

COLECÇÃO AUTORES GREGOS E LATINOS
SÉRIE ENSAIOS

Carmen Soares
José Ribeiro Ferreira
Maria do Céu Fialho

ÉTICA E PAIDEIA EM PLUTARCO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

OS VALORES DE PLUTARCO E SUA ACTUALIDADE

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA

Neste trabalho vou sobretudo basear-me nas *Vidas Paralelas*, por interessarem mais as virtudes em acção e por os heróis aí biografados constituírem paradigmas que sempre exerceram forte fascínio ao longo dos tempos. Não esquecerei evidentemente os *Moralia*, e para eles remete-rei a cada passo. Mas foram sobretudo as *Vidas* — em que há uma grande coerência, quer no domínio técnico, quer na concepção moral — que influenciaram a cultura ocidental, ao oferecerem como paradigma os nobres e bellos actos desses heróis, tantas vezes idealizados.

Plutarco, apesar de escrever no século I d. C., exalta uma idade de ouro da Grécia que termina, em Atenas, com a morte de Péricles e, em Esparta, com a de Lisandro (395 a. C.); de Roma realça as qualidades que a fizeram grande e poderosa. As *Vidas paralelas* povoam a Hélade e Roma de heróis, cujas virtudes convidam à imitação: frugalidade, simplicidade, honestidade, diligência, temperança, autodomínio, coragem, integridade, justiça, amor à pátria e amor à liberdade.

Este conjunto de qualidades — ora de índole militar, ora de índole mais intelectual - pode ser agrupado em quatro virtudes principais, tanto para as *Vidas* como para os *Moralia*: coragem (*andreia*), inteligência (*phronesis*), justiça (*dikaiosyne*) e autodomínio (*sophrosyne*).¹

¹ Sigo aqui a classificação de F. Frazier 1996: 173-273 que analisa com pormenor a importância dessas quatro virtudes nas *Vidas*. C. Panagopoulos 1977:197-235 dá uma lista mais extensa: com

Por exemplo, no *De audiendis poetis* — um tratado dedicado à educação, à paideia — Plutarco recomenda que se ensine aos jovens a *andreia*, a *sophrosyne*, a *dikaiosyne* (30D) e a *phronesis* que, na opinião de Homero, «constitue la qualité la plus propre à un dieu et à un roi» (32A).

A coragem — a que devemos associar *tolma* “audácia” — é a virtude colocada em primeiro lugar nas análises do carácter dos biografados, onde representa quer uma qualidade efectiva do herói, quer um ideal de que se alimentam os seus princípios e acção.²

Dentro do campo semântico da coragem situa-se o *phronema*, uma “disposição de espírito”, que, frequentes vezes aparece associado a *tolma*, não é rara a sua intervenção em situações perigosas. É significativo o episódio da partida voluntária de Teseu para Creta, a fim de enfrentar o Minotauro (*Thes.* 17.2). Por altura do terceiro tributo a Cnossos, o povo cobre Egeu de amargas censuras, acusando-o de ser causador do mal, mas de nada sofrer nem se importar de os ver privados dos filhos.

nas inscrições citadas nas nos *Tratados morais*, comeia, como principais virtudes do cidadão ideal do séc. I a. C., a *eugenia* (velho valor que é frequente na época arcaica grega), riqueza (ligada à generosidade), amor da glória, bons costumes, espírito de família, doçura, coragem, justiça, qualidades intelectuais, excelência.

² As cerca de sessenta especificações de *andreia* nas *Vidas*, a que se deve juntar mais umas setenta ocorrências positivas de “audácia” (*tolma*), são sinal da importância que lhe é atribuída. São frequentes nas *Vidas* os actos de audácia admiráveis. Cf. *Caes.* 19.7, 20.9, 23.2, 32.3; *Pyr.* 15.8 e 30.8; *Cam.* 27.5; *Them.* 10.8 e 28.6.

Tais lamentos tocaram Teseu que, por considerar não ser justo alhear-se mas ter o dever de partilhar a sorte dos seus concidadãos, se ofereceu voluntariamente para partir sem participar na tiragem à sorte. A todos os Atenienses pareceu tal grandeza de alma (*phronema*) coisa admirável, e ficaram satisfeitos com o seu devotamento ao povo. E Egeu, apesar de lhe pedir e suplicar, sempre o encontrou inflexível e constante na sua decisão.

