

# 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

# HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**Apresentação:** esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspectivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na actualidade.

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

## Coordenadores

Pilar Gómez Cardó es profesora titular de Filología Griega en la Universidad de Barcelona, donde imparte docencia e investiga desde 1981. Doctora en Filología Clásica desde 1987, con una tesis sobre la tradición yámbica y la fábula (*La Vida d'Isop entre el iambe, la faula i la novel·la*) es autora de numerosos artículos y capítulos de libros sobre la literatura griega de época imperial romana, en especial sobre Segunda Sofística y novela, ha estudiado principalmente autores como Luciano (en cuya edición y traducción al castellano para la colección *Alma Mater* participa), Plutarco, Dión de Prusa o Elio Arístides. Es miembro del grupo de investigación *Graecia Capta* de la Universidad de Barcelona.

Delfim F. Leão é Professor Catedrático da Instituto de Estudos Clássicos e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a história antiga, o direito e a teorização política dos Gregos, a pragmática teatral e a escrita romanesca antiga.

Maria Aparecida de Oliveira Silva é professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo e Professora Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo. Líder do Grupo CNPq LABHAN Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Amapá. Pesquisadora do Grupo CNPq Linceu - Visões da Antiguidade Clássica da Universidade Estadual Paulista. Pesquisadora do Grupo Retórica, Texto y Comunicación da Universidad de Cádiz. Membro do Conselho Acadêmico do Seminário de História e Filosofia das Religiões da Universidad Autónoma de Ciudad Juárez — México. Pesquisa e publica trabalhos sobre Esparta, Plutarco e biografia antiga.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

**ESTRUTURAS EDITORIAIS**  
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**DIRETOR PRINCIPAL**  
MAIN EDITOR

Delfim Leão  
Universidade de Coimbra

**ASSISTENTES EDITORIAIS**  
EDITORIAL ASSISTANTS

Elisabete Cação, João Pedro Gomes, Nelson Ferreira  
Universidade de Coimbra

**COMISSÃO CIENTÍFICA**  
EDITORIAL BOARD

Arnaldo do Espírito Santo  
Universidade de Lisboa

Aurelio Pérez Jiménez  
Universidad de Málaga

Cláudia Teixeira  
Universidade de Évora

Frederico Lourenço  
Universidade de Coimbra

Israel Muñoz Gallarte  
Universidad de Córdoba

José Ribeiro Ferreira  
Universidade de Coimbra

José Vela Tejada  
Universidad de Zaragoza

Maria do Céu Fialho  
Universidade de Coimbra

Nuno Simões Rodrigues  
Universidade de Lisboa

# **Plutarco entre mundos:**

## **visões de Esparta, Atenas e Roma**

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

Universitat de Barcelona, Universidade de Coimbra, Universidade de São Paulo

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

PLUTARCO ENTRE MUNDOS: VISÕES DE ESPARTA, ATENAS E ROMA

PLUTARCH BETWEEN WORLDS: VISIONS OF SPARTA, ATHENS AND ROME

COORD. ED.

Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

[www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

Contacto CONTACT

[imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

Vendas online ONLINE SALES

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial EDITORIAL COORDINATION

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica GRAPHICS

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia INFOGRAPHICS

Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento PRINTED BY

Simões & Linhares, Lda. Av. Fernando Namora, n.º 83

Loja 4. 3000 Coimbra

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-0920-1

ISBN Digital

978-989-26-0921-8

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0921-8>

Depósito Legal LEGAL DEPOSIT

384761/14

Annablume Editora \* Comunicação

[www.annablume.com.br](http://www.annablume.com.br)

Contato CONTACT

[@annablume.com.br](mailto:@annablume.com.br)

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
www.fct.pt  
POCI/2010

© Dezembro 2014

Annablume Editora \* São Paulo

Imprensa da Universidade de Coimbra

Classica Digitalia Universitatis Conimbrigenis

<http://classica.digitalia.uc.pt>

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

da Universidade de Coimbra

# PLUTARCO ENTRE MUNDOS: VISÕES DE ESPARTA, ATENAS E ROMA

## PLUTARCH BETWEEN WORLDS: VISIONS OF SPARTA, ATHENS AND ROME

COORD. ED.

Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universitat de Barcelona, Universidade de Coimbra, Universidade de São Paulo

### RESUMO

A vasta e variada obra de Plutarco permite sempre uma abordagem a partir de distintas perspectivas, com diferentes intenções e propósitos variados. No entanto, é importante identificar também fios comuns nessa abordagem, porque permitem demonstrar, tanto a nível formal como de conteúdo, que há muitos elementos comuns que permeiam o trabalho de Plutarco.

Os treze contributos para este volume têm como elo comum o nome de três cidades: Esparta, Atenas e Roma. Elas representam espaços políticos e institucionais diversos, dada a sua extensão geográfica e cronológica, mas simbolizam igualmente diferentes modelos de organização social através dos quais a Grécia pode ser contrastada com Roma ou Atenas comparada com Esparta — ainda que o seu verdadeiro interesse na obra de Plutarco seja que representam sempre locais paradigmáticos onde vivem e convivem pessoas. Por isso, os estudiosos de Plutarco que contribuíram para este volume procuram analisar em cada uma dessas cidades, seja por assimilação ou por contraste, a forma como o autor de Queroneia aborda a ligação entre indivíduo e comunidade a partir do exercício do poder e da experiência religiosa; qual o papel da educação e do domínio privado na projeção pública dos protagonistas retratados por Plutarco; ou até que ponto a imagem dos primeiros legisladores e fundadores míticos foi condicionada pela evolução histórica destas mesmas cidades.

### PALAVRAS-CHAVE

Plutarco, Atenas, Esparta, Roma, educação, religião, poder.

### ABSTRACT

The vast and varied work of Plutarch naturally allows an approach from different perspectives, with a variety of intentions and plural purposes. However, it is also important to identify common lines of approach, because they demonstrate, both formally and in terms of content, that there are many customary elements underlying his work.

The thirteen contributions to this volume are linked by the names of three cities: Sparta, Athens and Rome. They represent diverse political and institutional spaces because of their geographical extension and chronology, and they symbolize as well different models of social organization through which Greece can be contrasted with Rome, or Athens compared to Sparta — but perhaps their most interesting feature in Plutarch's work is that they are paradigmatic places where men live and coexist together. Therefore, the Plutarchists who contributed to this volume analyze for each of these cities, by assimilation or contrast, the way the author from Chaeronea envisages the connection between individual and community as reflected in the exercise of power and the living of religious experiences; the role played by education and private affairs in the public image of Plutarch's protagonists; or the extent to which the image of the first lawgivers and mythical founders was conditioned by the historical development of these cities.

### KEYWORDS

Plutarch, Athens, Sparta, Rome, education, religion, power.

## COORDENADORES

Pilar Gómez Cardó es profesora titular de Filología Griega en la Universidad de Barcelona, donde imparte docencia e investiga desde 1981. Doctora en Filología Clásica desde 1987, con una tesis sobre la tradición yámbica y la fábula (*La Vida d'Isop entre el iambe, la faula i la novel·la*) es autora de numerosos artículos y capítulos de libros sobre la literatura griega de época imperial romana, en especial sobre Segunda Sofística y novela, ha estudiado principalmente autores como Luciano (en cuya edición y traducción al castellano para la colección *Alma Mater* participa), Plutarco, Dión de Prusa o Elio Arístides. Es miembro del grupo de investigación *Graecia Capta* de la Universidad de Barcelona.

Delfim F. Leão é Professor Catedrático da Instituto de Estudos Clássicos e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a história antiga, o direito e a teorização política dos Gregos, a pragmática teatral e a escrita romanesca antiga.

Maria Aparecida de Oliveira Silva é professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo e Professora Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo. Líder do Grupo CNPq LABHAN Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Amapá. Pesquisadora do Grupo CNPq Linceu - Visões da Antiguidade Clássica da Universidade Estadual Paulista. Pesquisadora do Grupo Retórica, Texto y Comunicación da Universidad de Cádiz. Membro do Conselho Académico do Seminário de História e Filosofia das Religiões da Universidad Autónoma de Ciudad Juárez — México. Pesquisa e publica trabalhos sobre Esparta, Plutarco e biografia antiga.



## EDITORS

Pilar Gómez Cardó is Professor of Greek Studies at the University of Barcelona, where she has been teaching and conducting research in 1981. She obtained a PhD in Classical Philology in 1987, with a thesis on the iambic tradition and fable (*La Vida d'Isop entre el iambe, la faula i la novel·la*), and is the author of numerous articles and book chapters on the Greek literature of the Roman Imperial period, especially on the Second Sophistic and the novel. She has studied mainly writers like Lucian (collaborating in the edition and translation of his works into Spanish for the *Alma Mater* collection), Plutarch, Dio of Prusa and Aelius Aristides. She is a member of the research group *Graecia Capta* of the University of Barcelona.

Delfim F. Leão is Full Professor at the Institute of Classical Studies and researcher at the Centre for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra. His main areas of scientific interest are ancient history, law and political theory of the Greeks, theatrical pragmatics, and the ancient novel.

Maria Aparecida de Oliveira Silva is a visiting professor of the Postgraduate Programme in Classics at the University of São Paulo, and Research Professor of the Postgraduate Programme in History at the Federal University of São Paulo. Leader of the CNPq LABHAN Group Laboratory of Ancient History at the Federal University of Amapá. Researcher of the CNPq Linceu Group — Visions of Classical Antiquity, at São Paulo State University. Researcher of the Group “Retórica, Texto y Comunicación” of the University of Cádiz. Member of the Academic Council of the Seminar in History and Philosophy of Religions at the Autonomous University of Ciudad Juárez — Mexico. Her research interests are mainly directed to Sparta, Plutarch and ancient biography.

(Página deixada propositadamente em branco)

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DE PLUTARCO ENTRE MUNDOS: <i>VISÕES DE ESPARTA, ATENAS E ROMA</i> (Presentation of <i>Plutarch between worlds: visions of Sparta, Athens and Rome</i> )	11
INTRODUCCIÓN (Introduction) Pilar Gómez Cardó	13
O JOVEM TESEU: DO RECONHECIMENTO PATERNO AO RECONHECIMENTO POLÍTICO. (Young Theseus: from paternal recognition to political recognition) Lorraine Oliveira	31
LEGISLAR TENÍA UN PRECIO (The price to pay for legislating) M <sup>a</sup> Teresa Fau Ramos	49
O LEGISLADOR E SUAS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS: TEATRALIDADE E LINGUAGEM METAFÓRICA NA <i>VIDA DE SÓLON</i> (The statesman and his discourse strategies: theatricality and metaphorical language in the <i>Life of Solon</i> ) Delfim F. Leão	71
A FIGURA DO LEGISLADOR EM PLUTARCO: RECEPÇÃO DE UM MITO POLÍTICO (The figure of the lawgiver in Plutarch: reception of a political myth) Ália Rodrigues	85
UN MENTOR LIMPIO DE PASIONES. EL FILÓSOFO Y LA ACTUACIÓN POLÍTICA SEGÚN EL <i>DE GENIO SOCRATIS</i> (A mentor without passions: the philosopher and political action according to the <i>De genio Socratis</i> ) José M. Candau	103
O VALOR DA FILOSOFIA E DA <i>PAIDEIA</i> : A CONSTRUÇÃO MORAL E RETÓRICA DE PLUTARCO (The value of philosophy and of <i>paideia</i> : Plutarch's moral and rhetorical constructions) Joaquim Pinheiro	119
DE ROMA A ALEJANDRÍA Y VICEVERSA. <i>MIMESIS DEL MOTIVO DEL VIAJE EN LA VIDA DE ANTONIO DE PLUTARCO.</i> (From Rome to Alexandria and vice versa: <i>mimesis</i> of the travel motif in Plutarch's <i>Life of Antony</i> ) Ivana S. Chialva	137
A ESPARTA DE PLUTARCO ENTRE A GUERRA E AS ARTES (Plutarch's Sparta between war and the arts) Roosevelt Rocha	159
MÚSICA E EDUCAÇÃO EM ATENAS, SEGUNDO AS BIOGRAFIAS DE PLUTARCO (Music and education in Athens according to Plutarch's biographies) Fábio Vergara Cerqueira	173

POR TRÁS DE UM GRANDE HOMEM HÁ SEMPRE UMA GRANDE MULHER? A INFLUÊNCIA DE ESPOSAS E AMANTES SOBRE HOMENS DE ESTADO (Is there always a great man behind a great woman? The influence of wives and lovers over statesmen) Ana Ferreira	191
HETERAS, CONCUBINAS Y JÓVENES DE SEDUCCIÓN: LA INFLUENCIA FEMENINA EN LAS <i>VIDAS</i> PLUTARQUEAS DE SOLÓN, PERICLES Y ALCIBÍADES ( <i>Hetairai</i> , concubines and seducers: the influence of women in Plutarch's <i>Lives</i> of Solon, Pericles and Alcibiades) Guillermina González Almenara	209
ESPARTA E OS ORÁCULOS: UMA LEITURA PLUTARQUIANA (Sparta and the oracles: a Plutarchan reading) Maria Aparecida de Oliveira Silva	219
PLUTARCO Y LA CRISIS ORACULAR DEL FINAL DEL MUNDO ANTIGUO (Plutarch and the crisis of the oracles at the end of the ancient world) Jesús-M <sup>a</sup> Nieto Ibáñez	233
INDEX NOMINVM	251
INDEX LOCORVM	259
NOTAS BIOGRÁFICAS DOS AUTORES	267

## APRESENTAÇÃO DE PLUTARCO ENTRE MUNDOS: *VISÕES DE ESPARTA, ATENAS E ROMA*

(*Presentation of Plutarch between worlds: visions of Sparta, Athens and Rome*)

Um grego nascido à época da dominação romana, Plutarco vive entre mundos, circulando entre Grécia e Roma, tecendo reflexões sobre gregos e romanos. Descendente de uma tradicional família beócia, nosso autor é educado conforme os preceitos da paideia grega, a mesma que prescreve em seus tratados e biografias como sendo a mais indicada para a formação de um homem virtuoso. Plutarco entrelaça conhecimentos acumulados pela tradição grega com os da romana, registra suas impressões sobre o modo de ser grego, em um movimento de partida do seu presente de dominado para retornar ao passado glorioso de seu povo, sem negligenciar suas análises sobre o modo de ser romano. Reflexões que se fazem perceptíveis, principalmente na escrita de suas biografias de gregos e romanos, onde vemos as comparações de suas personagens, ora criticando a ação de um grego, ora a de um romano, demonstrando os aspectos positivos e negativos de cada um, embora deixe clara a sua preferência pela cultura grega.

Pela erudição peculiar a sua extensa obra, Plutarco é um autor que se insere em diversos períodos da nossa história, vemos sua influência em escritos bizantinos, renascentistas, nos produzidos entre os séculos XVI e XVII, em que italianos, franceses, ingleses e espanhóis se dedicam a verter suas biografias e tratados para vernáculos modernos. A disseminação dessas obras concorre para influenciar artistas, poetas, filósofos, historiadores do século XVIII em diante.

Se por muitos séculos nosso autor se vê circunscrito ao espaço geográfico da bacia mediterrânica, hoje notamos que suas ideias atravessam o Oceano e alcançam o chamado Novo Mundo. Então, a perspectiva de entre mundos para o nosso autor se expande mais, sua obra atravessa épocas e espaços e se transforma em um clássico, como tal, atemporal e sem fronteiras. Imbuídos desse espírito da obra plutarquiana, apresentamos ao leitor este livro com artigos redigidos por espanhóis, latino-americanos e portugueses, revelando a

mesma pluralidade vista também nas interpretações que cada autor faz da obra de Plutarco.

Um agradecimento especial é devido ao Manuel Tröster, pelo apoio dado na revisão de elementos formais da obra, bem como ao Nelson Henrique, pelo exigente trabalho de formatação — e, por extensão, a toda a equipa dos Classica Digitalia e da Imprensa da Universidade de Coimbra, sem cujo empenho não teria sido possível publicar este livro.

Os organizadores

## INTRODUCCIÓN (Introduction)

PILAR GÓMEZ CARDÓ (pgomez@ub.edu)  
Universitat de Barcelona

Plutarco es uno de los principales agentes de lo que Lamberton ha denominado «una segunda romanización»<sup>1</sup>, si se atribuye al escritor de Queronea un papel ante todo político en una nueva vía en la relación entre griegos y romanos, junto a su tarea como educador y moralista, aspecto este último en el que se ha focalizado, quizá en exceso, la misión de Plutarco, él mismo ciudadano romano. La ingente obra de Plutarco va dirigida al público del s. I-II d. C., plural y diverso, pero interesado en una misma cultura, educado en una misma civilización y en unos mismos valores, aunque no deben olvidarse nunca los elementos que pueden delimitar explícita y específicamente la identidad de lo griego – helénico, ateniense, espartano, tebano... – y la de lo romano. Aquello que otros hacen y defienden a través de la acción, Plutarco lo vive a través del relato, del λόγος; y escribiendo describe cómo ambas culturas se presentan, como en un juego de espejos, cada una frente a la otra: Grecia y Roma, cuando Grecia forma ya parte del imperio romano.

El hecho histórico, que nutre el relato de Plutarco, solo adquiere valor ejemplar al ser filtrado por la conducta y la actitud de sus protagonistas, individuos particulares siempre condicionados por las circunstancias<sup>2</sup>. Si Plutarco no se ha propuesto buscar la superioridad de los griegos o de los romanos – y, en consecuencia, no se trata de justificar al vencedor frente al vencido, ni de ensalzar a éste frente a aquél –, quizá con su ambicioso proyecto narrativo – *Vidas y Moralia* – habría intentado solo buscar y describir elementos parangonables entre griegos y romanos. Sus vidas, sus tradiciones, sus creencias deben ser entendidas como complementarias y, por ello, las *Vidas* son puestas en paralelo: «la dualité de ce type d'écrit permet d'aller au-delà des réhabilitations symétriques aux vertus pacifiantes. Elle incite à chercher une nouvelle unité.»<sup>3</sup>

En efecto, Plutarco reserva la comparación a los individuos porque considera que el pasado colectivo de uno y otro pueblo no admite comparación<sup>4</sup>, pues

---

<sup>1</sup> Cf. R. Lamberton, «Plutarch and the Romanization of Athens», en M. D. Hoff & S. I. Rotroff (eds.), *The Romanization of Athens*, Oxford, 1997, p. 153.

