Vide também Ingenkamp (1984) 79-78.

⁹² Como bem sintetizam as palavras de De Blois (1992) 4614: «The focus of attention is the moral and ethical quality of the leaders, which should be founded on an inner law, implanted in them by philosophical *paideia* and ancestral virtuousness, a *nomos empsychos*».

de Bruto, pelo contrário, não se vislumbram críticas à sua conduta política, uma vez que ele se interessa pela filosofia platónica: παιδεία καὶ λόγῳ διὰ φιλοσοφίας καταμείξας τὸ ἦθος (misturava no carácter a educação e a razão por meio da filosofia)⁹³.

A partir do carácter e das acções dos seus heróis, numa interdependência de *ethos* e *praxis*, Plutarco enfatiza a responsabilidade do homem como participante na causa pública, defendendo, numa vertente mais filosófica, a liberdade de espírito na procura da *eudaimonia*. Assim, as *Vidas* e os *Tratados Morais* são também um código ético com um sentido pedagógico evidente. A relação entre a *philosophia* e a *politeia* em Plutarco é reforçada pelo facto de se entender que a natureza humana só se realiza em pleno na actividade pública, perante o olhar atento dos demais cidadãos⁹⁴. Filopémen, «o último dos Gregos», por exemplo, foi ensinado pelos seus mestres, Ecdelo e Demófanes⁹⁵, no sentido de orientar os ensinamentos filosóficos «para a política e a acção»⁹⁶. Deste modo, a filosofia é um elemento fundamental para o bem colectivo pela influência que deve exercer nos governantes e é nesse contexto que emerge a *sophia*. Na verdade, com os valores da *paideia*, mais dificilmente um indivíduo se deixa influenciar pela opinião (*doxa*) da maioria ou pelas paixões (*pathe*) próprias dos assuntos que envolvem a *politeia*.

A. N. Whitehead (1979)⁹⁷ afirmou que a tradição filosófica europeia ou ocidental é uma nota de rodapé a Platão. Aplicar a Plutarco tal dimensão, seria certamente um exagero. No entanto, quer por ser um autor de síntese e transmissor da cultura antiga, quer pela forma como absorveu e reescreveu as doutrinas filosóficas, parece-nos justo atribuir à sua obra um lugar de relevo na história do pensamento ocidental.

⁹³ *Brut.* 1.3; cf. *ibid.* 2.2-3: Bruto e o contacto com a filosofia platónica por meio de Antíoco de Ascalão, com quem também Cícero recebeu lições; Bruto estava receptivo a aprender com outros filósofos gregos (οὐδ' ἄλλότριος); sobre Bruto e a filosofia, vide, ainda, *Brut.* 24.1, 34.8, 37.2-6, 40.1, 48.2, 52.2.

⁹⁴ Cf. 786E; Sobre este assunto, vide a análise de Boulogne (2004) 212 ss.

⁹⁵ Cf. *Pol.* 10.22.10; Plutarco, em *Arat.* 5, refere apenas Ecdelo.

⁹⁶ *Phil.* 1.3

⁹⁷ «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato» (*Process and Reality*, p. 39, Free Press).

BIBLIOGRAFIA

- Aalders, G., *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam, 1982.
- Anderson, G., «The *pepaideumenos* in Action: Sophists and their Outlook in the Early Roman Empire», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.31.1 (1989) 79-208.
- Barigazzi, A., «Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco (II)», *Prometheus* 8 (1982) 61-79.
- Becchi, F., «Plutarco e la dottrina dell' ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΤΩ ΘΕΩΙ tra platonismo ed aristotelismo», in I. Gallo, I. (ed.), *Plutarco e la religione: Atti del VI Convegno plutarco* (Ravenna, 29-31 maggio 1995), Napoli, 1996, pp. 321-335.
- «Plutarco tra platonismo e aristotelismo: la filosofia come paideia dell'anima», in A. Pérez Jiménez, J. Garcia López & R. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid, 1999, pp. 25-43.
- Boulogne, J., «L'Imaginaire Politique de Plutarque», in L. De Blois *et alii* (eds.), *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden/Boston, 2004 pp. 211-226.
- De Blois, L., «The Perception of Politics in Plutarch's Roman 'Lives'», *ANRW* II.33.6 (1992) 4568-4615.
- Donini, P., «Il Platonismo medio e l'interpretazione dell'etica aristotelica», in *Tre studi sull' aristotelismo nel II secolo D.C.*, Torino, 1974, pp. 70-81.
- «Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco», in G. Cambiano (ed.), *Storiografia e Dossografia nella Filosofia Antica*, Torino, 1986, pp. 203-226.
- «The History of the Concept of Eclecticism», in J. Dillon & A. Long (eds.), *The question of "Eclectism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkely/Los Angeles/London, 1988, pp. 15-33.
- «Science and Metaphysics. Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's On the face of the Moon», in J. Dillon & A. Long (eds.), *The question of "Eclectism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkely/Los Angeles/London, 1988, pp. 126-144.
- «Plutarco e la rinascita del platonismo», in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tomo III. Roma, Salerno, 1994, pp. 35-60.
- Flacelière, R., «Rome et ses Empereurs vues par Plutarque», *AC* 32 (1963) 28-47.
- Frazier, F., «Contribution à l'étude de la composition des 'Vies' de Plutarque: l'élaboration des grandes scènes», *ANRW* II.33.6 (1992) 4487-4535.

- Fuhrmann, F., *Les Images de Plutarque*, Paris, 1964.
- Hershbell, J., «Paideia and politeia in Plutarch: the Influence of Plato's Republic and Laws», in I. Gallo & B. Scardigli (eds.), *Teoria e Prassi Politica nelle Opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarqueo (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, Napoli, 1995, pp. 209-219.
- Ingenkamp, H., «Plutarch as pragmatist», *The Classical Bulletin* 60.4 (1984) 79-81.
- Jones, C., *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.
- Pérez Jiménez, A., García López, J. & Aguilar, R. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid, 1999.
- Pelling, C. B. R., «Plutarch's Caesar: a Caesar for the Caesars? », in *Plutarch and History: Eighteen Studies*, London, 2002, pp. 253-265.
- Pinheiro, J., *Tempo e Espaço da Paideia nas Vidas de Plutarco*, Série Humanitas Supplementum, Coimbra, 2013.
- Puech, B., «Prosopographie des amis de Plutarque», *ANRW* II.33.6 (1992) 4831-4893.
- Stadter, P., «The Rhetoric of Virtue in Plutarch's Lives», in L. Van Der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch, Acta of IVth International Congress of The International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996*, Louvain, 2000, pp. 493-510.
- Titchener, F., «Plutarch and Roman(ized) Athens», in E. Ostenfeld (ed.), *Greek Romans and Roman Greeks*, Aarhus, 2002, pp. 136-141.
- Tirelli, A., *Plutarco. Ad un governante incolto*, Napoli, 2005.
- Valgiglio, E., «Dagli «Ethicà» ai «Bio» in Plutarco», *ANRW* II.33.6 (1992) 3963-4051.
- Van Hoof, L., *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford, 2010.
- Zecchini, G., «Plutarch as political theorist and Trajan: some reflections», in P. Stadter & L. Van Der Stockt (eds.), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven, 2002, pp. 191-200.