Meio de alguém se distinguir e trampolim para quem aspira a uma carreira política, proporciona prestígio social, pois qualifica o herói como homem de guerra, capaz de servir a pátria em momentos de perigo; torna-se, contudo, insuficiente e mesmo ambígua fora do campo de batalha.³ Se é a virtude exigida no jovem e no soldado, não basta no general que, para Plutarco, têm necessidade de possuir outras qualidades:

Bruto [...], em caso de perigo, mostrava qualidades de general e de soldado deseioso de vencer, quer pela acção, quer pela inteligência.⁴

A distinção entre chefe e soldado tem implícita certa depreciação da bravura puramente militar. A coragem, que é fundamental no ideal heróico, sofrera uma desvalorização na época clássica e no período helenístico, até adquirir um sentido que se aproxima do domínio de si, de força de alma, em detrimento da coragem guerreira. Não é por isso de estranhar que em Plutarco

³ Vide F. Frazier 1996 : 199.

⁴ *Brut.* 49.7. Cf também *Sert.* 4.3-5; *Ant.* 3.9-10.

nos surja uma oscilação entre o elogio da coragem ao serviço da pólis e a desvalorização da pura audácia militar. Por exemplo, no prefácio da *Vida de Pelópidas*, impugna a confusão entre coragem e virtude, condena a pura audácia guerreira, distingue a coragem da louca temeridade e, depois de pôr em evidência os resultados nocivos desta última, conclui (2.9):

São estas as reflexões que me vieram ao espírito, como introdução à vida de Pelópidas e à de Marcelo, grandes homens que morreram em combate de forma desrazoável.

Meritória no campo de batalha, a coragem — ou, melhor, a audácia — vê o seu valor inverter-se na cidade, onde se torna uma ameaça contra a ordem pública, a concórdia e a estabilidade, dada a possibilidade de causar assassínios, sedições, anarquia.⁵

Daí que tenda a concordar com a opinião de Françoise Frazier de que, nas *Vidas*, a coragem não aparece entre as qualidades fundamentais, ou até exigidas, ao homem político.⁶

Frequentemente associada à coragem surge a *phronesis*, que Plutarco considera «a mais divina e a mais real» de todas (*Moralia* 32A) e à qual dá o valor aproximado de sabedoria prática, de discernimento mesclado de prudência (cf. *Them.* 16.6; *Fab.* 17.4; *Dion* 6.4; *Caes.* 13. 6; *Sólon* 14.5). Para designar esta qualidade, ou pelo menos noções aproximadas, Plutarco recorre ainda a

⁵ Ver os passos citados em F. Frazier 1996: 202 n. 36.

⁶ Vide F. Frazier 1996: 181-182 e 201-202.

outros termos, como *pronoia*, a “previsão” que permite livrar algum de perigos e desgraças futuras (e. g. *Lyc.* 7.4 e 29.1), ou *euboulia*, a capacidade de reflectir e analisar a situação para tomar as decisões mais apropriadas.

Elucidativo dessa ligação de coragem e inteligência como qualidades fundamentais do homem público é um passo da *Vida de Numa* que conta a razão pela qual foram erguidas estátuas a Alcibíades e a Pitágoras em Roma (8.20):

Eu mesmo ouvi dizer em Roma a muitas pessoas que os Romanos, quando um oráculo lhes ordenou que honrassem entre eles o mais sábio e o mais corajoso dos Helenos, ergueram no fórum duas estátuas de bronze, uma de Alcibíades e outra de Pitágoras.⁷

A capacidade de analisar a situação para tomar as decisões ajustadas, vemo-la em evidência num passo da *Vida de Fábio Máximo*, onde aparece também associada à coragem. Minúcio, que com o biografado dividia o comando do exército romano, quase ia provocando, por desejo de glória e imprudência, um grave desaire frente aos Cartagineses, não fora a previdência e sensatez de Fábio (11.1-12.7) que, no entanto, após a vitória sobre Aníbal, não teve uma palavra de censura para Minúcio. Este então conduziu os seus homens até ao acampamento do seu colega de comando e depôs diante dele

⁷ Segundo Plínio, *NH.* 34.26, o oráculo emanara de Delfos e essas estátuas estariam colocadas *in cornibus comitii*, onde teriam permanecido até à época de Sila.

as insígnias, felicitando-o pela dupla vitória conseguida: uma sobre Aníbal, graças à sua coragem (*andreia*) e a outra sobre ele, Minúcio, graças à sua prudência (*euboulia*) e bondade (*Fab.* 13.7).