<sup>2</sup> Ph. Stadter, «Plutarch's *Lives* and Their Romans Readers», en E. N. Ostenfeld (ed.), *Greek Romans and Roman Greeks*, Aarhus, 2002, pp. 123-135, argumenta que la audiencia de Plutarco consiste tanto en griegos como en romanos, siendo, en última instancia, las circunstancias políticas y sociales las que se sobreponen a la naturaleza y educación del individuo y determinan su comportamiento, de modo que la complejidad de la acción política se da tanto en el imperio de Roma como en las *poleis* griegas.

<sup>3</sup> J. Boulogne, *Plutarque, un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille, 1994, p. 57.

<sup>4</sup> Cf. J. Sirinelli, *Plutarque*, Paris, 2000, pp. 273-280.

ésta solo podría fundamentarse en una genérica – e incluso demasiado tópica – especificidad para justificar su complementariedad: las *poleis* griegas en lucha constante solo crean imperialismos efímeros, mientras que Roma es una ciudad destinada a construir un gran imperio por la progresiva integración de las elites y los pueblos conquistados<sup>5</sup>. Una contraposición de este tipo empobrece, sin duda, la realidad de los hechos, del complejo entramado de situaciones que configuran el devenir histórico, sin olvidar, además, que Plutarco como sus coetáneos hombres de letras son, por la formación recibida, todos ellos igualmente deudores de tópicos retóricos, en la medida que servirse de argumentos como los antes apuntados para explicar la contraposición y las diferencias entre Grecia y Roma se encuentran, por citar algún paralelo, en el discurso *A Roma* de Elio Arístides<sup>6</sup>. No obstante, incluso en ese contexto muy marcado por una específica formación retórica y tradición literaria, Plutarco prioriza siempre como determinante la acción del individuo, aunque sea para incidir también él mismo en esos tópicos. Así lo ilustra, por ejemplo, la *Vida de Marcelo*:

Τῶν δὲ Ῥωμαίων τοῖς ἐκτὸς ἀνθρώποις δεινῶν μὲν εἶναι πόλεμον μεταχειρίσασθαι καὶ φοβερῶν εἰς χεῖρας ἐλθεῖν νομιζομένων, εὐγνωμοσύνης δὲ καὶ φιλανθρωπίας καὶ ὅλως πολιτικῆς ἀρετῆς ὑποδείγματα μὴ δεδωκότων, πρῶτος δοκεῖ τότε Μάρκελλος ὑποδειῖναι τοῖς Ἑλλησι δικαιοτάτους Ῥωμαίους.

«Ante los extranjeros los romanos son tenidos por hombres hábiles en la guerra y temibles en los combates, y que jamás han dado ejemplo de bondad, de humanidad ni, en general, de virtud política. Marcelo fue, al parecer, el primero en demostrar a los griegos que los romanos son muy respetuosos con la justicia»<sup>7</sup>.

Así, la poliédrica aproximación al pasado que Plutarco hace a través de sus biografados<sup>8</sup> no permite establecer líneas absolutas, infranqueables, entre griegos y romanos en el conjunto de las *Vidas paralelas*. Hay matices, gradación e incluso ausencias significativas, pero nunca queda invalidado el valor ejemplar

---

<sup>5</sup> Cf. Verg. *A. VI* 851–853: *Tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes), pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos.*

<sup>6</sup> cf. Arístid. *Or. XXVI* 69, 94, 96.

<sup>7</sup> Cf. Plu. *Marc.* 20. Plutarco añade que el general romano, tras su campaña en Sicilia, llevó a Roma numerosas estatuas y ofrendas votivas para engrandecer su triunfo y ornamentar la ciudad, jactándose ante sus conciudadanos de que «los romanos – decía – no sabían honrar ni admirar las bellezas y las maravillas de Grecia; y yo se lo he enseñado» (ibidem 21.7).

<sup>8</sup> Solo hay en el conjunto de las *Vidas* una pareja de hombres coetáneos, y éstos son precisamente Filopemen, llamado por los romanos el último de los griegos de nacimiento, y Flaminio, considerado el primero de los griegos de adopción, ya que había liberado Grecia del yugo macedonio.



de cada uno de los protagonistas: los hombres tienen los mismos sentimientos, los mismos valores, el mismo destino. Plutarco crea un universo moral coherente, donde la contemplación del pasado invita a trascender los particularismos etnocéntricos: la causalidad histórica es reemplazada por una construcción narrativa donde esa misma causalidad se confunde con las motivaciones psicológicas y morales de los biografiados. En ese nuevo marco Atenas, Esparta, Siracusa o Roma pierden parte de su especificidad e incluso las épocas solo se distinguen en función de las condiciones, más o menos favorables según el estado de la moralidad pública, que ofrecen a la acción del protagonista<sup>9</sup>, aunque la ciudad sigue jugando un doble papel: sirve como telón de fondo moral sobre el que contrastar las acciones del personaje plutarqueo y de sus adversarios; y es la referencia última, el lugar de toda vida y de todo valor, aquella a quien se debe sacrificar todo.

No obstante, aunque Plutarco no se interesa por la historia, según él mismo declara<sup>10</sup>, el modo como pone en paralelo a griegos y romanos evidencia quizás una percepción y una intencionalidad distinta en los acontecimientos narrados desde su propia época y circunstancias. Plutarco a través de *sus* romanos habla de Roma, una ciudad cuya entidad política y actualidad histórica es presentada como el resultado de las acciones acometidas a lo largo de los siglos – y puede tomarse como referencia la ininterrumpida secuencia cronológica entre Rómulo y Numa que Plutarco presenta al inicio de la *Vida de Numa*<sup>11</sup>. En cambio, a través de los griegos habla de Grecia, que en época de Plutarco simboliza el pasado y la tradición, pero, al mismo tiempo, lejos de poder ser definida por su unidad política, aparece, a través de los personajes de las *Vidas*, como una manera de ser que identifica y cohesiona la singular individualidad de unos hombres: junto al ateniense Teseo, el espartano Licurgo, el tebano Epaminondas o el macedonio Alejandro.

Las reflexiones hasta aquí apuntadas pretenden solo dar un contexto donde situar las contribuciones de este volumen en su individualidad, y también justificar, aunque sea a grandes trazos, los tres bloques temáticos en que se ha orientado su disposición. En ellos, aunque desde ópticas distintas, se aborda la concepción histórica, legal, política, ideológica, social, literaria, e incluso de pervivencia..., que sustenta e identifica los nombres de Esparta, Atenas, Roma, pues «los mundos» de Plutarco, no solo son Roma y Grecia, sino que también en esta cabe distinguir entre Atenas y Esparta.

En el relato biográfico elaborado por Plutarco la *polis* griega es el escenario donde se sitúa la actuación de sus protagonistas griegos cuya acción no incumbe

---

<sup>9</sup> Cf. F. Frazier, «À propos de la composition des couples dans les ‘Vies Parallèles’ de Plutarque», *RPh* 61 (1987) 65-75.

<sup>10</sup> Cf. Plu. *Alex.* 1.2.

<sup>11</sup> Cf. Plu. *Num.* 2.

solo al individuo, sino al conjunto de los ciudadanos. Esta es la tarea que define la esencia del hombre político, y se impone también a los contemporáneos del queronense, quienes pueden reconocer, en los obstáculos que debieron superar los biografiados por Plutarco, también los defectos de la ciudad del s. I d. C., y extraer de su grandeza razones para superarlos y consagrarse al ideal cívico inherente a la tradición greco-latina.

En la tradición griega la contraposición entre el pasado colectivo de griegos y romanos estuvo, sin duda, condicionada por el relato historiográfico de Polibio, quien presentó como inevitable el ascenso de Roma – el imperio había surgido de la acción de una ciudad – en un modelo que marginó política y militarmente a Grecia. La Atenas democrática había aspirado a convertir sus instituciones en instituciones panhelénicas, pero tales expectativas se vieron truncadas con la conquista macedónica y el modelo ateniense quedó fosilizado en una *paideia*, definitivamente sancionada como cultura internacional por la expansión y el imperio de Roma<sup>12</sup>. La *Pax Romana* de los Antoninos ofrece un nuevo contexto en el que Atenas-Grecia puede aparecer en términos de igualdad con Roma-Imperio. Si este surge de una ciudad, Grecia no cabe duda de que fue ante todo Atenas: una ciudad frente a las restantes *poleis* griegas. A finales del s. I d. C. las *Vidas paralelas* constituyen un escenario para revivir el pasado griego «face-to-face»<sup>13</sup> con el pasado romano con un papel determinante de Atenas como motor de la identidad griega. Si esta es la intención de Plutarco, quizá se explica así que, en su conjunto, los protagonistas griegos de las *Vidas paralelas* den razón de la ciudad ática desde su fundación hasta la conquista romana, pasando por su crecimiento, aspiraciones imperialistas, defensa ante el ataque de Filipo y pervivencia bajo la dominación macedónica.

Desde esta perspectiva, personajes de cualquier período de la historia de Grecia pueden servir a los intereses de Plutarco, pero no cabe duda de que en la intención de Plutarco juegan un papel determinante aquellos individuos – tanto si se trata de figuras meramente legendarias y envueltas en el mito como históricas – que participaron en la fundación de la ciudad –Atenas, Roma– o

---

<sup>12</sup> La *Vida de Lúculo* ejemplifica cómo la falta de un proyecto común – cuando el estado deja de estar controlado por una oligarquía y pasa a ser el poder de un solo hombre – debe ser necesariamente compensado por los valores e ideales del individuo a cuyo enaltecimiento contribuye de un modo muy especial el poder ser considerado fruto de ese bien irremplazable que es la *paideia*, en la cual se fundan la conservación del pasado y las respuestas a las cuestiones presentes: el mismo Isócrates (*Evag.* 47-50.) ya había enseñado que la supremacía sobre el mundo heleno solo podría ser ejercida por quien poseyera una *paideia* griega; y desde ese momento la distinción entre griego y bárbaro se había convertido en un hecho de civilización, y más concretamente de posesión o no de una *paideia* helénica.

<sup>13</sup> Cf. R. Lamberton, op. cit., p. 154, entiende, en este juego de contrastes, el proyecto literario de las *Vidas paralelas* como la base teórica de un hecho histórico acaecido el año 130 d. C.: la instauración en Atenas, por obra del emperador Adriano, del *Panhellenion* que convertía a la ciudad ática en el centro del mundo griego.

bien contribuyeron a su consolidación otorgándole sus reglas de organización y estableciendo sus leyes.

### I. ESPARTA, ATENAS E ROMA:

#### LUZ E SOMBRA NA CARACTERIZAÇÃO DE LEGISLADORES E FUNDADORES

(Sparta, Athens and Rome: light and shadows in the characterization of lawgivers and founders)

En este primer bloque se han reunido cuatro trabajos focalizados en la figura de fundadores y legisladores.

El primero de ellos («O jovem Teseu: do reconhecimento paterno ao reconhecimento político»), firmado por Loraine Oliveira (docente en el Departamento de Filosofía, de la Universidade de Brasília), nos presenta la trayectoria recorrida por el héroe ateniense Teseo, desde su adolescencia hasta la edad adulta en busca de su identidad personal – el reconocimiento paterno. El interés del trabajo de Oliveira radica no solo en el análisis de los elementos míticos, legendarios, que envuelven la concepción y nacimiento de Teseo, sino sobre todo en explicar cómo la legitimación de Teseo como hijo de Egeo no es más que el paso necesario para que de dicho reconocimiento se derive también el consiguiente reconocimiento político que culminará en *su* particular acto fundacional de Atenas, en el que, a diferencia de Roma, no se trata de trazar una nueva ciudad, sino de organizar como ciudad y de reunir como ciudadanos de una misma identidad, grupos humanos hasta entonces dispersos: la *polis* no es una ciudad en sentido urbanístico, sino un sistema identitario de agrupación humana<sup>14</sup>. En el βίος plutarqueo sobre Teseo se definen diversos rasgos que caracterizan al héroe como un individuo que crece conquistando espacio y el respeto de los demás: es un hombre intrépido, lleno de coraje, justo y piadoso con los dioses. Por todo ello, es merecedor de poner los cimientos de Atenas y del sistema democrático no contentándose – explica Oliveira – con heredar una monarquía, sino que *su* acción política es el sinecismo (συνοικισμός), con el que se inaugura la democracia ateniense, pues así estaba predestinado en su nombre, tal como explica Plutarco al relacionarlo con el radical del verbo τίθημι<sup>15</sup>. La sombra que Plutarco arroja en la biografía de Teseo corresponde a su incapacidad de dar verdadera cohesión a la ciudad nuevamente fundada, como revela su muerte.

Precisamente de la muerte de fundadores y legisladores se ocupa Teresa Fau (profesora en la Universitat de Barcelona) cuya contribución lleva por título «Legislar tenía un precio». Este trabajo explica cómo Plutarco integra en

<sup>14</sup> Teseo, al ser nombrado rey tras la muerte de Egeo, se propuso reunir a todos los habitantes del Ática en una sola ciudad, y proclamó un solo pueblo en un solo estado al que «dio el nombre de Atenas» (*Ihes.* 24.4).

<sup>15</sup> Cf. Plu. *Ihes.* 4.1.

la biografía de los griegos y romanos, fundadores y legisladores, el relato de su muerte, las causas y las consecuencias de esta, pues la tarea que han llevado a cabo en beneficio de sus conciudadanos no suele ser correspondida por parte de estos con signos de reconocimiento y honores, al menos inmediatos. Por el contrario, los ejemplos de Licurgo, Solón, Numa, Publícola, Teseo y Rómulo – es decir, sin distinción entre griegos, atenienses o espartanos, y romanos, de épocas distintas y tanto si se trata de figuras históricas como envueltas en un aureola mítica o legendaria – ilustran el amplio repertorio de ingratitudes que padecieron esos personajes antes morir, pasando incluso por el exilio, voluntario u obligado, por haber osado fijar o modificar el marco de convivencia de su comunidad, aunque algunos de ellos, alcanzan la condición de héroe, identificada esta con la existencia de una tumba<sup>16</sup> – como es el caso de Teseo, aunque sea mucho tiempo después y gracias a Cimón<sup>17</sup> –, mientras que otros son asimilados a divinidades como los romanos Rómulo y Numa<sup>18</sup>, y el propio Licurgo. Por lo que a Esparta se refiere, el análisis de Fau permite ver cómo Licurgo es uno de los personajes favoritos de Plutarco, pues en él puede reconocer el valor de la educación para el buen funcionamiento del estado, y la protección de la divinidad como garantía de una buena acción; dos aspectos que el de Queronea defiende siempre. Por ello, el

---

<sup>16</sup> Para A. Brelich (*Heros. Il culto greco degli eroi e il problema degli esseri semidivini*, Roma, 1958) la existencia de la tumba del héroe, donde este pueda recibir culto, es el elemento distintivo del mito heroico en relación a los mitos de los dioses, ya que estos por ser inmortales no pueden tener tumba.

<sup>17</sup> Por quien Plutarco siente notable simpatía (ὁ Ἑλληνικὸς ἡγεμὼν, *Cim.* 19.5). Cuando Cimón conquistó la isla de Esciros, descubrió una tumba con restos humanos de gran tamaño, acompañados de una lanza de bronce y una espada. Al ser identificados esos despojos como los de Teseo, Cimón mandó entonces trasladarlos a Atenas, donde los atenienses lo acogieron con procesiones magníficas y sacrificios, y los enterraron en el centro de la ciudad. La tumba se convirtió, según Plutarco, en lugar de asilo para cuantos temían a los poderosos porque Teseo había escuchado los ruegos de la gente sencilla. Así la figura de Teseo, a la que Plutarco reconoce méritos indudables, pero que posee rasgos que no le acaban de satisfacer, como es su conducta sexual, excesiva a todas luces, queda rehabilitada por su ayuda a los griegos contra los persas, después de sufrir su cadáver un período de exilio, y también por su asociación con Cimón.

<sup>18</sup> Con la muerte de Rómulo, Plutarco reflexiona, siguiendo influencias pitagórico-platónicas, sobre la progresión del alma a través de la virtud: las almas de hombres buenos, como Rómulo, «de acuerdo con la lógica natural, a dioses remontan, alcanzando la meta más perfecta y dichosa» (*Rom.* 28.10). Asimismo, el biógrafo advierte sobre las funestas consecuencias de una monarquía impopular, como fue la de Rómulo en los últimos momentos, al no tener en cuenta la opinión del Senado, de modo que este órgano político habría participado activamente en la misteriosa desaparición de Rómulo, cuyo cadáver jamás apareció. El argumento defendido por los nobles era que Rómulo había sido arrebatado hacia los dioses para ser un dios favorable en vez de un buen rey, y «como un dios de la guerra o lancero, recibió el nombre de Quirino» (*Rom.* 29.1). No hay que descartar, además, que la deificación del fundador de Roma – un asunto del pasado – interesara a Plutarco como referente de otro asunto, relevante en el presente, como es el culto imperial; cf. P. Gómez & F. Mestre, «Lo religioso y lo político: personajes del mito y hombres de la historia», en A. Pérez Jiménez & F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid/Málaga, 2001, pp. 365-378.

episodio de la muerte de Licurgo no es más que una consecuencia de su conducta ejemplar: Licurgo se deja morir de hambre, con el objetivo de sellar a perpetuidad la gloria y el bienestar de Esparta<sup>19</sup>. No obstante, algunas perceptibles diferencias en el tratamiento que Plutarco da a las penosas vicisitudes padecidas por los legisladores y/o fundadores según sean griegos o romanos, permite a Fau apuntar sobre el hecho de que quizá Plutarco quiera enfatizar el valor ejemplar de la actividad de estos protagonistas como representantes de dos modos y modelos de entender la vida pública, cívica o religiosa, identificables, respectivamente, con Grecia y Roma.