Outra virtude importante — até pela tradição que possui em toda a cultura grega — é o auto-domínio, a *sophrosyne*, que apresenta, além disso, um carácter social. Esta sua característica já tinha sido sublinhada por Platão na *República* e no *Górgias*.⁸

Bom antídoto contra certos pontos fracos como luxúria, gosto da bebida, do dinheiro, do prazer, a *sophrosyne* associa à pura coragem um espírito de grandeza. Informa-nos Plutarco que Alexandre Magno praticou o autodomínio (*sophrosyne*) desde a infância, já que, de temperamento impulsivo e feroso, mostrava-se indiferente aos prazeres corporais, desfrutando-os com muita moderação (*Alex.* 4. 8).

Mas nas *Vidas* a virtude suprema é a justiça que obtém quase sempre a primazia entre as demais. Associada de modo geral à *sophrosyne* para definir a conduta do bom e do mau governante, a *dikaiosyne* é, para Plutarco, elemento fundamental para o prestígio do homem público junto do povo e para a confiança deste (*Cm* 44. 12):

De nenhuma outra virtude a fama e crédito provocam mais inveja do que os da justiça, pois sobretudo nela reside a influência e a confiança junto da multidão.⁹

⁸ No *Górgias*, por exemplo, Cálicles, um homem de desejo e de paixão, privilegia as virtudes de acção e rejeita «a moral definida pela justiça e pela *sophrosyne*» (491b-c).

⁹ Cf. também *Flam.* 11.4.

Na análise das quatro virtudes, Plutarco não manifesta entusiasmo pela *phronesis*, embora a considere a mais divina e real; a presença da *andreia* no retrato do homem de acção marca o impulso natural que gera doação total à cidade tanto na paz como na guerra; a *dikaio-syne* e a *sophrosyne* são virtudes sociais, aproximando-se a primeira da bondade e da *philanthropia* e traduzindo a segunda a simplicidade no dia a dia que permite não se orgulhar da sua própria importância e permanecer acessível aos demais.

A análise feita e os passos citados deixam já perceber, subjacente, um princípio que, nas *Vidas*, tudo domina, equaciona todos os actos do herói: o dever de servir a cidade, de se lhe devotar, mesmo à custa da própria vida. Plutarco compraz-se em sublinhar essa dedicação do herói, como acontece com Aristides, Catão e Públicola:¹⁰ a evocação da primazia do bem público, em detrimento dos interesses pessoais, aparece em todas as *Vidas Paralelas*, com excepção das de Demétrios e de Êumenes. Precisamente num passo da *Vida de Catão o Jovem* colhemos a informação de que esse nobre romano não escolheu a carreira política por interesse mas por devotação à cidade (19.3):

Não foi pela fama, nem por cupidez, nem impensadamente, nem por acaso, como outros, que se dedicara aos assuntos da cidade, mas escolhera tal carreira como tarefa própria de um homem de bem, considerando ser seu dever trabalhar pelo bem público mais diligentemente do que a abelha no favo de mel.

¹⁰ Vide F. Frazier 1996: 141.

No caso de desacordo entre bem público e interesses particulares, o herói, mesmo lesado, deve calar o ressentimento, se o interesse da cidade o exigir. Ninguém deve contentar-se em gozar uma felicidade egoísta à margem da cidade, que só pode ser feliz, graças à sabedoria e dedicação dos governantes. O legislador Licurgo, por exemplo, depois de fazer a assembleia aprovar que não alteraria a constituição na sua ausência, assegura-se junto do Oráculo de Delfos de que as leis com que dotara Esparta «eram boas e de que a cidade não deixaria de ter o mais glorioso destino» enquanto as observasse. Então envia a profecia aos seus concidadãos e deixa-se morrer de fome, para que eles continuassem ligados pelo juramento e não pudessem modificar a *politeia* espartana. Deu desse modo a prova máxima de doação pela cidade (*Licurgo* 29.8),

Persuadido de que o homem de estado tem de ser útil ao seu país, mesmo pelo sua morte, e de que o fim da sua vida não deve ser inútil, mas comportar mérito e eficácia.¹¹

Mesmo em caso de morte de familiares, Plutarco sublinha que o herói deve manter a firmeza na dor e subordinar as dores e tristezas familiares aos negócios públicos: assim o fazem Demóstenes (22.5), Cleómenes (22.1-3), Paulo Emílio (36.7-9). O passo da *Vida de Demóstenes* expressa com clareza essa obrigação:

¹¹ Cf. também *Lyc.* 31.1. Relacionado com este assunto está o devotamento dos banidos, caso de Alcibíades (36.6) e dos Tebanos que lutam até à morte para não serem acusados de (*Lys.* 28. 12).

Eu louvo Demóstenes por ter deixado às mulheres as lágrimas e os lamentos, relativamente às desgraças domésticas, para realizar o que ele julgava ser útil à cidade, e penso que é dever de um estadista e de uma alma corajosa manter-se sempre firme em questões do bem comum e subordinar aos negócios públicos os actos e tristezas familiares.¹²

Embora figuras idealizadas, os heróis de Plutarco são pessoas humanas animadas pelas mesmas forças e paixões de todas as épocas, como emulação, desejo de vencer e procura da glória e honra (*philotimia*), inveja. Plutarco admite a ambição, o desejo de honra, mas não uma ambição pessoal e egoísta, como é o caso da obsessão em Mário (*Syl.* 7.2). Pois essa *philotimia*, que é estimável, pode degenerar em paixão pelo poder (*philarquia*) que, exclusiva, é nefasta. Pompeu e César são bons exemplos dos males causados à cidade por essa ambição pessoal, quando se colocam os interesses pessoais e egoístas acima dos dessa cidade.¹³

Naturalmente essa ambição gera rivalidades, que são um motivo estruturante nas *Vidas Paralelas*, a ponto de conduzir à alteração dos factos, como acontece na

¹² A este tema se liga o do sacrifício dos seus pela pátria. É elucidativo o caso de Timóleon que, apesar do amor que tinha à família e de um dia ter salvo o irmão na frente de batalha, o manda executar, quando ele pela força tenta tornar-se tirano de Corinto (*Timol.* 4-5). Cf. aussi *Cleom.* 22.4-9.

¹³ Plutarco sublinha com insistência essas ambições dos dois estadistas romanos e seus malefícios: e. g. *Pomp.* 29.4, 30.6-7, 31.1-2, 70.1-2; *Caes.* 4.7-9, 7.1-4, 11.3-4, 56.7-9. Sobre o assunto vide F. Frazier 1996 :147-148.

Vida de Péricles.¹⁴ Considerando que tais rivalidades devem ser caladas no interesse da cidade, Plutarco exalta os heróis que são capazes e o sabem fazer. É essa doação que louva em Temístocles, quando, por ocasião da invasão de Xerxes, entrega a Esparta o comando das forças gregas aliadas, apesar de os Atenenses, que comandavam mais navios do que todas as demais cidades juntas, considerarem indigno deles obedecer a outros (*Them.* 7.3). Ou que sublinha em Aristides, quando este prescinde do seu lugar de estrategista em favor de Milcíades, por reconhecer nele superioridade (*Arist.* 5.2-3); ou quando tudo faz para ajudar a pátria, durante a invasão de Xerxes, mesmo que dessa forma contribua para a glória de Temístocles que o havia ostracizado (*Arist.* 8.1).

A ambição e cupidez caminham frequentes vezes a par. Daí que a cada passo a sede de poder se conjugue com o amor às riquezas que pode procurar satisfazer-se à custa da cidade, causando a desgraça do estado.¹⁵ Crasso é disso um exemplo (2.4; 6.8; 14.5; 18.1). No domínio do antagonismo entre interesse público e amor das riquezas, as *Vidas* fazem-se eco de dois conflitos: oposição entre enriquecimento pessoal e interesse da cidade; e oposição entre gestão do património herdado e administração do estado.

Plutarco condena, sem margem para dúvidas, os que enriquecem à custa dos cargos públicos que ocupam

¹⁴ Vide F. Frazier 1996: 103.

¹⁵ A união de paixão pelo poder e de desejo do dinheiro é rejeitada nos *Preceitos políticos* 26. 798E-F e e vários passos das *Vidas*: *Arist.* 3.4; *Cm.* 19.3 (vide supra p. 103); *Pomp.* 31.8; *Brut.* 29.5.

e sublinha a necessidade de incorruptibilidade do governante (*Preceitos políticos* 26. 819D-E):

Despoja-te, de imediato, do amor ao dinheiro e às riquezas, como se se tratasse de um ferro cheio de ferrugem e de uma doença de alma.