El relato de la muerte de Teseo y Rómulo brinda, sin duda, a Plutarco una ocasión para dibujar semblanzas y diferencias entre Grecia y Roma, ahora a través de la contraposición democracia *versus* tiranía, aunque ambos, a juicio del escritor, abandonaron la compostura regia, pues «el uno realizó un giro democrático y el otro tiránico, cometiendo el mismo error a partir de sentimientos opuestos» (*Thes.-Rom.* 2.3). No obstante, Plutarco imputa la actitud de Teseo a «benevolencia y humanidad» (ἐπιεικείας καὶ φιλανθρωπίας), mientras que la de Rómulo es condescendida «un yerro de egoísmo y de dureza» (φιλαυτίας ἀμάρτημα καὶ χαλεπότητος).

No es el caso de Solón, cuya muerte es irrelevante para Plutarco, quien destaca el exilio voluntario del legislador y su posterior regreso a Atenas; todo ello como consecuencia de las reformas legislativas y sociales introducidas en la ciudad. En el trabajo «O legislador e suas estratégias discursivas: teatralidade e linguagem metafórica na *Vita Solonis*», Delfim Leão (professor en la Universidade de Coimbra) explora precisamente el modo de actuar del legislador ateniense. Si este es reconocido como uno de los Siete Sabios por la tradición griega, el retrato que de él hace Plutarco se tiñe también de tintes sofisticos, pues Solón es presentado como un hombre dotado de recursos y estratagemas – casi podríamos decir que dotado de cierta μῆτις – para alcanzar sus objetivos políticos. Para ello, Leão se centra en el análisis de tres episodios del relato biográfico que demuestran esa capacidad del legislador para adaptarse a las circunstancias: Salamina, la σεϊσάχθεια y la relación con Pisístrato. Durante la disputa ateniense por Salamina Solón recita su célebre elegía – una nueva forma, sin duda, de dirigirse a sus conciudadanos –, pero no descarta recurrir incluso a los poemas homéricos – no olvidemos que estos constituyen la base de la educación griega –, y complementa dicha *performance* con su fingida – y, por lo tanto, teatral – locura. Sin embargo, todo ese aparejo escénico sirve a sus intenciones, pues Solón resulta políticamente reforzado, asegurándose un liderazgo político que le va a

---

<sup>19</sup> Plutarco confirma la condición de mediador divino del espartano, haciéndose eco de la tradición de que un relámpago cayó sobre su tumba cuando su cuerpo era trasladado a Esparta; cf. *Lyc.* 31.5.

permitir llevar a cabo sus reformas sociales y políticas. Leão analiza con detalle el significado y funcionalidad del término *σεισάχεια* – nombre con el que se conocen ese conjunto de medidas legislativas preliminares adoptadas por Solón –, y es de destacar sobre todo la valoración de la actividad del poeta y legislador como un cierto engaño desenfocado de la realidad con fines positivos. Plutarco utiliza el término *σόφισμα* y es reseñable la atención que a él hace también Leão, pues guarda estrecha relación con el tercer episodio estudiado en el que será clave la importancia de la palabra, teniendo en cuenta que Solón es él mismo un notable representante de la poesía arcaica griega, pero sobre todo el prestigio y valor de la palabra en época de Plutarco. Solón regresa a Atenas, aún a riesgo no de ser acogido en olor de multitudes, sino de ser fagocitado por la tiranía de Pisístrato, en contra de la cual pronunció sus últimas palabras en público, aunque nadie le hizo caso y, a partir de entonces, «se dedicó a criticar a los atenienses en sus poemas»<sup>20</sup>.

Al final de la *Vida de Solón* Plutarco compara la obra truncada e inacabada del legislador con Platón y la Atlántida<sup>21</sup>. Quizá sea esta una buena metáfora y referencia para introducir el último trabajo de este bloque. Se trata de un artículo firmado por Ália Rodrigues (Universidade de Coimbra) que nos aproxima a la figura del *nomothetes* desde una óptica diacrónica: «A figura do legislador em Plutarco: Recepção de um mito político». La autora divide netamente su aportación en dos apartados: analizar cómo se va fijando en la tradición griega lo que ella denomina «mito político», y considerar la validez de ese mito en época romana. Una situación histórica de crisis identifica la aparición de la figura del legislador en paralelo, como consecuencia o en contraposición a la tiranía y a la figura del tirano, como pone de manifiesto que dicha comparación se convirtiera en un tópico literario. Es interesante destacar de nuevo la importancia de la palabra en el análisis de Rodrigues: tiranos y legisladores, unos y otros líderes carismáticos, no descuidaron la actividad poética; pero también cómo en la cristalización de ese mito jugó la oratoria un papel decisivo al convertir la figura del *nomothetes* en un «argumento político eminentemente manipulável na medida em que esta figura surge associada à agenda do próprio orador», como afirma Rodrigues. Bien conocido es el papel significativo que tuvo la oratoria en la construcción del ideario de la *polis*<sup>22</sup>; y, si a ello se suma la dimensión ética y moral con la que Platón vigoriza el concepto de legislador, queda garantizada la pervivencia de tal mito. Rodrigues lo ilustra no solo en la tradición estrictamente helénica clásica, sino que explica cómo ese discurso perfectamente elaborado en sus elementos tópicos – el legislador es caracterizado mediante adjetivos como *πρῶτος*, *ἀγαθός*, *δημιουργός*,

---

<sup>20</sup> Cf. Plu. *Sol.* 30.6-8.

<sup>21</sup> Cf. Plu. *Sol.* 32.1-2.

<sup>22</sup> A través del *logos epitaphios*, por ejemplo, como estudió exhaustivamente N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris, 1991.

cuyas armas de actuación son la fuerza y la persuasión – a propósito del *nomothetes* es asimismo utilizado por autores de época imperial para definir figuras de la tradición judaica. Plutarco tampoco se sustrae a la influencia platónica, pero su propio contexto trasluce en el hecho de que abunda en la idea del legislador como educador y soberano que intenta legitimar su acción política amparándose en la racionalidad y prescindiendo de la superstición. Con los ejemplos de Numa, Licurgo y Solón, Rodrigues matiza modos distintos de ejecutar esa acción, que Plutarco encamina, no obstante, a un mismo fin: sancionar la autoridad moral y ética del legislador sin menoscabar el poder político. Una reflexión importante en el contexto político del Imperio que pervivió en modelos constitucionales del s. XVIII.

## II. A FILOSOFIA, O HOMEM E A CIDADE EM PLUTARCO: OS EXEMPLOS DE ESPARTA, ATENAS E ROMA

(Philosophy, the individual and the city in Plutarch: cases from Sparta, Athens and Rome)

Frente al fundador y al legislador hay espacio en la obra de Plutarco para pensar en el individuo, que es ciudadano de una *polis* o de un imperio, como tienen por objeto discutir, desde perspectivas paralelas y complementarias, los cuatro trabajos de este segundo bloque.

En primer lugar, el trabajo de José M. Candau (profesor de la Universidad de Sevilla), «Un mentor limpio de pasiones. El filósofo y la actuación política según el *De genio Socratis*», nos sumerge en la acción de una figura histórica que Plutarco convierte en protagonista no de un βίος, sino de una de sus obras morales y de costumbres: el tebano Epaminondas. La liberación de la Cadmea es el escenario elegido por Plutarco para reflexionar sobre la implicación del ciudadano – y del filósofo en particular – en la actuación pública, y la conclusión es clara: el compromiso debe ser distante y sin una participación directa en el torbellino de la vida política. En el análisis de Candau del *De genio Socratis* resultan especialmente interesantes sus observaciones – y alertas continuadas a lo largo del texto – de cómo ese conflicto civil en el que se encuentra involucrado Epaminondas sirve para construir una determinada *figura* del tebano, a través de la cual Plutarco – «filósofo mentor del político, pero fuera él mismo del tráfago de la política»<sup>23</sup> – proyecta su propio posicionamiento ante cuestiones concernientes a su propia persona y al horizonte cultural de su época, renunciando a conceptos y discusiones teóricas para exponer su visión de la política y, por el contrario, recurriendo a figuras y modelos personales, tal como hace también en las *Vidas*<sup>24</sup>. No es

<sup>23</sup> infra p. 115.

<sup>24</sup> Esa interacción entre *Vidas* y *Moralia* fue el tema central del VII International Congress of the International Plutarch Society, celebrado en Rethymno (Creta) en mayo de 2005, cuyos



extraño, pues, que ese «centro ausente» de la obra como es Epaminondas se haga presente, precisamente a través de la palabra – como señalamos también para los legisladores y fundadores antes – demostrando así su habilidad y capacidad para exponer sus ideas mediante categorías filosóficas y de forma razonada<sup>25</sup>, una muestra más de que Plutarco pone la filosofía al servicio de sus aspiraciones. Junto a un complejo planteamiento dramático que forma parte – afirma Candau – de las estrategias persuasivas de Plutarco, el de Queronea no renuncia a presentar esa actuación desde la aureola divina que envolvió al mismo Sócrates – y de ahí el título del tratado – cuyo *daimon* lo guió a lo largo de su vida e iluminaba sus decisiones en materias inciertas e impenetrables para la inteligencia humana. De nuevo también ahora la educación es el factor decisivo según Plutarco para que el alma sea capaz de percibir con prontitud las indicaciones de su *daimon*, pero sobre todo lo será la del hombre que pueda alejarse de los avatares del acontecer: el filósofo.

La actuación política debe tener como fin el bien común, aunque este tenga una escala de referencia distinta para los lectores de Plutarco que viven bajo el dominio y control de Roma, pues en ese momento – y desde la óptica de la ciudad griega – el objetivo del hombre de estado se cifra en conseguir la concordia en el seno de la comunidad – entre los miembros de la clase dirigente y entre todos los ciudadanos – y mantener el orden interno como la única garantía para evitar la intervención de Roma en los asuntos internos de las ciudades<sup>26</sup>. Como acabamos de reseñar, a partir del trabajo de Candau, el filósofo puede jugar un papel decisivo.

Por ello, Joaquim Pinheiro (profesor en la Universidade da Madeira) en su artículo «O valor da filosofia e da *paideia*: a construção moral e retórica de Plutarco», tomando como punto de partida el valor irremplazable de la *paideia* en la configuración del *ethos* del individuo, define las cualidades y la *paideia* del filósofo en aras de una activa participación cívica. Pinheiro utiliza un amplio elenco de textos plutarqueos – tanto de *Vidas* como de *Moralia* – para explorar la relación entre saber filosófico y *paideia* en lo que él define como un cuadro literario marcado por una evidente intención retórica, pero que, a su juicio, permite considerar que «a obra de Plutarco tem uma dinâmica social muito interessante,

---

resultados constituyen el volumen publicado por A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin, 2008.

<sup>25</sup> Cf. Plu. *Gen. Socr.* 583D-585D.

<sup>26</sup> P. Veyne (*L'empire gréco-romain*, Paris, 2005, pp. 210-231) reconoce que lo más urgente en este contexto era predicar la concordia entre las ciudades. Sin embargo, señala que la voz de los intelectuales no coincidía con el sentir popular, ya que la actitud del pueblo hacia Roma era doble: Roma suscita envidia y vituperio, pero también deseo de imitación. Así, la Grecia conquistadora de su conquistador, estaba conquistada por la cultura popular y cotidiana de Roma, la que más podía exasperar a los hombres de letras por su vulgaridad.



alicerçada numa filosofia bastante pragmática»<sup>27</sup>. Al respecto son particularmente interesantes las observaciones y reflexiones que Pinheiro ofrece a propósito de textos como *Ad principem indoctum* (779D-782F) o *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* (776B-779C), donde Plutarco recupera los principios de la educación filosófica de los *hegemonikoi*, tales como fueron expresados por Platón, Isócrates o los estoicos, en el sentido de que para gobernar bien a los demás es preciso ser soberano de uno mismo, o advierte sobre el uso que el individuo debe hacer de la riqueza, de la gloria o del poder, siendo la filosofía clave para imprimir hábitos de justicia y recto proceder en los gobernantes. Sobre el papel de la retórica en la educación del individuo y del hombre de estado, Pinheiro explora un texto fundamental para entender qué significaba la retórica en el seno de la tradición griega vista, no obstante, desde la óptica romana a través del βίος de Catón el Viejo, «un Demóstenes romano»<sup>28</sup>, habida cuenta de que el tema de la educación recurre en diversos momentos de esa *Vida* pero contiene una dura crítica contra el censor romano por su desprecio de la cultura griega<sup>29</sup>.

Grecia frente/junto a Roma. La reflexión política de Plutarco, aunque alimentada por la herencia griega, solo se justifica como al servicio de la actualidad. Decir Grecia es, en muchos casos, decir Atenas, la ciudad del pasado por antonomasia. En el caso de Roma, una *urbs* da nombre al Imperio. La contribución de Ivana S. Chialva (profesora en la Universidad Nacional del Litoral) nos lleva hasta una ciudad helena de origen – Alejandría –, que jugó un papel importante en los acontecimientos que precipitaron el final de la República romana. El trabajo «De Roma a Alejandría y viceversa. Μίμησις del motivo del viaje en la *Vida de Antonio* de Plutarco» permite ahondar en el significado de *paideia*, entendida tanto en el sentido de enseñanza moral en el contexto del gobierno imperial como de elemento de creación literaria, tomando como referente la realidad de la existencia del triunviro romano y la *Vida de Antonio*, cuyo análisis es abordado desde lo que Chialva define como «tratamiento libresco de los hechos históricos». Antonio es un personaje histórico que, junto a su pareja biografiada, Demetrio, representa el exceso, la pasión y el abuso del poder. No obstante, ello no es óbice para que formen parte de la galería de ilustres hombres, pues en la intención de Plutarco prima la creación retórica del pasado, al aplicar en sus *Vidas* la doctrina de la *mimesis* al motivo trágico o al discurso poético, que se convierte así en un modelo ficcional. La interacción de éste con el hecho histórico, en paralelo con la vida real de los protagonistas, sirve a Plutarco, atento al efecto patético (de πάθος) del lenguaje, para construir un discurso biográfico cuya eficacia literaria

<sup>27</sup> infra p. 120.

<sup>28</sup> Cf. Plu. *Cat. Ma.* 4.1. Hasta qué punto este apelativo es un elogio auténtico por parte de Plutarco o se trata solo de aceptar el canon de la oratoria griega, puede deducirse de la valoración que el de Queronea hace de la figura del orador ateniense en el βίος a él dedicado.

<sup>29</sup> Cf. Plu. *Cat. Ma.* 22-23.

consiste en elaborar un βίος retórico sobre la vida del personaje que encierra un programa narrativo en el que, a menudo diluyéndose la historia, prima el arte de la palabra propio de la Segunda Sofística – aquí en forma de discurso narrativo – como vencedor de la realidad. La originalidad del trabajo de Chialva reside en tomar el viaje como motivo que da consistencia al objetivo narrativo de la *Vida*, y en ese viaje la ciudad de Alejandría – punto de intersección de un mundo plural – se erige siempre a lo largo del relato biográfico como referente ineludible en la trayectoria vital del triumviro donde se modela de forma determinante el ἦθος del personaje, cuya codicia y ambición forman parte de la naturaleza humana; de ahí su cabida en el proyecto *Vidas paralelas*: no son retratos idealizados de hombres ilustres, sino que pretenden sobre todo esbozar, en una imagen hecha con palabras<sup>30</sup>, el equilibrio necesario entre como es un hombre y como debería y/o podría ser. El relato biográfico, literario, es más digno de imitación que la propia existencia de un individuo, pues mueve a emular las acciones debidas a la virtud, habida cuenta de que la naturaleza humana no permite presentar irreprochable y pura la vida de un hombre<sup>31</sup>.

El trabajo de Roosevelt Rocha (Universidade Federal do Paraná), «A Esparta de Plutarco entre a guerra e as artes», nos acerca a comprender cómo imaginó Plutarco la relación del individuo con su ciudad desde la perspectiva de una *polis* que, a partir de la obra del queronense, puede ser también reivindicada como un espacio donde sus ciudadanos no solo se adiestraban para la guerra. La historiografía griega fue atenocéntrica y quizá esa óptica desvirtuó la realidad; son, al respecto, significativas las palabras de Rocha: «É preciso lembrar que Esparta não foi destruída nas Guerras Médicas como Atenas foi. A capital da Ática foi reconstruída e uma grande soma de dinheiro afluíu para ela por causa das contribuições dos aliados da Liga de Delos. Isso não aconteceu com a principal cidade da Lacônia. Desse modo, nela foram conservados edifícios antigos, do século VI a. C., que apresentavam outro estilo de construção, mais arcaizante do que clássico. Dependendo do ponto de vista, um estilo pode ser mais valorizado do que o outro»<sup>32</sup>. A partir de los textos analizados por Rocha – *Vidas de espartanos* y también tratados de *Moralía* – puede apreciarse bien que la idealización plutarquiana del modelo espartano no se agota estrictamente en la admiración del autor griego por el rigor legislativo, la organización cívica o el innegable

---

<sup>30</sup> Cf. D. Th. Benediktson, *Literature and the Visual Arts in Ancient Greece and Rome*, Oklahoma, 2000, pp. 159-161.

<sup>31</sup> Cf. Plu. *Cim.* 2.5: «los errores y los defectos que por alguna pasión o necesidad política se extienden sobre las acciones de un hombre, hay que considerarlos como imperfección de alguna virtud más que auténticos vicios». En este sentido hay que entender la afirmación de J. Boulogne, *Plutarque, un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille, 1994, p. 61, de que, según Plutarco, la virtud y su contrario no varían con los lugares y las época, y de ahí el carácter ejemplar de sus *Vidas Paralelas*.