Se Fócion é um estadista que sobressai pela isenção em questões de dinheiro (18 e 21.3-5), o exemplo mais conhecido é o de Péricles, cuja autoridade não lhe vinha apenas da sua força persuasiva, mas da estima e confiança «que inspirava um homem manifestamente e sem qualquer dúvida incorruptível e acima de todas as riquezas». ¹⁶ Demóstenes oferece um exemplo contrário (25.3-5). ¹⁷

Com esta questão se liga a gestão e conservação, transmissão desses bens familiares. Sobre a legitimidade de dedicar tempo a essa tarefa ou negligenciá-la por inteiro, consagrando todos os esforços à política, Plutarco apresenta uma posição oscilante entre o desprezo do filósofo e um realismo social. A comparação das *Vidas* de Aristides e de Catão oferece argumentos de apoio às duas posições. ¹⁸

¹⁶ *Per.* 15.3. Tucídides 2. 65.8 dá-nos informação idêntica.

¹⁷ Esta necessidade de integridade aparece traduzida nas *Vidas* por diversos temas ou fórmulas recorrentes: “ter mãos limpas” (*Per.* 8.8; *Arist.* 4.3, 4.6-7 e 24.7); tudo regular de modo puro e justo (*Arist.* 24.2); não enriquecer uma dracma servindo-se dos cargos públicos (*Arist.* 24.2; *Paulo Emílio* 4.4 e 23.10); recusa dos presentes ou aceitá-los na justa medida (*Cm* 15; *Phoc.* 18; *Luculo* 2.7-8). A recusa é ilustrada na *Vida de Philipoimen* 15.2 e 15.9. Para mais pormenores sobre o conflito entre o interesse público e o amor das riquezas vide F. Frazier 1996:149-153.

¹⁸ Sobre o assunto vide F. Frazier 1996: 154-155.

A conciliação parece ter sido conseguida por Péricles que, apesar de durante mais de quinze anos ter sido eleito sucessivamente para o cargo máximo de estrategista e se ver na necessidade de dedicar o seu tempo ao governo da cidade, não descurou os bens adquiridos (16. 3):

Nunca se deixou corromper pelas riquezas, não por de todo se desinteressar do dinheiro, mas por não querer deixar perder por negligência a riqueza que legitimamente herdara do pai, nem se ver envolvido em diversos actos e perdas de tempo, imaginou um modo de administrar a casa que lhe parecia ser o mais cómodo e o mais exacto.

Como vimos as rivalidades, omnipresentes nas *Vidas*, têm por acicate a ambição, mas possuem também um árbitro, a opinião pública. A impopularidade aparece assim como um perigo consubstancial para o homem público. Daí que Plutarco sublinhe os erros que, sendo criticáveis, devem ser evitados. Mas, em contrapartida, vê também o estadista como um pedagogo dessa mesma opinião da multidão.¹⁹

Assim sendo, a primeira qualidade de um homem de Estado será a capacidade de resistir e de se impor não só aos adversários, mas também à opinião. Tem de ser psicólogo e pedagogo, procurando imitar o modo como a divindade governa o mundo (*Phocion* 2. 9):

¹⁹ Vide F. Frazier 1996: 115-116 e 121 ss.

Diz-se que o deus governa o mundo, não por meio da violência, mas conduzindo docemente a necessidade pela persuasão e pela razão.

Daí que o dirigente não deva tratar a vontade popular com rigor duro e severo, mas deva, pelo contrário, (*Phocion* 2. 8)

Saber fazer concessões aos que se deseja persuadir, dar-lhes o que lhes agrada para exigir deles o que é útil e uma forma de governo salutar (os homens entregam voluntariamente e com doçura muitos dos serviços solicitados, se não forem levados de forma despótica e violenta.

Péricles é um dos mais acabados exemplos de bom estadista que não se deixa arrastar pelas paixões do povo, mas que o sabe conduzir pela persuasão e, pelo seu governo, que o guia nos momentos de perigo, como o piloto salva o navio nas tempestades (15.1-2):

A maior parte do tempo conduzia pela persuasão e pelo conselho o povo que o seguia de livre vontade ; mas por vezes, quando o povo também se revoltava, o estadista então segurava as rédeas e levava-o a ver o seu verdadeiro interesse e assim o dominava.²⁰

²⁰ Foi este o procedimento de Péricles nos primeiros anos da Guerra do Peloponeso, como narra Tucídides no livro II. 65.9, passo em que Plutarco sem dúvida se inspira. Para outros passos de heróis que exercem a pedagogia do povo vide F. Frazier 1996: 121-123.

Do que até agora foi dito e das narrações, quer de cenas de guerra, quer de tempos de paz, pode concluir-se que, nas *Vidas paralelas*, o herói não é um homem só, mas sempre um responsável por outros, um chefe que deve velar pela salvação do exército e do estado, cuja prudência protege e cuja resolução galvaniza os outros.

É neste contexto que entra a característica doçura grega, «essentiellement une vertu de sociabilité, de tolérance et d'indulgence» (p. 328), como a define J. de Romilly — que no livro *La douceur dans la pensée grecque* (Paris, 1979) faz uma pormenorizada análise dessa qualidade grega, que se aproxima da *clementia* romana, mas que com ela se não confunde, por ser mais ampla. Considera a helenista francesa que os textos atestam com clareza a sua sobrevivência e que, nos fins da literatura grega, com Plutarco, se encontra o apogeu dessa noção de doçura. Presente em todo o lado na obra do filósofo de Queroneia, comanda tudo e aparece como um ideal de vida essencialmente grego que se traduz no próprio vocabulário: *praotes* “mansidão”, “doçura”; *epieikeia* (ou o adjectivo *epieikeios*) que se aproxima de “igualdade” ou indulgência; *philanthropia* ou *philanthropos* “humanidade”.²¹ As duas primeiras, virtudes de carácter mais pessoal, impregnam o comportamento e traduzem contenção física.²² A *philanthropia*, pelo

²¹ Os termos *praotes* (contabilizando as palavras da família) e *epieikeia* (ou o adjectivo *epieikeios*) aparecem mais de 100 vezes cada um; *philanthropia* e *philanthropos* são utilizados cerca de 50 vezes.

²² Quanto à *praotes* — que é antes de mais uma resistência interior à cólera e à violência, aos prazeres (cf. *Brut.* 1.3) — o autor

contrário, exprime uma qualidade que se volta para o exterior e se dilata até abraçar a humanidade inteira. Indissociavelmente ligada à civilização e ao helenismo, traduz um modo de viver agradável e civilizado com os amigos; pode tomar, segundo as circunstâncias, as cores de afabilidade, cortesia, liberalidade, gentileza, bondade ou clemência; e tende, no campo das relações humanas, para a *philia*.²³ Assim tem ligações estreitas com outra característica saliente dos heróis de Plutarco, a *charis* que exprime o tratamento agradável, ameno, recíproco entre o que é beneficiado e o que beneficia.²⁴

Qualidade e tendência pessoal que se pode educar, a doçura intervém praticamente em todos os aspectos da vida do herói: aparência, comportamento, modo de vida ou acções.

Relacionado com a noção de doçura e de certo modo uma consequência das virtudes anteriormente referidas, está o ideal de moderação expresso por Plutarco através da *metriotes* que se apresenta menos como uma tendência do carácter do que como uma submissão voluntária a uma norma exterior. Situa-se no domínio da *sophrosyne* e leva a não alimentar pensamentos acima da natureza humana, a evitar a *hybris* e pensamentos orgulhosos (*megaphronein*), a refrear todos os excessos. Essa era, por exemplo, uma qualidade de Díon, sempre «moudeste dans ses vêtements, son service et sa table» (*Dion*

mostra que ela cobre o domínio físico e moral, reveste aspectos intelectuais e se associa à legalidade.

²³ Jr. H. Martin 1961: 164-175. Na p. 174, considera que a *philanthropia* é a virtude por excelência do homem civilizado.

²⁴ Vide C. Meier 1987: 37.

52.3); e moderado foi o comportamento de Camilo no desempenho das diversas magistraturas para que foi nomeado (*Cam.* 1.4):

ele procedia de tal modo que partilhava o poder, mesmo em casos em que era comandante único, mas a glória era particular, mesmo quando comandava em conjunto com outros. No primeiro caso, a moderação (*metriotes*) permitia-lhe exercer o poder sem causar inveja; no segundo, a inteligência (*phronesis*) assegurava-lhe o primeiro lugar sem contestação.²⁵

A vitória na guerra e a captura de prisioneiros são a ocasião propícia para a prática da doçura que se afirma então pela humanidade e clemência, por certa retenção: do vencedor que se encontra em posição de força ou de quem possui razões de irritação e de ser severo. É neste âmbito que podemos enquadrar também o tema do vencedor aflito ou dos remorsos que sente por ter de saquear e destruir cidades, fazer prisioneiros; com ele procura Plutarco sublinhar o valor moral das suas personagens. Por exemplo, adquire grande relevo na *Vida de Alexandre*, onde a insistência nos remorsos e a humanidade do jovem imperador para com as cativas persas várias vezes referidos (21.2 e 30.1-12) compensam e procuram desculpar as acções mais controversas do rei: destruição de Tebas (13.3), a morte em cativeiro da rainha da Pérsia (30.1), o incêndio de Persépolis (33.3) e outros actos de violência.