<sup>32</sup> infra p. 165.

dominio militar de la ciudad laconia<sup>33</sup>, sino que en las obras de Plutarco puede descubrirse también una faceta distinta de Esparta por ser esta también – y así también siempre debe entenderse con relación a Atenas y a otras *poleis* griegas – un lugar donde convivieron, junto a los ideales guerreros, actividades artísticas de diversa índole – música, poesía, festivales, arquitectura, escultura... – como muestran igualmente las fuentes arqueológicas o la cerámica de factura espartana. Plutarco, sin duda, valora en todo momento la educación en Esparta, el estilo de vida austero, poco contaminado por los extranjeros. Si Licurgo es el paradigma de legislador perfecto y Agesilao es presentado como adalid de la justicia espartana según los respectivos relatos biográficos de Plutarco – por citar solo dos ejemplos de los analizados en este trabajo –, la visión de Esparta resulta incompleta si, paralelamente, no se toman en consideración – como hace Rocha – los pasajes plutarqueos que ayudan a relativizar la imagen demasiado tópica sobre una Esparta aislada y ajena a cualquier refinamiento estético.

### III. PODER E BASTIDORES DE PODER: ARTES E ESTRATÉGIAS DE PERSUASIÓN [Power and backstage power: arts and persuasion strategies]

Si los dos primeros bloques de este volumen giran prioritariamente en torno a protagonistas concretos por su papel público, o bien se fijan en qué contexto y de qué modo llevan a cabo su acción, este tercer bloque reúne cinco trabajos que, desde tres perspectivas distintas – formación, familia y religión –, analizan algunas circunstancias y también agentes que Plutarco considera igualmente determinantes en el desarrollo del individuo y, por ende, de la sociedad y del momento en que vive.

En primer lugar, la educación. Bien sea denominada μάθησις ο παιδεία, junto a la naturaleza y a la práctica (φύσις y ἄσκησις), la educación es uno de los tres factores que condicionan, a juicio de Plutarco, la vida del hombre, pues puede corregir una naturaleza deficiente y resistir las peores calamidades<sup>34</sup>. Parece razonable, entonces, imaginar que la educación debería ser un elemento capital para el que-ronense al trazar el perfil biográfico de sus personajes, si bien un análisis detallado revela cuán escasa es la información que sobre este aspecto contiene el conjunto del *corpus*, pues solo cinco *Vidas* – las de Pericles, Alcibíades, Alejandro, Demóstenes y Cicerón – describen de manera amplia y pormenorizada la formación que éstos recibieron, mientras que dos quintas partes de los relatos biográficos carecen de información alguna sobre la instrucción de sus protagonistas<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Incluso fuera de Esparta, la orientación filolaconia de Cimón no es valorada negativamente, sino que Plutarco la aprovecha como factor favorable para caracterizar al ateniense; cf. P. Gómez, «Laconismo» como virtud en la Atenas del s. V a. C., *Myrtia* 22 (2007) 69-81.

<sup>34</sup> Cf. Plu. *Lib. educ.* 4.

<sup>35</sup> Cf. A. E. Velázquez, «Presencia y ausencia del educador en las *Vidas* de Plutarco», en

Precisamente en la *Vida de Alcibiades* encuentra Fábio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas) un punto de referencia ineludible para su trabajo «Música e educação em Atenas, segundo as biografias de Plutarco», en el que analiza hasta qué punto la educación musical es un elemento caracterizador en la biografía de los generales atenienses que merecieron ser biografiados por Plutarco. El análisis de Cerqueira parte del texto plutarqueo, pero este es cotejado con muestras iconográficas aportadas por la cerámica griega del período tardo-arcaico y clásico. Cerqueira se aproxima cronológicamente al papel de la música en el *currículum* formativo de los jóvenes atenienses – con alguna extensión por comparación y contraste con otras *poleis* – y, por ello, analiza con especial detalle el cambio de valor de la educación musical a finales del s. V a. C. cuando entra en competencia con una educación de corte filosófico y retórico. La obligatoriedad de la enseñanza musical tiene que ver – apunta Cerqueira – con el prestigio y reconocimiento social de que gozaron en Atenas los profesores de música. No obstante, si Alcibiades es foco de atención prioritario para Cerqueira lo es como prueba de la distorsión que puede sufrir la realidad cuando esta es puesta al servicio de un determinado interés ideológico, pedagógico o literario, pues los testimonios iconográficos de la enseñanza musical en Atenas evidencian la coexistencia y la compatibilidad en el aprendizaje del *aulos* y de la *lyra*. En cambio, el Alcibiades de Plutarco – igual que el testimonio de Platón y de Aristóteles – llevaría a pensar en un verdadero rechazo del *aulos* en favor de la *lyra* por supuestas cuestiones de identidad nacional – *auletai* extranjeros – religiosa y cultural – la *lyra* es un instrumento divino y preferido también por los héroes –, pero que sirven a Plutarco para singularizar la personalidad de sus biografiados. Tal vez no sea entonces casual que hombres decisivos en la lucha contra los bárbaros, como Temístocles o Cimón, sean caracterizados por Plutarco como carentes de instrucción y, por lo tanto, no habían recibido ningún tipo de formación musical. El héroe de Salamina se vanagloriaba de no saber afinar una lira, pero sí de tomar una ciudad pequeña y hacerla grande, pues confiaba ante todo y por todo en su propia naturaleza<sup>36</sup>.

En segundo lugar, la familia, concretada en los vínculos de la mujer con el poder, es decir con el elemento masculino, que era quien lo detentaba. Aunque en las *Vidas* las mujeres no son protagonistas directas del relato biográfico, la amplia obra del queronense ofrece material variado para poder estudiar la fuerza de la seducción y sus consecuencias en la relación hombre-mujer.

Ana Ferreira (Universidade do Porto) con un trabajo titulado «Por trás de um grande homem há sempre uma grande mulher? A influência de esposas e

---

A. Pérez Jiménez & F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid/Málaga, 2001, pp. 441-450 (especialmente pp. 448-449).

<sup>36</sup> Cf. Plu., *Them.* 2.6-7.

amantes sobre homens de Estado», ofrece un amplio panorama de la consideración de la mujer en la obra plutarquiana con una conclusión contundente: «Plutarco louva o ascendente que as mulheres bem formadas e bem intencionadas têm sobre os seus maridos, pois é sua missão contribuir para a felicidade e realização pessoal deles e assim, indirectamente, zelar pelo bem-estar da comunidade»<sup>37</sup>. Esta conclusión viene avalada por una extensa selección de textos – tanto de *Moralia* como de *Vidas paralelas* – a partir de los cuales la autora puede inferir que para el de Queronea no hay apenas diferencia entre Atenas, Esparta y Roma, en cuanto a la ascendencia positiva que una mujer sabia y prudente – esposa o amante – pueda ejercer sobre un hombre, bien sea en beneficio de la familia o de la comunidad. No obstante, Ferreira señala que «em diversos aspectos da vida humana, nada é totalmente linear» – y podríamos añadir “menos en Plutarco” –, pues en las *Vidas* siempre el desarrollo de los acontecimientos acaba determinado por la naturaleza y por la *paideia* del individuo que los protagoniza; y en el ámbito amoroso o de relación con las mujeres debe traducirse en la capacidad del hombre de saber moderar su comportamiento o de no dejarse influir en exceso por los asuntos amorosos. De este modo, las virtudes que adornan a una mujer de verdad, tales como prudencia, moderación, modestia, dignidad, recato<sup>38</sup>, estarán siempre supeditadas a la actuación del hombre – esposo o amante – puesto que la influencia de la mujer, incluso cuando es positiva, puede ser considerada una falta en el comportamiento del protagonista plutarqueo: «Para Plutarco, o político de excelência tem de ter essa capacidade de fazer dos interesses do Estado a sua principal prioridade, mesmo que para isso tenha de relegar a vida pessoal e familiar para segundo plano»<sup>39</sup>.

En este mismo contexto, Guillermina González Almenara (Universidad de La Laguna) y Vicente M. Ramón Palerm (Universidad de Zaragoza) se centran en el ámbito ateniense y en dos figuras femeninas – ἑταίρα y παλλακίη – cuya condición social y estatus las deja fuera del matrimonio. En «Heteras, concubinas y jóvenes de seducción: la influencia femenina en las *Vidas* plutarqueas de Solón, Pericles y Alcibiades» se reconoce la posición reivindicativa de Plutarco respecto a la función y papel de la mujer – en la misma línea apuntada por Ferreira –, pero el análisis de estos tres textos plutarqueos está orientado desde una perspectiva social y jurídica. De este modo, los autores asocian la presencia o la ausencia de heteras y de concubinas en las *Vidas* respectivas de los tres estadistas atenienses con una clara lectura sociopolítica que guarda estrecha relación con la intencionalidad moral siempre presente en la obra de Plutarco, ya que – a juicio de los autores – a través del elemento femenino el de Queronea puede también ilustrar

---

<sup>37</sup> infra p. 207.

<sup>38</sup> Algunos de los *Moralia* analizados por Ferreira son: *Consolatio ad uxorem suam*, *Mulierum Virtutes*, *Amatoriae Narrationes*, *Amatorius*, *Praecepta Coniugalia*.

<sup>39</sup> infra p. 199.

la evolución de la propia ciudad de Atenas y de sus protagonistas desde «los modos sobrios de época soloniana frente a las costumbres sensiblemente relajadas de la Atenas finisecular»<sup>40</sup>. En el βίος de Solón la relación de estas mujeres con el protagonista se ciñe a su situación legal y novedades que respecto a ellas fueron introducidas por el legislador, mientras que en las otras dos *Vidas* prima sobre todo también el propio carácter de los biografiados: el lascivo Alcibiades gusta del trato con todo tipo de mujeres; Pericles, aunque frecuentaba también heteras, está plenamente dominado por el amor de la concubina Aspasia, a quien Plutarco reconoce lúcida en asuntos políticos.

En tercer lugar, el ámbito religioso, representado aquí por el arte de la mántica. Maria Aparecida de Oliveira Silva (Universidade de São Paulo) en su trabajo «Esparta e os oráculos: uma leitura plutarquiana» analiza la importancia de los oráculos en la construcción del discurso político en Esparta tomando como referencia las *Vidas* espartanas – Licurgo, Lisandro, Agesilao, Agis y Cleómenes. La tesis sostenida por Silva es que tanto el legislador Licurgo como los reyes espartanos recurrieron a la consulta oracular en momentos de crisis siempre con el fin de convencer a la ciudadanía. No obstante, la orientación diacrónica de este trabajo permite a Silva establecer dos ideas clave – el respeto por las palabras del dios y la credibilidad de Delfos – para poder comprender el mensaje de Plutarco respecto al valor y uso de la profecía puesta al servicio de la acción pública y política en relación a la historia de Esparta tal como el de Queronea la presenta través de sus biografiados, desde el arcaísmo a la época helenística. Plutarco vincula la decadencia moral de los líderes espartanos y, en consecuencia, de la propia Esparta con el uso indebido que aquellos hicieron de los oráculos. Estos representan el orden cuando van asociados a la educación y a la disciplina militar: las leyes de Licurgo son sancionadas directamente por Apolo. En cambio, los oráculos al servicio de la política son signo de decadencia moral cuando reyes como Cleómenes substituyen las palabras de la Pitia por las del santuario de Pasífae – «Não podemos nos esquecer do empenho de Plutarco, um sacerdote de Apolo por mais de vinte anos, em restaurar o prestígio de Delfos no Império romano», apunta Silva<sup>41</sup>–; o bien cuando para satisfacer la propia ambición hombres como Lisandro y Agesilao fuerzan y distorsionan las profecías corrigiéndolas en beneficio propio, desacreditando la palabra divina para dar prevalencia a la palabra del hombre. Por ello, tal vez no sea casual – constata Silva – que Plutarco dibuje una Esparta sumida en el caos con la muerte de Agis y que, a partir de esta, el oráculo de Delfos no aparezca en las biografías espartanas.

La larga tradición de la actividad profética en el seno de la cultura griega determina que las creencias, utilidad e incluso peligro de los oráculos sea un tema

---

<sup>40</sup> infra p. 216.

<sup>41</sup> infra p. 230.

sobre el que fijen su atención los pensadores cristianos, para quienes Plutarco es un testimonio de excepción, habida cuenta de la importancia que en su obra tienen los oráculos, bien sea en las *Vidas*, bien sea en los tratados de *Moralia* que el queronense dedica a la mántica. En estos últimos se centra el trabajo «Plutarco y la crisis oracular del final del mundo antiguo» de Jesús-M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez (profesor en la Universidad de León), en el que analiza cómo los tratados píticos de Plutarco son instrumentalizados por los autores cristianos. Plutarco, sacerdote de Delfos, era autoridad innegable en materia oracular y, tanto por sus propias ideas religiosas como filosóficas, estuvo atento al ambiente religioso de su época, en la que hubo un efervescente florecimiento de corrientes misticistas y teosóficas, cuando junto a nuevos ritos orientales persistían las prácticas adivinatorias y proféticas tradicionales. La reconversión del pensamiento de Plutarco en torno a los oráculos por parte de los cristianos apunta intenciones diversas, pero siempre puestas al servicio de la fe cristiana y del único Dios verdadero: para criticar la creencia pagana en las respuestas oraculares de un «falso» dios-profeta, como Apolo; para descubrir en los textos plutarqueos ya indicios de monoteísmo que «demuestran el espíritu verdaderamente religioso del autor»<sup>42</sup>; para constatar que los oráculos son fruto de démones malignos; o para mostrar el contenido teológico de las profecías paganas. No se trata ahora de un uso político del oráculo que afecte a la comunidad, sino religioso y, por lo tanto, tal vez más orientado al individuo – como bien pondera Nieto al confrontar textos del queronense con los de los Padres de la Iglesia y apologetas; pero esta tergiversación es posible, en buena medida, por la reflexión que el propio Plutarco legó en su obra sobre los cambios importantes que la mántica experimentó en vida del queronense.

*Plutarco entre mundos.* Individuos, ciudades, educación, política, religión o artes son temas que ocuparon y preocuparon a Plutarco, consciente de vivir, efectivamente, entre dos mundos que no son Grecia y Roma, sino el pasado y el presente griegos y romanos a un tiempo. La pluralidad de sus enfoques, los diversos matices que en su obra pueden encontrarse incluso a propósito de un mismo tema nos obligan también a nosotros, lectores del s. XXI, a aproximarnos siempre con cautela y desde vías distintas, complementarias, pero bien seguros de que Plutarco en sus escritos reservó el mejor lugar para el hombre: de ahí la *humanitas* que destila siempre su lectura.

---

<sup>42</sup> infra p. 242.

(Página deixada propositadamente em branco)



# O JOVEM TESEU: DO RECONHECIMENTO PATERNO AO RECONHECIMENTO POLÍTICO. (Young Theseus: from paternal recognition to political recognition)

LORAIN OLIVEIRA (loraineoliveira13@gmail.com)  
Universidade de Brasília

RESUMO – Este artigo discute os caminhos percorridos por Teseu, na *Vida de Teseu*, de Plutarco, da adolescência até a idade adulta, em busca do reconhecimento paterno, e conseqüentemente, do reconhecimento político. Assim, começa problematizando a interpretação de um oráculo feita por Piteu, avô materno de Teseu, que determina as circunstâncias do nascimento do herói. A seguir, analisa o poder e o conhecimento adquiridos por Teseu ao longo do percurso terrestre, de Trezena a Atenas, e depois, na luta contra o Minotauro, em Creta. Finalmente, mostra como Teseu institui a democracia ateniense, relacionando isso aos caminhos por ele percorridos.

PALAVRAS CHAVE – Plutarco, Teseu, reconhecimento paterno, poder, conhecimento, democracia.

ABSTRACT – This paper discusses the paths taken by Theseus in Plutarch's *Life of Theseus*, from adolescence to adulthood, searching for paternal recognition and, consequently, political recognition. It starts by questioning the interpretation of an oracle by Pitheus, Theseus' maternal grandfather, which determines the circumstances of the hero's birth. Then, it analyzes the power and knowledge acquired by Theseus in his terrestrial journey from Troezen to Athens and, afterwards, in his fight against the Minotaur in Crete. Finally, the paper shows how Theseus instituted the Athenian democracy relating this to the paths he had taken earlier on.

KEYWORDS – Plutarch, Theseus, paternal recognition, power, knowledge, democracy.

Na *Vida de Teseu*, de Plutarco, vinte e quatro capítulos dentre trinta e seis, são dedicados à juventude de Teseu, até o momento em que, adulto, ele se torna governante e institui o sinecismo em Atenas. Mas e os dois terços da narrativa que precedem a este momento? De que fala Plutarco nesta larga parte da *Vida de Teseu*? Com efeito, Plutarco dedica-se a narrar os fatos que, do nascimento até a entrada na idade adulta, formam Teseu, o tornando o herói arrojado que dá continuidade aos feitos de Hércules, reconhecido como o matador de monstros. Ao mesmo tempo, ele mostra que Teseu é astuto e inteligente para afrontar Medeia e os Palântidas e congregar os áticos. O que move Teseu neste período da sua vida é a busca pelo reconhecimento paterno: ele deve procurar o pai, Egeu, rei de Atenas. Porém, ele não quer reivindicar seus direitos de herdeiro apenas se servindo dos símbolos de reconhecimento deixados pelo gerador para a mãe, Etra, entregar ao filho. Ele quer merecê-los por sua bravura. Então Teseu precisa adquirir o poder, assim como o conhecimento necessário para realizar feitos heroicos, o que se dá

por meio de provas a que ele próprio, na maioria dos casos, se submete. Todavia, há algo fundamental que precisa ser compreendido: o impacto das palavras de um oráculo. Palavras enigmáticas, que marcam tanto as circunstâncias do nascimento do herói, quanto a necessidade do reconhecimento paterno em vários níveis, até que ele conquiste o reconhecimento político.

### 1. PITEU, INTÉRPRETE DO ORÁCULO QUE MARCA O NASCIMENTO DE TESEU

Egeu, o pai biológico de Teseu, rei de Atenas, não tinha filhos e ansiava por tê-los. Nas palavras de Plutarco: «Diz-se que Egeu, ansioso por ter descendência, recebeu da Pítia o famoso oráculo que o aconselhava a não ter relações com mulher alguma antes de chegar a Atenas» (*Thes.* 3.5). Ora, dito assim, parece claro o significado do oráculo. Plutarco, todavia, o está interpretando. Pois de fato, a Egeu «não pareceram suficientemente claras estas palavras» (*Thes.* 3.5). Acontece que Egeu dirigia-se para o norte, e tendo chegado às imediações de Trezena, sem saber ao certo o que as palavras da Pítia significavam, pediu ao rei daquela cidade, Piteu, que o ajudasse a interpretar o oráculo.