²⁵ Cf. também *Cam.* 24.4; *Publ.* 10.8 e 12.1

Por outro lado, ao abrir-se aos outros, a doçura é uma qualidade que espalha em torno de si a paz. A *Vida de Numa* refere que, no tempo deste rei, a guerra desapareceu de Roma e nunca se viu o templo de Jano aberto. E logo de seguida acrescenta (*Numa* 20.4):

O povo romano não foi o único que se sentiu abrandar, seduzido pela justiça e doçura (*praotes*) do rei, mas também as cidades que estavam à sua volta, como se levadas por uma brisa ou por um vento salutar que de Roma sopravam, começaram a mudar os costumes, a desejar viver todos com boas leis e em paz, cultivar a terra, alimentar os filhos com tranquilidade, venerar os deuses.

Ainda neste contexto de actuação humanizada do herói se situa o recurso ao tema do destruidor de cidades contra vontade — ou seja, do vencedor aflito. Plutarco procura desculpar os seus heróis da destruição de uma cidade, recorrendo à pressão e às exigências do exército. É o que acontece na tomada de Siracusa por Marcelo que, felicitado pelos seus oficiais como vencedor, sente uma grande aflicção pelo destino da cidade (19.2-6 e 12):

Mas ele próprio, que tinha visto a cidade de um ponto elevado e tinha observado tudo em sua volta, a sua grandeza e a beleza, chorou copiosamente, aflito com o pensamento do que iria acontecer [...]. E foi contravontade e por ter sido constringido que ele consentiu deixar o exército apropriar-se das riquezas e dos escravos. Quanto aos homens livres, proibiu que lhes tocassem; interditou que matassem,

maltratassem ou reduzissem à escravidão algum siracusano. Entretanto, além de manifestar uma opinião assim tão moderada, considerava a cidade digna de lamento.

Em Plutarco encontramos frequentes vezes sublinhada a ideia de que a humanidade do herói para com os vencidos ou os subordinados é muitas vezes mais eficaz do que a violência e a dureza. Não são raros os exemplos de vencidos que aceitam o domínio dos vencedores, ou até se lhe submetem voluntariamente, em consequência do tratamento humano que deles recebem. É essa doçura que vai estar na origem da Simaquia de Delos: os Gregos, que se haviam aliado para enfrentarem unidos a invasão de Xerxes, entregam o comando das forças aos Espartanos; mas, tratados por estes com rudeza, soberberia, de modo insuportável, aderiram voluntariamente à hegemonia ateniense, seduzidos pelo tratamento amável de Aristides e Címon (*Arist.* 23.1):

O próprio Aristides os tratava com doçura e humanidade e incitava Címon a mostrar-se complacente e afável com eles nas expedições militares. Desse modo, sem precisar de hoplitas, nem de navios, nem de cavaleiros, à custa de nobreza de sentimentos e de diplomacia, retirou aos Lacedemónios a hegemonia.²⁶

A mesma amenidade, doçura e cortesia presidem aos contactos de Roma com a Hélade. Flaminino tratou os Gregos com humanidade e, nos seus contactos com

²⁶ Em *Cim.* 6.2, Plutarco diz sensivelmente o mesmo a respeito do Címon.

eles, recorreu à persuasão, à negociação em vez da guerra, à justiça. Deu assim de Roma uma visão positiva e facilitou o domínio (*Flam.* 2.5). Essa sua actuação conquistou os Helenos que viram nele o seu libertador (5.7):

um homem jovem, de trato afável, entendendo e falando grego, amante da honra e da verdade ; eles sentiam-se seduzidos e, ao deixá-lo, encheram as cidades de sentimentos de indulgência a seu respeito e ficaram seguros de que teriam nele um defensor da sua liberdade.²⁷

Mas, apesar de conquistadora, Roma recebeu a cultura e muitos dos valores da Grécia. Como refere Horácio (*Epist.* 2.1 156-157),

Graecia capta ferum uictorem cepit et artes
intulit agresti Latio. [...]

Para Plutarco, o império romano é cadinho e garante da perenidade dessa civilização greco-romana que se foi formando. É curioso e significativo o seguinte passo da *Vida de Marcelo* (1.3):

Era moderado, humano, interessado pela cultura e letras gregas, a ponto de honrar e admirar os que se lhe dedicam com zelo, mas ele próprio, por falta de tempo, não as pode exercitar e aprender tanto quanto era seu desejo.

Portanto homem da cidade, o herói de Plutarco não é somente o servidor dessa cidade, mas é também

²⁷ Cf. também 15.3, 17.1.

a encarnação de todos os seus valores: humano, polido, amável, cortês, culto, benevolente, romano ou grego — uma noção que está próxima do ideal do homem da cidade e que, segundo Frazier, corresponde ao próprio ideal de civilização.²⁸ Não estamos longe afinal de uma visão da doçura como virtude democrática. Plutarco ao homem de modos simples e afáveis dá-lhe o apelido de *demotikos* (“amigo do povo”) ou “democrático”, associando a palavra a *philanthropia*. Por exemplo, para designar a simplicidade e afabilidade de Agesilau usa os termos *demotikos* e *philanthropos* (*Ages.* 1.5). Na *Vida de Luculo* (44.5), ao comparar as refeições de Luculo com as de Címon, contrapõe a do primeiro, faustosa como a de um sátrapa, à do segundo, democrática (*demokratikê*) e generosa (*philanthropos*). Por outro lado, para designar actos humanos e benevolentes, aparece a associação dos adjectivos “helénico”, doce (*praos*), humano (*philanthropos*), como está bem explícito neste passo da *Vida de Lisandro* (*Lys.* 27.7):

E eles não se limitaram a votar medidas tão gregas (*hellenika*) e tão humanas (*philanthropia*).²⁹

Pelo contrário, o homem rude e violento é considerado oligárquico. Coriolano, que, apesar da sua temperança, justiça e coragem, é rude e violento, pelo que classificado de “insuportável, grosseiro (*acharis*) e orgulhoso ou “oligárquico” (1.3-4). Ou seja, o herói

²⁸ Vide F. Frazier 1996: 274.

²⁹ Cf. também *Marc.* 1.3.

que é amável e humano recebe os epítetos de democrático e helénico, enquanto o que é rude e grosseiro é “oligárquico”. Os longos, mas elucidativos, caminhos das palavras.

Embora homem integrado no império romano, Plutarco pensa que serve um ideal grego; defende a civilização que, por essência, é grega e que transparece em muitos dos seus heróis: cultura, afabilidade, humanidade, benevolência, sociabilidade — tudo o que se pode exprimir pela palavra *philanthropia*.³⁰ —, valores que impregnaram profundamente a cultura romana.

As *Vidas* fazem brilhar a *paideia* antiga, propondo como ideal o de um herói *pepaideumenos* “instruído”, culto e sendo elas próprias obras primas de *paideia* destinada a aumentar a *paideia* dos leitores: os heróis aí biografados tornaram-se paradigmas e foram imitados ao longo dos tempos.

A geração dos revolucionários franceses de 1789, na leitura dos autores antigos, era convidada a admirar as virtudes e liberdades republicanas da Grécia e de Roma e incitada a seguir o exemplo, dos seus heróis e governantes que encontravam retratados em Plutarco. Brissot de Warville, um líder da Gironda, conta que, no último ano de estudante o seu desejo de fama e os seus sonhos eram satisfeitos sobretudo na leitura de Plutarco e que ansiava assemelhar-se a Fócion. Mme Rolland confessa que o contacto com Plutarco a tornou republicana e que, em criança e na juventude, as *Vidas*

³⁰ Vide F. Frazier 1996: 280-281.

Paralelas, que ela chegava a levar para a igreja em vez do livro de orações, a transportavam para o passado da Grécia e de Roma, a faziam identificar-se com os heróis aí biografados e compartilhar as suas paixões; lamentava mesmo não ter nascido espartana ou romana.

Para muitos dos revolucionários franceses, o ideal era a virtude severa das antigas Grécia e Roma, em especial de Esparta — uma virtude concebida segundo o modelo de Plutarco, composta de austeridade, simplicidade, doação, caridade, incorruptibilidade e devoção à pátria.