Piteu era reputado o homem mais sábio e mais douto da época, possuidor de dons divinatórios. Plutarco o compara em caráter e sabedoria a Hesíodo, especificamente no que concerne aos *Trabalhos e os Dias*<sup>1</sup>. Ora, isso parece indicar que Piteu era um homem justo. Com efeito, o que mais se pode depreender da relação com os *Trabalhos e os Dias*? Trata-se, em suma, de uma obra na qual o conflito privado é alargado às dimensões da justiça e da ordem universais, como diz Vernant (1979: 55). Nela, o poeta defende a boa *eris*, aquela que se dá pelo trabalho agrícola, não pela guerra, nem pela persuasão, que são ambas aspectos da má *eris*<sup>2</sup>. Em suma, seguindo ainda a análise de Vernant (1979: 55 *sq.*), do ponto de vista humano, há duas *eris*, uma boa e uma belicosa, a segunda apresentando dois aspectos. Este desdobramento da *eris* mostra que ela é consubstancial à vida humana, ambígua, cheia de contrastes, desdobrada em múltiplos aspectos. Indica também que a filha da Noite exerce todo o seu poder sobre

---

<sup>1</sup> «O caráter e o grau de sua sabedoria eram da mesma índole, ao que parece, do da sabedoria que Hesíodo manifestou e que o tornou famoso, sobretudo no que diz respeito às sentenças dos seus *Trabalhos*. Uma dessas sentenças, ao que se diz, é da autoria do próprio Piteu: seja dado ao teu amigo salário certo» (*Thes.* 3.3-4). A sentença em questão parece aludir ao caráter justo de Piteu.

<sup>2</sup> «Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra/ duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,/ condenável a outra é; em ânimo diferem ambas./ Pois uma é guerra má e o combate amplia,/ funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,/ pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta./ A outra nasceu primeiro da Noite Tenebrosa/ e a pôs o Cronida altirregente no éter,/ nas raízes da terra e para os homens ela é melhor./ Esta desperta até o indolente para o trabalho/». (Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 11-20, tradução Lafer). No presente texto se usa *eris* em minúscula, não em referência ao nome divino, mas à luta, tanto entendida como labor, ou como disputa quotidiana, implicada aqui.

a vida dos homens, estando presente constantemente, tanto para o bem, como para o mal. Efetivamente a má *eris* tem uma dupla face: a guerra ao estrangeiro, e as discórdias internas à comunidade que se manifestam no uso da linguagem, na praça pública, através das astúcias do pensamento. Que se sirvam da força ou da palavra, as duas faces têm o mesmo objetivo: pôr a mão sobre o butim. Por outro lado, a boa *eris* surge de um acordo com a ordem Olímpia. Nascida antes da *eris* que preside as querelas, esta outra *eris* é o fundamento de toda a riqueza e de todo bem adquirido pelo trabalho. Ela desperta a humanidade para o trabalho, precisamente para o duro labor agrícola, que dará prosperidade. Ora, uma conjectura possível é que Piteu, associado aos *Trabalhos e os Dias*, é alguém conhecedor das duas *eris*, incluindo a dupla face da belicosa *eris*. Ora, isso pode servir para compreender o modo como Plutarco, através de um recurso narrativo retorcido, dá a entender que Piteu tramou para que Egeu lhe desse um neto, instigando-o a executar deliberadamente ao contrário as palavras do oráculo. Esta parece ser justamente a *eris* retórica. Mas Plutarco não é claro, até mesmo porque elogia o caráter de Piteu, como será visto a seguir. Além disso, nota-se que Piteu não dá a interpretação do oráculo; ele apenas oferece a solução.

Com efeito, Piteu induz Egeu a unir-se a Etra, sua jovem filha, sem que Egeu saiba de quem se trata. Consumada a união, Egeu descobre quem é Etra e suspeita que ela possa estar grávida. Deixa-lhe então as sandálias e a espada, ocultas debaixo de uma pedra, recomendando que caso ela gerasse um filho deles, quando este chegasse a certa idade, se fosse capaz de erguer a pedra e recuperar os objetos ali guardados, os levasse à sua presença, às ocultas de toda gente. Egeu de fato temia os Palântidas, filhos do seu irmão Palante, que conspiravam contra ele (*Thest.* 3.6-7). Descobrimo que ele tinha um filho, poderiam tramar o assassinato do primo, a fim de garantir a posse do trono. Voltando à figura do avô, teria Plutarco imaginado que ao induzir a gravidez da filha, na verdade ele protegeria o neto, que então seria criado longe dos inimigos do pai? Ou, voltando à hipótese do uso da beligerante *eris*, que o avô na verdade apenas desejasse ampliar seus domínios, através da descendência da filha, que herdaria o trono de Atenas? Esta solução, todavia, é contrária ao significado do oráculo, pois o próprio Plutarco antes de anunciar o vaticínio, já forneceu a interpretação correta: Egeu não deveria ter relações com mulheres antes de chegar a Atenas. De modo que se assim for, Piteu induz Egeu a agir contra a vontade divina.

Não obstante, Plutarco esforça-se para pintar um retrato favorável de Piteu. Segundo ele, tanto Aristóteles como Eurípidés defendem a boa fama de Piteu (*Thest.* 3.3). Trata-se, portanto de um personagem reconhecidamente bom. Ele havia fundado Trezena, uma pequena cidade separada de Atenas pelo Golfo Sarónico ou Golfo de Egina. Piteu contava com tais atributos, então é natural que Egeu, confuso com as palavras do oráculo, o consultasse. A Pítia vaticinara: «Tu, que és o mais poderoso dos homens, não soltes o pé que te sai do odre antes de chegar a Atenas» (*Thest.* 3.5). Plutarco, que antes de mencionar as palavras do

oráculo, já expusera a sua interpretação, levanta então uma dúvida acerca daquela exegese que Piteu faz do mesmo vaticínio: «Não se sabe como Piteu terá entendido estas palavras, mas fosse pela persuasão, fosse pelo engano, levou Egeu a unir-se a Etra» (*Thes.* 3.5). O que terá Piteu dito a Egeu, nunca será conhecido. Mas é lícito indagar: como pode um homem sábio enganar-se? Talvez não se tenha enganado, mas sim tirado proveito da nesciência de Egeu. Então como é possível um homem de boa índole distorcer o sentido das palavras e levar Egeu a realizar exatamente o contrário do oráculo, que é bom lembrar, dizia que Egeu não deveria manter intercurso sexual com mulher alguma antes de retornar a Atenas? A estas duas questões, eis a resposta de Flacelière (1948: 74): Piteu compreendeu claramente as palavras do oráculo. A bem da verdade elas consistem em uma interdição divina. É plausível supor que a intenção segundo a qual Piteu leva Egeu a desobedecer a proibição dos deuses, seja a seguinte: pensando que o oráculo ameaçava Egeu de perecer cedo caso ele tivesse um filho contra a vontade divina, uma vez que o filho cedo reinaria, Piteu calculou que seria vantajoso para ele que este filho fosse seu neto. Esta interpretação reconduz à ideia de que Piteu se valeu de astúcia e persuasão em benefício próprio, ao invés de ter-se enganado<sup>3</sup>.

Deste modo, tem-se que o avô de Teseu decide sobre seu nascimento, e cria o neto sob sua proteção, divulgando que Etra dera à luz um filho de Poseidon, a quem a cidade de Trezena era consagrada (*Thes.* 6.1). Isso resulta do problema da interpretação de um oráculo. Ora, se o oráculo veicula a palavra divina, a ação contrária ao oráculo é uma ação de desobediência à divindade. É neste sentido que segue a interpretação de Flacelière (1948) mencionada pouco acima. O texto em que ele baseia a argumentação é, com efeito, *Comparação entre Teseu e Rômulo* 6.7: «O oráculo dado a Egeu, que o proibia de aproximar-se de uma mulher enquanto estivesse em terra estrangeira, parece demonstrar que o nascimento de Teseu se verificou contra os desígnios divinos». O que espanta Flacelière (1948: 72) com esta passagem, é que Plutarco tenta usar este nascimento contrário à vontade dos deuses para explicar os infortúnios privados de Etra e os públicos de Atenas. Mas em momento algum, segue o estudioso, Plutarco responsabiliza Egeu pela desobediência aos deuses. Ora, parece evidente que Egeu não é o responsável, porquanto ele não consegue interpretar sozinho o oráculo. Pode-se, contudo, considerar que a responsabilidade deve recair sobre o avô, Piteu, que, aliás, desaparece da narrativa logo que Teseu rumo a Atenas, já adolescente. Assim como cabe ao avô também a responsabilidade pela dupla paternidade de

---

<sup>3</sup> O que, por outro lado, incide em certo benefício para o próprio Teseu, como se pode ler a seguir: «sobre a educação de Teseu, pouco nos diz Plutarco. Apenas que esteve aos cuidados do avô paterno, Piteu, *sophotatos*, mas detentor de uma sabedoria prática que, certamente, não é alheia ao engenho com que persuadiu Egeu a aproximar-se de Etra, e que teria transmitido ao neto. Como *metis*, demonstrada nos feitos em Creta e mais própria do protótipo do herói iônico»; Fialho (2002) 73.

Teseu, ou, visto de outro ângulo, da dupla filiação bastarda. Piteu inventa que Teseu é filho de Poseidon, um pai divino. Mas ele havia promovido a paternidade biológica, oculta. Teseu então é duplamente bastardo do ponto de vista paterno<sup>4</sup>. A concepção do herói situa-se, portanto, fora da norma sob diferentes pontos de vista, dos quais cabe notar o jurídico, pois está fora dos laços legais do casamento, e o social, por situar-se fora dos valores recomendados à idade adulta. Nas palavras de Calame (1996: 70), não há nenhuma surpresa em encontrar a legitimidade no centro das provas que conduzirão o herói de Trezena a Atenas para confrontá-lo com seu pai humano.

## 2. O LONGO CAMINHO PARA O RECONHECIMENTO PATERNO

Teseu cresce em Trezena, sob a proteção do avô, tornando-se um jovem robusto. Seu nome remete ao problema do reconhecimento paterno: Teseu, segundo Plutarco, “se deve à forma como foram depositados os sinais de reconhecimento” (*Thes.* 4.1). O termo grego *thesis*, cujo genitivo é *theseos* significa ação de depositar, de colocar, o que resulta na tradução lusófona que se tem aqui. Mas não é só isso: *thesis* também significa ação de instituir, de estabelecer leis, impostos, concursos, e por consequência, é costume, convenção. Significa, ainda, propor uma tese, estabelecer um princípio, fazer uma afirmação. E, algo interessante para esta análise: adoção de uma criança, ou de um cidadão em um Estado estrangeiro. Atentando, portanto para a polissemia do termo, pode-se alargar o sentido do nome do herói: trata-se do modo como foram depositados, mas também convenções, afirmados, estabelecidos os sinais de reconhecimento. A seguir, Plutarco alude ao outro significado do nome, indicando a adoção de Teseu pelo pai: «Outros afirmam que só mais tarde, em Atenas, ele recebeu o seu nome, quando Egeu o adotou (*themenou*) como filho» (*Thes.*4.1). Trata-se da adoção paterna, mas também, subliminarmente, da adoção de um estrangeiro, afinal Teseu atravessa um longo percurso de Trezena a Atenas, em busca do reconhecimento paterno. Esta trajetória se inicia marcada na narrativa pelo jogo etimológico do nome de Teseu, e pontuada por um fato fundamental: a revelação da verdade, pela mãe, seguida pela tomada dos objetos de reconhecimento.

Mas quando Teseu chegou à adolescência e revelou que, aliada a força física, possuía coragem e uma declarada nobreza de espírito, assim como inteligência e compreensão, então Etra conduziu-o até junto da rocha e, depois de lhe dar a

---

<sup>4</sup> Como observa Walker (1995) 84-85, esta ambiguidade da dupla paternidade diz respeito ao mito da autoctonia, que para a família, garantia legitimidade da herança na linha masculina, e para a cidade, preserva a crença na pureza do corpo do cidadão. Ou seja, quando a criança nasce no lar do pai, no solo, não restam dúvidas quanto à sua origem. Mas este mito mostra, justamente, que os gregos ficavam alarmados quando a paternidade de uma criança não podia ser identificada. Ora, a atribuição da paternidade de Teseu a Poseidon nega completamente a autoctonia.

conhecer a sua origem, ordenou-lhe que tomasse os sinais de identificação do pai e navegasse rumo a Atenas (*Ihes.* 6.2).

Nesta passagem, Plutarco fala do momento em que a mãe revela ao filho quem é seu pai biológico, e manda o jovem pegar os sinais de reconhecimento deixados pelo pai debaixo de uma rocha, uma espada e um par de sandálias<sup>5</sup>. Aqui Teseu cumpre a primeira prova que confirma sua competência: eleva a pedra e toma posse dos objetos. A espada e as sandálias, a bem dizer, são símbolos que vão estimular o cumprimento de uma nova performance, que realiza o significado indireto ao qual eles remetem, além do seu valor intrínseco: a legitimidade paterna (Calame 1996: 71).

Quanto aos símbolos propriamente falando, não há nada de surpreendente que um rei deixe a espada para seu filho. Mas por que deixar as sandálias? Plutarco não explica diretamente o significado disso, mas aponta para ele, quando menciona a escolha de Teseu: seguir por terra e não por mar até Atenas. Isso é problemático, primeiro, porque o jovem está decidido a não dar ouvidos à mãe, que como se viu, o aconselha a navegar<sup>6</sup>. Com efeito, a viagem marítima é mais segura, porquanto o caminho por terra está infestado de malfeitores e de monstros (*Ihes.* 6.3). A decisão de Teseu é importante, pois a viagem por terra adquire um significado simbólico que reforça o heroísmo e o valor de Teseu: trata-se de uma viagem de iniciação, na qual ele vai se tornar um herói excepcional, tanto pela força e coragem, como pela capacidade de livrar o mundo da desordem insuportável que causam os monstros<sup>7</sup>.

Heróis que matam monstros seguem o exemplo de Zeus, livrando o mundo da desordem, do ressurgimento das antigas forças do caos. Estes heróis combatem em nome da justiça (*dike*), e dentre eles encontram-se Teseu e Hércules. A primeira referência ao nome de Hércules na *Vida de Teseu* ocorre justamente nesta passagem, em que Plutarco explica porque o caminho terrestre para Atenas

---

<sup>5</sup> Ver *Ihes.* 5.6: «Egeu deixou a sua espada e as suas sandálias escondidas sob uma enorme pedra que possuía cavidade interior, com dimensão suficiente para abrigar estes objetos».

<sup>6</sup> De fato, mais adiante, mãe e avô lhe pedem para navegar (*Ihes.* 6.3).

<sup>7</sup> Ferry (2008) 226 observa que se trata de uma viagem de iniciação. Valem as palavras de Fialho (2002) 72-73: «Se a expedição a Creta pode, de facto, ser projeção de um ritual iniciático, centrífugo, a partir de Atenas, para depois à cidade regressar, na plena afirmação e pujança dos jovens, não me parece que o seja menos o caminho de Trezena até Atenas, do espaço da infância e da esfera materna até à presença paterna e ao reconhecimento. Caminho feito sem um nome assumido, como Plutarco assinala, em que várias provas se põem ao jovem, que com elas se confronta e as vence, para, finalmente, ostentar perante Egeu, numato público – o banquete –, a arma paterna, sinal que o levará a ser reconhecido, sem que ele necessite dar-se a conhecer». Por sua vez, Ampolo (1993) xxvi afirma que os múltiplos aspectos da figura de Teseu deram origem a múltiplas explicações, por exemplo, a de um herói jônico, ou de uma réplica de Hércules, dentre outras. A dimensão iniciática, ligada à passagem da adolescência à idade adulta, é uma delas. Aqui se propõe uma interpretação do herói iniciático, não sendo possível, dados os limites do estudo, analisar as demais interpretações.

estava crivado de monstros. Hércules havia combatido e eliminado diversos monstros, até cair em desgraça na Lídia, servindo de escravo a Ônfala. Ora, a Hélade fica então desprotegida com a partida de Hércules, e atos de violência proliferam sem que ninguém os reprima (*Thest.* 6.5-6). Acontece que, por um lado, Teseu vê em Hércules um modelo a seguir; o jovem deseja realizar feitos como os do herói (*Thest.* 6.8-9)<sup>8</sup>. Por outro lado, laços de parentesco unem um ao outro, uma vez que as mães de ambos eram primas (*Thest.* 7.1). Destarte, Teseu considera vergonhosa a ideia de se apresentar ao pai como quem foge dos perigos:

Parecia-lhe, então, indigno e intolerável que, enquanto Hércules andava a perseguir, por toda a parte, os malfeitores, a fim de expurgar a terra e o mar, ele mesmo evitasse os confrontos que se lhe podiam deparar no caminho e empreendesse viagem por mar, como quem foge, envergonhando, assim, aquele que, de acordo com o que se dizia e como que era voz corrente, era seu pai. E à presença do seu verdadeiro pai iria levar, como sinais de reconhecimento, umas sandálias e uma espada limpa de sangue, sem lhe apresentar, à partida, nem por atos nem por façanhas valorosas, sinais evidentes do seu nobre nascimento. Com esta disposição e estes pensamentos se pôs a caminho, no propósito de não cometer ofensas contra quem quer que fosse, mas de punir quem usasse de violência (*Thest.* 7.2-3).

E, de fato, o jovem Teseu segue por terra, enfrentando e matando seis monstros terríveis. A estratégia de Teseu nesses confrontos é infringir aos monstros o mesmo tipo de violência que eles usam em relação aos humanos. Dos capítulos oito a doze da *Vida de Teseu*, Plutarco descreve estas primeiras peripécias de Teseu<sup>9</sup>. Que conclusão Plutarco tira disso? Primeiro, ele recorda que Teseu age

---

<sup>8</sup> «Do pedagogo de Teseu Plutarco apenas refere o nome –Cónidas– e não o tipo de ação educativa. Ora o que verdadeiramente influenciou de modo determinante o jovem Teseu e modelou o seu desejo de ação foi o exemplo paradigmático de Hércules, transmitido em relatos que lhe suscitaram uma admiração inflamada»; Fialho (2002) 73.

<sup>9</sup> Em suma, o primeiro monstro enfrentado foi Perifetes, que usava uma clava. Teseu o eliminou e adotou a clava como insígnia bélica, do mesmo modo que Hércules se apropriara da pele do leão de Nemeia. O segundo foi Sínis, que curvava pinheiros. Plutarco não explica como Sínis matava, mas a maioria das fontes informa que ele atava os membros das vítimas a dois pinheiros que dobrava, depois soltava, provocando o desmembramento e a morte delas. Porém, Plutarco assevera que Teseu enfrentou Sínis com a coragem, que é superior ao treino ou à técnica, que neste caso, o mancebo não possuía (*Thest.* 8.3). Féa, a javalina, é a terceira oponente do jovem herói. Plutarco diz que em relação às feras Teseu agia movido pela convicção de que devia tomar a iniciativa de atacar, mesmo correndo risco de vida (*Thest.* 9.2). Então matou Esciron, o jogando do alto de um penhasco. Depois, Cércion, com o qual Plutarco só diz que houve uma luta. Finalmente, veio Damastes, ou Procustes, que segundo a tradição, possuía duas camas, uma pequena e outra grande. Ele forçava suas vítimas a deitarem no leito que não correspondia ao seu tamanho, assim, as grandes deitavam no pequeno, e as pequenas, no grande. Feito isso, ele mutilava as grandes, até ficarem do tamanho da cama, e golpeava as pequenas, até que seus corpos ocupassem o espaço do leito. Teseu o forçou a se moldar aos seus leitos, como ele fazia com os estrangeiros.



exatamente como Hércules, ou seja, recorrendo às mesmas técnicas do monstro (*Thes.* 11.2). Depois, ele explica que ao agir assim, Teseu reestabelece a justiça<sup>10</sup>. Com isso, ele estabelece um poder (*pouvoir faire*), ligado à virtude heroica, que tem por modelo direto Hércules (Calame 1996: 73), tornando-se ele próprio um herói.

Quando então chega a Atenas, Teseu está pronto para ser reconhecido como um herói justo. A situação política na cidade é confusa, e mesmo os interesses pessoais de Egeu encontram-se ameaçados. Medeia, tendo fugido de Corinto, promete a Egeu a cura da esterilidade e com isso, passa a viver com ele. Ao presentir quem é Teseu, trama um ardil para matá-lo: persuade Egeu a oferecer-lhe um banquete, onde servirá uma taça de bebida envenenada (*Thes.* 13.3)<sup>11</sup>. Teseu não quer se identificar imediatamente, pois considera que deve «proporcionar a Egeu um motivo para o reconhecimento» (*Thes.* 12.4). Então ele pega a espada para cortar a carne que é servida, o que caracteriza uma astúcia, ou, dito de outro modo, o episódio revela que Teseu está adquirindo o conhecimento que também caracteriza um grande herói. Egeu, vendo a arma, reconhece o filho, e o livra da taça com veneno. Porém, isso não é tudo: ele ainda tem que enfrentar os seus cinquenta primos, os Palântidas, que evidentemente não entregarão de bom grado o trono a um bastardo, ou a um filho adotivo, que em suma, é um estrangeiro<sup>12</sup>.

Assim, embora tenha obtido o reconhecimento paterno, ainda falta obter a legitimidade política. Ocorre então um combate entre os primos adolescentes, nas proximidades da cidade. Note-se que há uma mudança nos territórios de combate, segundo a qual Teseu vai conquistando espaço: de Trezena até Atenas, ele mata os monstros, depois em Atenas, dentro do palácio de Egeu, ou seja, no espaço reservado ao exercício real, faz-se reconhecer e ao mesmo tempo, vence o ardil de Medeia, e agora a cena vai se passar em Gargeto, onde metade dos primos o esperam em emboscada. Mas Teseu é avisado por Leos, um arauto que

<sup>10</sup> «Assim eles eram alvo de justiça através dos processos pelos quais haviam praticado a injustiça» (*Thes.* 11.3).

<sup>11</sup> Segundo Walker (1995) 87, as duas frases sucessivas, que expressam o poder dos fármacos que as mulheres possuem, mostra que eles têm duas faces: de um lado podem ser necessários a um homem que deseja preservar sua família, e este é o motivo porque Medeia vai viver com Egeu. Por outro, os fármacos podem destruir completamente um homem e sua família, que é precisamente o que Medeia tenta fazer quando Teseu chega. É curioso notar, ainda, que há três ocasiões em que Plutarco narra tentativas de envenenamento nos banquetes, sendo duas fracassadas, a de Pírrro e Teseu, e só uma bem sucedida, a de Estatiro por Parisates. Um dos motivos que levam à tentativa de envenenamento em um ambiente de celebração e amizade é precisamente o medo da usurpação do poder. E isso tem relação com o fato dos assassinos em potencial serem adversários políticos das vítimas. Cf. Gonzales (2009) 259-260.

<sup>12</sup> «Até então os Palântidas nutriam a esperança de vir a ocupar o trono de Egeu, uma vez que este morresse sem descendência. Mas quando Teseu foi indigitado como sucessor, eles, que a custo suportavam o fato de Egeu governar, sendo filho adotivo de Pândion, sem qualquer laço de parentesco com os Erectidas e agora de Teseu vir a suceder-lhe como rei – mais uma vez um forasteiro, um estranho – avançaram para a guerra» (*Thes.* 13.1).



entre eles se encontrava, o que lhe permite matar a todos. Os outros vinte e cinco, que esperavam a vitória da emboscada junto com o pai, sabendo do fato, fogem. Finalmente, ele mata o touro de Maratona, que ameaçava a cidade, oferecendo-o em sacrifício a Apolo Delfínio<sup>13</sup>. Este episódio garante a legitimidade territorial não só sobre Atenas, mas também sobre a Tetrápole, que compreende as cidades de Maratona, Tricórito, Énoe e Probalinto (Leão & Fialho 2008: 55, n. 47).

Até aqui se tem uma história de feitos heroicos, em que Teseu cresce e vai conquistando espaço e respeito. Ele vai se definindo como um homem corajoso, capaz de fatos heroicos, um homem que restaura a justiça, e que finalmente, é piedoso em relação aos deuses. Ele obtém o reconhecimento paterno buscando provar seu valor, mas ainda precisa obter o reconhecimento político, para o qual uma última prova será necessária, prova na qual o estigma de bastardo será finalmente apagado. Prova esta, enfim, em que ele se definirá como adulto, como capaz de vencer outro rei, no seu território, o atingindo justamente naquilo que lhe confere poder. Trata-se de ida a Creta para combater o Minotauro<sup>14</sup>.

Todavia, antes de analisar o episódio cretense, é preciso tentar definir quanto tempo transcorreu, e qual a idade de Teseu até agora. Nas representações iconográficas da Ática, do final do viº século, e começo do vº, Teseu figura sem barba nos episódios da travessia do Peloponeso. Em Atenas ele aparece como um hoplita, já com uma barba. Já retornando de Creta, ele aparece como um homem adulto<sup>15</sup>. O que isto sugere? Teseu, como já se sabe, percorre um longo caminho para obter a legitimidade paterna, e este percurso terrestre equivale ao reconhecimento paterno e à passagem da adolescência para a idade adulta. Ao longo deste

---

<sup>13</sup> «Movido pelo desejo de realizar feitos e, ao mesmo tempo, de granjear popularidade, Teseu foi em perseguição do touro de Maratona que causou grandes prejuízos aos habitantes da Tetrápole. Dominou-o e exibiu-o, passeando-o vivo pela cidade, para em seguida o sacrificar a Apolo Delfínio» (*Ihes.* 14.1). Matando o touro de Maratona, Teseu não somente dá provas das suas boas disposições com respeito ao *demos* e de sua piedade em relação a Apolo Delfínio; ele também se mostra capaz de substituir senão a geração dos seus pais, ao menos aquela dos seus avós, e assim ele intervém no quadro de um culto a Zeus, o mestre da organização cívica e da ordem do mundo. Cf. Calame (1996) 76.

<sup>14</sup> A luta com o Minotauro é o episódio mais popular do mito de Teseu, e também o mais antigo conhecido. Representações visuais do Minotauro, retratado como um homem com cabeça taurina, remontam ao século viii e pode ser que antecedam Homero. Mas não é possível dizer, a partir destas imagens fragmentárias, se alguém luta com o monstro. Ou seja, há um Minotauro, mas não há sinal de Teseu. A primeira representação clara da luta entre Teseu e o Minotauro, com jovens meninos e meninas olhando, e Ariadne segurando o fio que os ajuda a sair do labirinto, remonta a cerca de 670–660 a. C. Em todo caso, a história de Teseu e o Minotauro está bem estabelecida porem meados do século vii na arte, quando aparece em uma ânfora cicládica do séc. vii a. C. A primeira referência literária ocorre em Safo, que menciona as quatorze vítimas do Minotauro em um poema perdido, vid. Walker (1995) 16.

<sup>15</sup> Quanto às fontes iconográficas, podem ser consultados, entre outros, Calame (1996) 187 *sq.*, que tenta organizar as idades de Teseu, relacionando fontes literárias e iconográficas, e o capítulo sobre Teseu de Gantz (2004) 491 *sq.*, que menciona diversas fontes iconográficas, o que é bastante interessante, mas não segue a narrativa de Plutarco.

caminho, Teseu precisa provar que possui tanto poder (*pouvoir faire*), quanto conhecimento (*savoir faire*) (Calame 1996: 78). Dito de outro modo, Teseu precisa provar que pode fazer, por virtudes ligadas à figura heroica, como a coragem, a valentia e a força, e que sabe fazer, servindo-se de astúcia, notadamente como estratégia para derrotar os monstros e os demais inimigos. Deste modo, até aqui, Teseu define suas competências como herói capaz de afrontar uma última prova antes de conquistar o poder político de Atenas.

### 3. O COMBATE COM O MINOTAURO

Conforme Plutarco, o episódio envolvendo o combate com o Minotauro, em suma, consiste no seguinte: Andrógeo, filho de Minos e de Pasífae foi morto na Ática, e por isso Minos deflagrou uma guerra e os deuses provocaram a ruína da região. Até que a divindade ordenou-lhes a reconciliação, e disso resultou um tratado, segundo o qual a cada nove anos sete mancebos e sete donzelas deveriam ser enviados a Creta, como um tributo pela morte do filho do rei. Lá chegando, eram mortos pelo Minotauro, no Labirinto (*Thees.* 15.1-2)<sup>16</sup>. Ao chegar o momento de enviar o terceiro tributo, eis que os cidadãos se revoltam contra Egeu, o responsável por tudo, e o único a não ser afetado. “Pelo contrário: depois de ter dado o poder a um filho bastardo, um forasteiro, não se preocupou ao vê-los privados de filhos legítimos e sem descendência” (*Thees.* 17.1). Teseu se vê aflito, e entende que não é justo se omitir, então decide se oferecer espontaneamente, embarcando para Creta junto com os outros adolescentes sorteados (*Thees.* 17.2)<sup>17</sup>.

O que se pode depreender deste episódio? Em primeiro lugar, é mister compreender as genealogias envolvidas. Minos, o rei de Creta, é dado como filho de Europa e Zeus, mas foi criado por Astérion, que não teve filhos. Casou-se com Europa, neta ou bisneta de Poseidon, que com Zeus metamorfoseado em touro, teve Minos, Sarpedon e Radamanto, os três adotados e educados por Astérion. Portanto aqui novamente tem-se uma relação de paternidade dupla, na qual Minos figura como adotado por um humano, e bastardo de um deus. Na qualidade de filho de Zeus, Minos aparece em inúmeras versões do mito como um governante justo e brando, um legislador excelente, inspirado diretamente por Zeus, que civilizou os cretenses. Conta-se que a cada nove anos, Minos reunia-se

---

<sup>16</sup> «O Minotauro parece ter sido percebido pelos atenienses do quinto século como um homem selvagem, acima de tudo, comparável aos outros homens selvagens adversários de Teseu, mas ainda mais selvagem que eles; sua animalidade era a expressão visível, e ao mesmo tempo a causa, desta maior selvageria»; Survinou-Inwood (1994) 232. Ele é um híbrido, um ser teriomorfo, isto é, que possui a aparência de uma fera, com cabeça de touro e corpo humano.

<sup>17</sup> Nas palavras de Fialho (2002) 75: «Teseu, num impulso de generosidade, oferece-se para integrar o grupo de reféns destinado a Minos. O que suscita, por seu turno, a admiração dos atenienses pela sua grandeza de alma (*phronema*) e pela sua devoção ao povo (*demotikon*)».

com Zeus em sua caverna, no Ida<sup>18</sup>. Todavia existem versões do mito, em que ele não é propriamente um soberano justo, mas sim cruel. E isso se liga ao papel do Minotauro, um ser teriomorfo, que representa a desordem no interior do reino e, ao mesmo tempo, a necessidade de um elemento ameaçador, capaz de garantir a soberania de Minos.

Minotauro é o nome dado a outra personagem de nome Astérion, filho de Pasífae e de um touro enviado por Poseidon a Minos. Note-se que ele tem o mesmo nome do pai humano e adotivo de Minos, e é filho bastardo da esposa do rei com um animal não humano, e não com um deus disfarçado de animal, como nas metamorfoses de Zeus. O touro, pai de Minotauro, foi enviado para legitimar o poder de Minos, que querendo tomar sozinho o poder de Creta, diz aos irmãos que os deuses lhe destinaram o reino. Para provar isso, oferece um sacrifício a Poseidon e lhe pede que faça sair do mar um touro, que deveria ser em seguida sacrificado ao deus. Poseidon envia o touro, que garante a Minos o poder sem nenhuma contestação. Acontece que Minos vê no touro um belo animal, e decide conservá-lo, ao invés de cumprir o sacrifício. Então Poseidon enfurecido, vingá-se, infundido uma paixão pelo touro na esposa de Minos. De modo que o filho desta união é, a bem da verdade, o signo visível da impiedade de Minos e do mal estado do reino, ao mesmo tempo em que ele se torna um dos instrumentos através dos quais Minos exerce seu poder injusto e tirânico (Survinou-Inwood 1994: 235).

Assim Pasífae dá à luz ao ser híbrido, meio touro, meio humano, que será encarcerado no labirinto, construído por Dédalo. Embora Plutarco não se detenha na figura do arquiteto, é interessante notar que Dédalo, exilado, é acolhido em Creta por Minos, onde exerce a função de arquiteto e escultor real. Colabora para a consumação dos amores de Pasífae e o touro, construído para a rainha uma vaca de madeira, onde ela entra, a fim de copular com o touro. A sexualidade de Pasífae corresponde à realeza de Minos por duas associações espelhadas. 1. Tomada por um desejo selvagem, e disfarçada de vaca, Pasífae se entrega a amores com um touro; é o reflexo especular da relação de Europa e de Zeus, metamorfoseado em touro. Aqui, portanto, a geração de Minos e Minotauro se assemelham. 2. De um lado, Astérion cria Minos e seus irmãos; de outro, Minos encarcera o filho da sua esposa, de modo a fazê-lo garantir seu poder. Aqui novamente entra em cena Dédalo, que a pedido de Minos, constrói o labirinto onde o Minotauro é aprisionado. Por que ele precisa ser preso? Nas palavras de Detienne (1983: 544), o híbrido de animal humano e de homem bestial precisa ser escondido, dissimulando a loucura e a violência que o tornam estrangeiro no palácio real. Dito de outro modo,

---

<sup>18</sup> Uma versão mais tardia do mito de Minos legislador, aparece em Plotino, *Enéada* VI, 9 (9) 7, 23-26. Sobre os dois aspectos da figura de Minos, o legislador justo e o tirânico, ver Flacelière (1948) 77 *sq.*

O Minotauro é, assim, uma versão polarizada do filho bastardo, nascido em uma casa à qual ele não pertence. Nos mitos gregos, os monstros e os homens selvagens pertencem habitualmente aos espaços exteriores selvagens. O Minotauro pertence a um espaço selvagem no interior de um prédio; este espaço selvagem interior é aqui uma representação metafórica do interior da casa corrompida, cuja desordem é representada pelo Minotauro (Survinou-Inwood 1994: 233).

Então Teseu entra em cena. Aporta em Creta disposto a pôr fim ao Minotauro. De chegada, Ariadne, filha de Minos e Pasífae, tomada de amores por Teseu, entrega a ele um novelo, informando como ele pode percorrer os meandros do labirinto e matar o monstro que lá habita (*Thes.* 19.1). Seguindo as análises de Detienne (1983: 549 *sq*), o fio de Ariadne permite atravessar um espaço sem referências aparentes, sem direção fixa, onde cada saída que parece se abrir revela uma aporia insolúvel e um nó inextrincável. O fio de Ariadne traça a solução da aporia do labirinto. Sem este fio, Teseu não teria encontrado a saída. É o elemento crucial desta parte da narrativa. Como se Teseu tivesse agora outra iniciação, não mais pelo espaço externo que vai de cidade em cidade, por terra e por mar, ou pelo espaço interno do palácio ateniense, mas pelo espaço arquitetado que reflete uma inteligência conceitual: o labirinto é um caminho cheio de desvios, construído em torno do Minotauro, mas é igualmente, metáfora para um modelo intelectual que aparece em Platão: um modo de aporia no percurso dialético. No *Eutidemo* (291b) quando cada uma das ciências se mostra inapreensível no momento exato em que se está a ponto de apreendê-las, é como se caíssemos em um labirinto; pensando já ter atingido o acme da pesquisa, nos encontramos no início, após ter feito um desvio sobre nós mesmos.

Esta ideia de desvio sobre si mesmo parece estar na base da prova do Minotauro: ao percorrer o labirinto e matá-lo, é como se Teseu percorresse a si mesmo, à sua busca pelo reconhecimento paterno e o reconhecimento político. Teseu combate não apenas o híbrido taurino, mas o próprio poder real do seu oponente antitético, Minos. Teseu se sai vitorioso sobre a paternidade de Minos, que agora está privado de descendentes machos (Calame 1996: 195). Além disso, como já se pontuou, ele vence um filho de deus. E com esta tripla vitória, sobre o Minotauro enquanto tal, sobre ele enquanto símbolo do poder de Minos, e sobre o próprio Minos, Teseu legitima assim sua paternidade real e está pronto para obter o reconhecimento político. Seguindo mais uma vez Calame, pode-se afirmar que Teseu cumpre, desta maneira, um longo percurso para ser reconhecido em uma legitimidade paterna nublada por relações familiares fora da norma. Resta unir o problema da legitimidade paterna com o projeto político que Teseu levará a cabo. União adúltera de zoofilia, o bastardo do labirinto consolidava o poder tirânico de Minos. Esta interpretação do episódio revela, finalmente a derrota da monarquia, representada por Minos, e a tonalidade inédita que Teseu dará ao seu governo, a democracia, em oposição ao tipo de poder de Minos.

#### 4. O COMEÇO DA VIDA ADULTA: O PROJETO DEMOCRÁTICO

Teseu retorna a Atenas por mar, do mesmo modo como foi para Creta. Ele é agora um adulto, no lugar do adolescente que partiu para aquela ilha. Traz consigo os adolescentes que foram com ele, e Ariadne, a filha de Minos que lhe deu o saber necessário para derrotar o Minotauro<sup>19</sup>. Ele é também um herói temido e respeitado, que provou, ao longo do percurso que o conduziu até Atenas e de lá para Creta, sua força. Mas um infortúnio ainda está por vir. Na partida para Creta, Egeu pede a Teseu que, caso retorne com vida, troque a vela negra da nau por uma branca. Ocorre que Teseu e o piloto esquecem de trocar a vela, e Egeu, desesperado, se joga do alto de um rochedo, morrendo (*Ihes.* 22.1)<sup>20</sup>. Herdeiro legítimo do trono de Atenas, Teseu agora recebe o poder.

Ao assumir o governo ele concebe “um magnífico e admirável projeto: congregou os habitantes da Ática numa só cidade e declarou um único estado, correspondente a um só povo” (*Ihes.* 24.1). A isto se chama sinecismo, ou dito de outro modo, “congregação”. Como notam Leão e Fialho (*in:* Plutarco, 2008: 12):

Teseu congregou (*synoikise*) Atenas, enquanto Rómulo fundou, construiu (*ekti-se*) Roma. O verbo *ktizo* traduz uma ação de alcance bem mais profundo que o primeiro termo, pois é criação a partir do nada, lançar de fundamentos. Implica, também, uma concepção prévia de conjunto e a sua realização, com uma solidez que é garantia de estabilidade e perdurabilidade. *Synoikizo*, por seu turno, supõe reconversão, abandono do espaço ou hábitos de origem e criação de um espaço e normas comuns.

O que precisamente isso significa? Que Teseu herda um trono, mas decide aplicar uma certa forma de governo democrático. Com efeito, o sinecismo de Teseu, na *Vida*, aparece estreitamente unido à inauguração da democracia<sup>21</sup>. Plutarco esclarece, ao definir o projeto de Teseu, que “até então a população vivia dispersa pelo território e era difícil reuni-la em função do bem comum a todos os seus elementos. Acontecia mesmo entrarem em dissensões e guerras entre eles” (*Ihes.* 24.1). Ele parece pôr em relevo que a harmonia na cidade e o bem estar de todos parecem ser os objetivos buscados. Para pôr em prática seu projeto, Teseu faz uso da palavra:

---

<sup>19</sup> Não trataremos da figura de Ariadne aqui, mas certo é que ela não chega a Atenas com Teseu. Plutarco dedica os capítulos 20-22 da *Vida de Teseu* às incongruências dos mitógrafos sobre o destino de Ariadne.

<sup>20</sup> Parece um esforço dos mitógrafos em procurar um motivo para o parricídio involuntário de Teseu; Pérez Jiménez *apud* Leão; Fialho (2008) 67, n. 75.

<sup>21</sup> Mas isso não ocorre somente na *Vida de Teseu*. Com efeito, há fontes bastante antigas que constroem esta imagem de Teseu democrata e unificador. O vínculo de Teseu com o sinecismo parece remontar a algum momento da época arcaica. Tucídides é o primeiro a mencionar Teseu sinecístico, mas o mito pode ter-se formado entre o fim do século viii e o início do século vii, quando se formaliza a *polis* ateniense; Valdés Guía (2009) 21-22.

Assim, Teseu foi ter com eles pessoalmente e foi persuadindo comunidade a comunidade, família a família, a fim de a todos conquistar para este seu projeto. Os homens comuns e os pobres depressa acolheram o seu apelo. Aos poderosos propunha-lhes um sistema de governo sem rei e uma democracia que viesse a recorrer a sua própria pessoa apenas como chefe militar e guardião das leis, e que em tudo o resto proporcionasse a todos igualdade de direitos (*Thest.* 24.2).

Três grandes ideias podem ser observadas nesta passagem: 1. O interesse geral, que é uma das grandes preocupações em um regime democrático, porquanto trata-se de trabalhar para o bem de todos. 2. A igualdade, um pressuposto básico da democracia, pois não pode haver membros frustrados no grupo, em detrimento de outros que não tenham do que se queixar. 3. É o começo da democracia, pois neste momento, trata-se de organizá-la (Teixeira 1995: 143). Mas há um detalhe que não pode escapar: nem todos foram persuadidos pelas palavras de Teseu: «Uns deixaram-se persuadir; outros, com receio do seu poder, que já era grande, e da sua audácia, entenderam ser preferível anuir a ter de ceder pela força» (*Thest.* 24.2). Aqui o saber fazer, expresso pelo uso da palavra, une-se ao poder fazer, manifesto pelo possível uso da força. Sendo como for, Teseu consegue unir os povos da Ática, e este é o fato de maior importância por ele realizado. Dito de outro modo,

É nesse episódio que o herói manifesta suas qualidades de ático, a saber, a exclusão da realeza e a adoção da democracia, em sua política cidadina, e ainda o uso da palavra para persuadir os líderes das tribos (...). Assim, na ótica de Plutarco, Teseu surge como uma síntese do povo grego, um ser híbrido, herdeiro de culturas complementares: de um lado, a capacidade guerreira dos peloponésios/espartanos e, de outro, a eloquência dos áticos/atenienses (Oliveira Silva 2009: 48).

De modo que Teseu não é mais um estrangeiro, e por conseguinte, uma figura perturbadora da ordem. Ele é o herói civilizador, que organiza a Ática, unindo os povos. Ele representa a dupla origem, materna, que é peloponésia e paterna, que é ática; sintetiza os contrastes que marcam sua trajetória, e só esta síntese permite que ele se torne este governante unificador. Teseu, assim como Hércules, é um herói que mostra a existência da violência na sociedade, e só alguém muito forte é capaz de conter esta violência (Oliveira Silva, *idem, ibidem*). Esta força, de certo modo, revela a filiação divina, mesmo que falsa, pois na infância, quando ingenuamente se acreditava filho de Poseidon, Teseu perseguia o exemplo de Hércules, este sim, filho de um deus. São estas matrizes, aliadas a toda a trajetória percorrida em busca do reconhecimento paterno, que finalmente se coadunam na figura do instaurador mítico da democracia ateniense.

Com efeito, a história de Teseu está ligada à democracia, ou mais propriamente falando, «à aventura da contingência que a democracia ateniense

conheceu» (Fialho 2008: 21). Não por acaso, em sua *Vida de Teseu*, Plutarco apresenta o herói primeiro como fundador (*oikistes*, *Thes.* 1.5) de Atenas, em paralelo a Rômulo, “pai da invencível e gloriosa Roma» (*Thes.*, 1.5). A comparação, dada pelo verbo grego *anthistemi*, usado originalmente em situações de guerra, parece indicar que Plutarco tenciona identificar o mais forte e valoroso dos dois, como ocorre em conflitos militares (Oliveira Silva 2009: 48). Evidentemente dos dois mitos fundadores postos em paralelo aqui, o do Rômulo denota a estabilidade de Roma, enquanto o de Teseu revela uma figura controversa, cujos traços biográficos refletem-se na sua obra. Teseu é o fundador de ritos, o libertador de caminhos, o matador de monstros. Sua coragem e valentia são manifestas, e sua inteligência esboçada em inúmeros episódios da biografia. Todavia, do momento em que assume o governo de Atenas até o fim da sua vida, o perfil do herói corajoso e inteligente vai cedendo lugar ao do herói desregrado, a quem a ruína advém de impulsos eróticos descontrolados. Raptos e estupro de mulheres, incluindo o rapto da criança Helena, permitem a Plutarco dizer que Teseu agia assim movido por prepotência e por luxúria (*Comp. Thes. Rom.* 6.2). Nesta parte final das *Vidas* de Teseu e Rômulo, onde Plutarco os compara, deve admitir que Rômulo também praticou tais atos, todavia, o problema de Teseu foi não ter sabido manter os laços do matrimônio, e nem sequer tratar o casamento como laço político importante para a manutenção da unidade e da força de um governo<sup>22</sup>.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *Vida de Teseu*, de Plutarco, apresenta a trajetória do herói que é considerado o fundador da democracia ateniense. Este estudo deteve-se em comentar o percurso do herói, desde o nascimento, até o momento em que ele institui o sinecismo ateniense. Todavia, na primeira seção, insistiu-se no fato que o avô, Piteu, teria sido o responsável por provocar um nascimento contrário à vontade dos deuses.

Por isso, talvez, no terço restante da *Vida de Teseu*, que não se terá ocasião de estudar aqui, Plutarco mostre um outro aspecto do herói: Teseu vai pouco a

---

<sup>22</sup> «Na verdade, graças à prática dos casamentos mistos, os reis partilharam um mesmo governo e as estirpes uma única cidadania. Pelo contrário, os esposais de Teseu não trouxeram aos Atenienses nem amizades nem pactos de aliança com ninguém, mas antes ressentimentos e guerras, assassínios de cidadãos e, por último, a perda de Afidnas» (*Comp. Thes. Rom.* 6.5). Um tema interessante, que todavia não cabe ser desenvolvido aqui, é o do desregramento da alma de Teseu: «Ao *oikistes* fundador de ritos, libertador de caminhos e da juventude ateniense, falta a capacidade de exercício – *askesis* – da razão sobre a parte irracional da alma. Mesmo na grandeza de espírito que o leva a arrostar com o perigo percebe-se o componente impulsivo que o força a ceder a um prazer sob a forma de *eros* descontrolado – o que se converterá na causa da sua ruína. Plutarco assinala em mais de uma dezena as mulheres tomadas à força ou seduzidas e abandonadas por Teseu até ao clímax da sua *hybris* de *hedone*, atingido com o rapto de Helena ainda criança», Fialho (2002) 76.



pouco deixando o poder e o conhecimento adquiridos na juventude cederem lugar a um governante que não soube dar coesão à nova cidade. Teseu é levado pela correnteza de Eros, abandonando a cidade à própria sorte. Sua morte é simbólica: ele despenca de um precipício, como o pai.

O biógrafo tem, sem dúvida, a intenção de marcar a superioridade da monarquia romana, sobre a democracia ateniense. Não há como atestar aqui a hipótese de que o declínio de Teseu esteja ligado às circunstâncias do seu nascimento: pode estar conectado ao acaso, à fortuna, e às suas próprias ações. Mas bem pode ser a soma dessas componentes todas, incluindo a desobediência aos deuses, resultante da interpretação do oráculo. Fica, pois, aberta a questão.



## BIBLIOGRAFIA

- Calame, C. *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culture em Grèce antique*, Lausanne, Payot, 1996.
- Detienne, M. «La grue et le labyrinthe»,. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 95.2 (1983)541-553.
- Ferry, L. *A sabedoria dos mitos gregos. Aprender a viver II*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2009.
- Fialho, M. C. «Teseu em Plutarco à luz da tradição», in *Actas do congresso «Plutarco Educador da Europa»*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2002, pp. 67-79.
- Flacelière, R. «Sur quelques passages des *Vies* de Plutarque. I. Thésée-Romulus», *REG* 61 (1948) 67-103.
- Gantz, T. *Mythes de la Grèce archaïque*, [Tradução (inglês-francês): D. Auger & B. Leclercq-Neuveu], Paris, Belin, 2004.
- González, D. R. «Veneno simposiaco: envenenamiento en los banquetes en la obra plutarquea», in J. R. Ferreira, D. Leão, M. Tröster & P. B. Dias, (eds), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, Classica Digitalia, 2009, pp. 254-260.
- Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. [Tradução, introdução e comentários M. C. N. Lafer], São Paulo, Iluminuras, 2002.
- Oliveira Silva, M. A. «Construções discursivas: as biografias plutarquianas de Teseu e Licurgo». *Anos 90*, Porto Alegre, v. 16, n. 30 (2009) 45-60.
- Platão. *Eutidemo*. [Tradução de M. Iglésias], São Paulo, Loyola, 2011.
- Plutarco. *Vidas Paralelas. Teseu e Rómulo*. [Tradução do grego, introdução e notas D. F. Leão & M. do C. Fialho. Col. Classica Digitalia], Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.
- Plutarco. *Le vite di Teseo e di Romolo*. [Introdução, tradução e comentários C. Ampolo], Roma, Mondadori Ed., Fondazione Lorenzo Valla, 1993, 2ªed.
- Sourvinou-Inwood, C. «Le Minotaure et les autres. Images et perceptions», *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 9-10 (1994) 227-235.
- Teixeira, E. «Démocratie et monarchie chez Plutarque», *DHA* 21.2 (1995) 139-146.
- Valdés Guía, M. «La recreación del pasado en el imaginario griego: el mito de Teseo y su utilización como fuente histórica», *DHA* 35.1 (2009) 11-40.
- Vernant, J.-P. «À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez

Loraine Oliveira

Hésiode», in M. Detienne & J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 37-132.

Walker, H. *Theseus and Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

## LEGISLAR TENÍA UN PRECIO (The price to pay for legislating)

M<sup>a</sup> TERESA FAU RAMOS (mfau@ub.edu)  
Universitat de Barcelona

RESUMEN - Para Plutarco, el ejercicio de la función de legislador conlleva un sinfín de dificultades. De hecho, todos los personajes a quienes el queronense atribuye la tarea de haber organizado (o reorganizado) la sociedad acaban pagando un precio que puede llegar a ser muy elevado. Calumnia, agresión, destrucción de la propia casa, exilio, muerte... son daños a los que se expone aquél que tiene la osadía de establecer unas normas de conducta para sus conciudadanos.

PALABRAS CLAVE - Plutarco, legislador, fundador/*oikistes*, sufrimiento

ABSTRACT - Plutarch asserts that lawgivers must face up to many difficulties. In fact, all the historical characters to whom he ascribes the task of organizing or reorganizing a specific society have paid a high price. They were defamed, attacked, killed, their houses destroyed, etc. These are the risks run by those who dare to establish standards of behavior for their fellow citizens.

KEY WORDS - Plutarch, lawgiver, founder/*oikistes*, suffering

### INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Entre los personajes biografiados por Plutarco, ocupan, sin duda, un lugar especial aquéllos que son conocidos por su labor legislativa, o bien aquéllos que son considerados fundadores, respectivamente, de Grecia y de Roma. El queronense da cuenta pormenorizada de los beneficios que, en ambos casos, comportó para sus comunidades la actividad de estos hombres, pero ello no obsta para que también ponga un énfasis especial en dar a conocer, siempre desde un enfoque propio de los siglos i y ii d. C., las vicisitudes harto negativas que dicha actividad legislativa y/o fundacional acarreo para sus protagonistas, tanto griegos como romanos, algunos de los cuales llegaron, incluso, a pagar con su vida la osadía de fijar y/o modificar el marco de convivencia de la colectividad a la que pertenecían.

Desde esta perspectiva, nos proponemos recoger en este trabajo los datos que Plutarco nos ofrece al respecto en seis de sus biografiados: tres griegos y tres romanos, cuatro de ellos explícitamente calificados por nuestro autor como νομοθέτης, siendo los otros dos denominados tan sólo οἰκιστής. Nos centraremos, pues, en tres pares de *Vidas* plutarqueas (Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa,

---

<sup>1</sup> Agradezco los útiles consejos que me han sido brindados por la Dra. Pilar Gómez y por dos referees anónimos durante la elaboración del presente trabajo, los errores y omisiones del cual son, por supuesto, exclusivamente míos.

Solón-Publícola), que abordaremos, única y exclusivamente, con la intención de hallar rasgos comunes o diferenciales entre estos seis personajes, bien sea por su origen griego o romano, por su realidad histórica o por su condición mítica<sup>2</sup>.

## LICURGO

En su *Vida de Licurgo*, Plutarco pone de relieve las dificultades que conlleva el ejercicio de la función de legislador y el precio elevado que se puede llegar a pagar por ejercer una misión que a menudo requiere contrariar a buena parte de la comunidad.

Antes de empezar a ejercer como νομοθέτης («legislador»), Licurgo, hijo de un rey lacedemonio<sup>3</sup> y también, él mismo, rey durante un breve espacio de tiempo<sup>4</sup>, viaja a Creta, donde convence al poeta lírico Taletas para que visite Esparta y colabore con su arte en la educación de los ciudadanos<sup>5</sup>. Luego se traslada a Asia y allí tiene ocasión de acceder a los poemas de Homero, que transcribe y lleva a Esparta pues también les reconoce un valor pedagógico<sup>6</sup>. Acto seguido se habría dirigido –Plutarco no lo afirma categóricamente– a Egipto, donde habría contemplado con admiración cómo la clase guerrera se hallaba separada de otros estamentos, cosa que le habría servido de inspiración para, más adelante, dejar al colectivo artesanal al margen del cuerpo cívico<sup>7</sup>.

Su regreso a la patria es bien visto por los reyes pues, gracias a la presencia de Licurgo, esperan «disponer de la multitud en una actitud menos insolente» (ἦττον ὑβρίζουσι χρῆσθαι τοῖς πολλοῖς)<sup>8</sup>. Y, acto seguido, el reformador se dis-

---

<sup>2</sup> No nos planteamos, por tanto, analizar la elección de los dobles realizada por Plutarco ni el orden cronológico en que estas biografías fueron compuestas. Para Jones (1967), el par Licurgo-Numa ocuparía el sexto lugar e iría seguido del par Teseo-Rómulo, mientras que las *Vidas* de Solón y Publícola ocuparían la onceava posición.

<sup>3</sup> *Lyc.* 2.6. Las biografías de Licurgo, Lisandro, Agesilao, Agis y Cleómenes, así como las máximas atribuidas a personajes laconios permiten a Plutarco dar a conocer su información –y opiniones– sobre la historia e instituciones de Esparta. Cf. la cuidada, aunque no del todo completa, presentación de Talbert (2005). Sobre el valor de los apotegmas en la obra del queronense, véase Beck (2010).

<sup>4</sup> *Lyc.* 3.1.

<sup>5</sup> *Lyc.* 4.1-3. Sobre la caracterización como músicos de Licurgo y otros personajes plutarqueos, cf. García López (2005).

<sup>6</sup> *Lyc.* 4.4-5. Vergara Cerqueira (2010) analiza con detalle el valor de la educación musical, entre los griegos biografiados por Plutarco, como una marca de superioridad frente a los romanos, ya que dicha educación «*moldava o caráter para a sôphrosynê, a temperança, o comedimento*» (p. 118). En cuanto a las precauciones que, según el queronense, hay que observar con respecto a la música y la poesía, cf. la visión de conjunto que presenta Bowie (2004).

<sup>7</sup> *Lyc.* 4.7.

<sup>8</sup> *Lyc.* 5.2. Es fácil suponer en Licurgo una actitud poco favorable a las masas habida cuenta de que su padre murió al intentar mediar en una reyerta producida cuando el pueblo se hallaba en una situación de desgobierno. En cuanto a la opinión de Plutarco sobre las masas y los mandatarios que deben dirigir las, cf. Gascó (1997). Véase también al respecto la detallada

pone a cambiar el orden constitucional no sin antes eliminar la «dieta» (δίαιτα) existente «por medio de fármacos y purgantes» (ὑπὸ φαρμάκων καὶ καθαρμῶν)<sup>9</sup>.

Como buen heleno que es, Licurgo se dirige a Delfos en demanda de una buena legislación y la Pitia le promete la mejor constitución posible<sup>10</sup>. Alentado por estas palabras, recurre a «los mejores» (ἄριστοι) y, en el momento oportuno, encomienda a los treinta más destacados que acudan al ágora con sus armas<sup>11</sup>.

Con ese gesto contundente inaugura Licurgo el nuevo orden espartano la primicia del cual será la constitución de un Consejo de Ancianos capaz de actuar como un factor de equilibrio entre unos reyes que podían tender «hacia la tiranía» (ἐπὶ τυραννίδα) y una «masa» (πλήθος) que se inclinaría «hacia la democracia» (ἐπὶ δημοκρατίαν)<sup>12</sup>. Y, para evitar que esa masa, reunida en asamblea, haga un uso indebido de la palabra, el legislador le prohíbe expresar su opinión: «el pueblo» (δῆμος) debía limitarse a votar las propuestas que eran presentadas por el Consejo de Ancianos o por los reyes<sup>13</sup>.

La redistribución de la tierra es la siguiente reforma emprendida por Licurgo<sup>14</sup>. Le sigue el reparto de los bienes inmuebles, que irá acompañado de una enérgica devaluación de la moneda y de una campaña para hacer de Esparta una sociedad austera<sup>15</sup>. Y, en consonancia con estos anhelos regeneradores, el legislador establece la comensalidad obligatoria; de ahora en adelante los espartanos deberán compartir mesa y alimentos (sobrios, por supuesto) con sus iguales y no podrán ingerir en privado manjares exquisitos<sup>16</sup>.

Por esta última medida, que incomoda especialmente a los ciudadanos ricos, Licurgo pagará un precio considerable: atacado por un numeroso grupo de descontentos, consigue refugiarse en un templo pero finalmente es agredido por un joven llamado Alcandro y pierde la visión de un ojo<sup>17</sup>. La entereza con

---

aportación de Saïd (2005), quien pone énfasis en la influencia platónica perceptible en el trato dispensado por Plutarco a las clases populares.

<sup>9</sup> *Lyc.* 5.3. La comparación entre el legislador y el médico tiene ecos indudablemente platónicos. Cf. Pl., *R.* 425e y *Lg.* 720a-c.

<sup>10</sup> *Lyc.* 5.4. Más adelante (*Lyc.* 6.1), Plutarco hace mención de una ῥήτρα délfica obtenida por Licurgo a propósito de sus reformas.

<sup>11</sup> *Lyc.* 5.5-6.

<sup>12</sup> *Lyc.* 5. 10-11. Sobre el sentido del término δημοκρατία en Plutarco, cf. Plácido (1995). En cuanto a la ideología política en general del queronense, cf. Jones (1971), Aalders (1982), Boulogne (1994), Pelling (1995), Swain (1996) y Stadter (2002).

<sup>13</sup> *Lyc.* 6.6. Plutarco (*Lyc.* 6.7-10) añade que, posteriormente, a causa de actitudes inadecuadas del pueblo, los reyes Polidoro y Teopompo establecieron la posibilidad de anular los acuerdos tomados en una asamblea popular.

<sup>14</sup> *Lyc.* 8.1-9.

<sup>15</sup> *Lyc.* 9.1-9.

<sup>16</sup> *Lyc.* 10.1-5. Sobre el valor que Plutarco otorga a esta y a otras medidas de Licurgo, cf. sus *Máximas de espartanos* (*Moralía* 225F-229A).

<sup>17</sup> *Lyc.* 11.1-2. Sin embargo, en este mismo capítulo, Plutarco se hace eco de la teoría, sostenida, entre otros, por Dioscórides, según la cual Licurgo habría conseguido curarse de

la que afronta el incidente causa la admiración de los presentes<sup>18</sup> y su atacante, que obtiene el perdón del reformador, acaba reconociendo las virtudes que le adornan<sup>19</sup>.

La biografía plutarquea de Licurgo prosigue con la mención, en el capítulo XIII, de diversas normas por él dictadas<sup>20</sup>, para centrarse, acto seguido<sup>21</sup>, en una detallada descripción del sistema educativo y de la organización de la vida familiar instituidos por el legislador con óptimos resultados. Su capacidad ordenadora se hace asimismo patente en el sistema de votación que introduce para elegir a los nuevos miembros del Consejo de Ancianos<sup>22</sup>, y en sus prescripciones relativas a la organización de funerales<sup>23</sup> y a las relaciones de Esparta con el exterior<sup>24</sup>. Para el queronense, en la obra reformadora de Licurgo no hay vestigios ni de «injusticia» (ἀδικία) ni de «ambición excesiva» (πλεονεξία) y no deben, por tanto, serle atribuidas ni la instauración de la llamada *krypteia* ni el trato degradante de que son víctimas los hilotas<sup>25</sup>.

Asentada satisfactoriamente la legislación de Licurgo, éste desea, en la medida de lo posible, transmitirla, sin que experimente cambio alguno, a las generaciones futuras. Para ello idea una estrategia: hace jurar al pueblo de Esparta y a sus autoridades que observarán rigurosamente las leyes que él ha establecido hasta su regreso de Delfos; una vez allí, obtiene del oráculo la respuesta de que sus prescripciones son acertadas y de que, mientras la polis se atenga a esta constitución, gozará de una gran gloria; el reformador hace consignar por escrito la contestación del oráculo y la envía a Esparta; en cuanto a él, decide no librar a sus conciudadanos del juramento prestado y, sin regresar a la patria, poner fin a su vida ya que así conseguirá —está convencido de ello— que los espartanos sigan aplicando, de manera inalterable, unas leyes que les son altamente beneficiosas<sup>26</sup>. Plutarco añade que el estadista no erró en sus cálculos

---

su lesión. En *Sol.* 16.2, no obstante, el queronense insiste en el hecho de que el ejercicio de su función como legislador supone, para Licurgo, la pérdida de un ojo. Una sugerente aproximación al tema de la *monofthalmía* la hallamos en Piccirilli (1981).

<sup>18</sup> *Lyc.* 11.3-4.

<sup>19</sup> *Lyc.* 11.5-6. Manfredini & Piccirilli (1995<sup>3</sup>) exponen una interesante hipótesis a propósito de Alcandro: su nombre, que evoca la fuerza (ἀλκή), y el objeto que usa en su agresión (un bastón, βακτηρία, arma propia de épocas pretéritas) situarían a este personaje en el contexto de la ἀγωγή espartana y le convertirían en el típico protagonista de un ritual de inversión, que se abandona a una conducta inadecuada para, acto seguido, alejarse de ella definitivamente.

<sup>20</sup> En *Lyc.* 13.1 se enfatiza el hecho de que las leyes de Licurgo no fueron puestas por escrito. Sobre esta opción del νομοθέτης espartano y las actitudes al respecto de Epiménides y Numa, cf. Svenbro (1988) 137-160.

<sup>21</sup> *Lyc.* 14-19.1-5, 21, 22 y 24.

<sup>22</sup> *Lyc.* 26.1-8.

<sup>23</sup> *Lyc.* 27.1-4.

<sup>24</sup> *Lyc.* 27.7-9.

<sup>25</sup> *Lyc.* 28.1-13.

<sup>26</sup> *Lyc.* 29.5-7.

pues, durante los quinientos años de vigencia de la constitución de Licurgo, Esparta sobresalió entre todas las poblaciones griegas «por su buen gobierno y gloria» (εὐνομία καὶ δόξη)<sup>27</sup>.

Con el sacrificio de su vida culmina la actividad legislatora de Licurgo, que paga un alto precio por el éxito de su cometido, tributo que, de alguna manera, había sido preluado, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, por la pérdida parcial de la visión.

## SOLÓN

La figura del νομοθέτης Solón<sup>28</sup>, tal como nos es descrita por Plutarco<sup>29</sup>, carece de la gravedad que caracteriza a Licurgo. Hijo de un hombre de alto linaje pero de recursos económicos moderados<sup>30</sup>, Solón se dedicó, siendo joven todavía, al comercio<sup>31</sup>. En cuanto a su primera aparición en la escena política, tiene ciertos trazos de comicidad: una ley ateniense prohibía, bajo pena de muerte, que se propusiera, por escrito o de palabra, la recuperación de la isla de Salamina pero el futuro legislador finge haberse vuelto loco y, tocado con un gorro<sup>32</sup>, se presenta en el ágora, donde recita unos versos compuestos por él exhortando a la acción<sup>33</sup>. La iniciativa tiene pleno éxito y los atenienses, bajo la dirección de Solón, acaban recuperando la isla<sup>34</sup>.

La victoria proporciona fama y prestigio a Solón y le permite salir en defensa del santuario de Delfos, supuestamente atacado por los habitantes de Cirra<sup>35</sup>. Y le permite, sobre todo, actuar de mediador en la grave situación de discordia civil en

<sup>27</sup> *Lyc.* 29.10.

<sup>28</sup> Owens (2010) nos ofrece una cuidada aproximación al contexto histórico, social y político del legislador ateniense a la par que analiza el impacto y las consecuencias de sus reformas en la polis arcaica, y todo ello sin olvidar la aportación literaria de este personaje.

<sup>29</sup> Leão (2001) se sirve de dos obras plutarqueas (*Vida de Solón y Banquete de los siete sabios*) en su trabajo sobre el ateniense. Sobre el mito político de Solón y su sabiduría arraigada en la tradición de los Siete Sabios, cf. Vela Tejada (2008).

<sup>30</sup> *Sol.* 1.2.

<sup>31</sup> *Sol.* 2.1. Plutarco (*Sol.* 2.6-7) se siente obligado a aclarar que, en aquella época, dicha actividad no tenía nada de infamante y que incluso había sido desempeñada por hombres ilustres.

<sup>32</sup> El término *πιλίδιον*, aceptado por casi todos los editores, suele designar el gorro que cubre la cabeza del enfermo. Para constatar el valor hilarante de esta palabra, cf. Ar., *Ach.* 439.

<sup>33</sup> *Sol.* 8.1-2. Los versos (Fr. 2 Gentili-Prato = 1-3 West: αὐτὸς κίρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερῆς Σαλαμίνοσ,/ κόσμον ἐπέων ᾧδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενοσ) constituyen el inicio de la celeberrima *Elegía de Salamina*. Sobre el contexto, ciertamente insólito por su carácter «abierto», en que es declamada una composición que pertenece, *per se*, a un ámbito restringido como es el simposial, y sobre la contribución de dicha *performance* a la génesis del «mito político» del legislador ateniense, cf. Vela Tejada (1999). En cuanto a la declamación propiamente dicha, Diogenes Laercio (1.46) sostiene que Solón no recita, él personalmente, los versos, sino que encarga este cometido a un heraldo.

<sup>34</sup> *Sol.* 8.3-10. 6.

<sup>35</sup> *Sol.* 11.1.

que se hallaba sumida Atenas, dividida entre los seguidores, derrotados, de Cilón y los partidarios de Megacles, acusados de crimen sacrilego<sup>36</sup>.

Como quiera que la ciudad estaba inquieta ante ciertas manifestaciones de índole sobrenatural que eran relacionadas con la necesidad de proceder a una purificación colectiva, se mandó llamar a Epiménides de Festo<sup>37</sup>. Éste, además de llevar a cabo toda una serie de rituales beneficiosos para Atenas, honró a Solón con su amistad, preparándole y marcándole el camino en muchos aspectos de su legislación<sup>38</sup>.

Pronto tendrá Solón oportunidad de ejercer como νομοθέτης. En efecto, tras la catarsis, los atenienses vuelven a enzarzarse en graves disputas y la ciudad se divide en tres facciones. Las tensiones provenían especialmente de un pésimo reparto de la riqueza y del endeudamiento de amplios sectores de la población<sup>39</sup>. Entonces, cuando parecía que el único remedio para tantos males era la instauración de una tiranía, los ciudadanos más sensatos piden a Solón que se ocupe de la polis y que ponga fin a las disensiones<sup>40</sup>.

Convertido, pues, en «árbitro» (διαλλακτής) y en νομοθέτης, el legislador empieza su tarea rechazando de plano la posibilidad de convertirse en tirano, cosa que le acarrea los primeros sinsabores pues, por este motivo, «la multitud» (οἱ πολλοί) le hace objeto de burlas<sup>41</sup>.

La reforma soloniana empieza con una abolición de deudas, una modificación en el sistema monetario y un rescate de aquellos ciudadanos que, al no poder devolver las cantidades que les habían sido prestadas, se habían visto reducidos a la condición de esclavos<sup>42</sup>. Por cierto que, ya en los inicios de su actividad legisladora, Solón deberá hacer frente a un serio problema pues es falsamente acusado de haber obtenido beneficios fraudulentos gracias a su reglamentación<sup>43</sup>.

Pero las medidas del reformador ateniense —afirma Plutarco— no complacieron ni a unos ni a otros. Desagradó a los ricos y «todavía más» (μᾶλλον ἔτι) a los pobres, que esperaban un reparto de tierras y el establecimiento de unas condiciones de vida igualitarias. Pero es que —prosigue el queronense— Solón, a diferencia de Licurgo, era «un hombre del pueblo» (δημοτικός) y «de los de en medio» (μέσος)<sup>44</sup>.

---

<sup>36</sup> Sol. 12.1-4.

<sup>37</sup> Cf. nota 20. Por otra parte, en el *Banquete de los siete sabios* (*Moralia* 158A) se alude también a una purificación de Delos llevada a cabo por Epiménides.

<sup>38</sup> Sol. 12.6-9.

<sup>39</sup> Sol. 13.1-5.

<sup>40</sup> Sol. 14.1.

<sup>41</sup> Sol. 14.3-15.1.

<sup>42</sup> Sol. 15.2-6.

<sup>43</sup> Sol. 15.7-8.

<sup>44</sup> Sol. 16.1-2. Consideramos que Plutarco da al término δημοτικός una connotación negativa. No compartimos, por tanto, la opinión de Ribeiro Ferreira (2005). En cuanto a μέσος, pensamos que, en el queronense, esta palabra adquiere un matiz peyorativo aunque reconocemos que hay autores, verbigracia Aristóteles, que asignan al término una significación positiva. En efecto, el



Mas, a pesar de su tropiezo «con la mayoría» (τοις πλείστοις), le fueron confiadas al legislador ateniense responsabilidades aun mayores<sup>45</sup> y así pudo eliminar buena parte de las leyes promulgadas por Dracón<sup>46</sup>, reorganizar la población asignándole prerrogativas en base a criterios económicos<sup>47</sup>, introducir cambios en las instituciones de la polis<sup>48</sup> y establecer otras disposiciones como, por ejemplo, las que regulan el matrimonio<sup>49</sup>, los testamentos y donaciones<sup>50</sup>, la conducta de las mujeres<sup>51</sup>, el desempeño de oficios<sup>52</sup>, la actividad agrícola<sup>53</sup>, la naturalización de extranjeros<sup>54</sup> y el calendario<sup>55</sup>.

Promulgadas ya las leyes, aguardaba a Solón una nueva contrariedad: cada día era abordado por individuos que elogiaban o censuraban su obra, le aconsejaban añadidos o supresiones o, simplemente, le pedían aclaración sobre algún pasaje que no comprendían. Para zafarse de esta presión, decide ausentarse de Atenas durante diez años. Abandona, pues, la patria con la esperanza de que su exilio voluntario sirva para que los ciudadanos se habitúen a las nuevas leyes<sup>56</sup>.

Pero, a su regreso, constata que la polis ha vuelto al mal camino y las facciones vuelven a dominar la escena política, destacando sobremanera un hombre llamado Pisístrato en torno al cual se apiñaba una «turba» (ὄχλος) de jornaleros radicalmente contraria a los ricos<sup>57</sup>. Solón intenta poner paz parlamentando con los líderes de los partidos<sup>58</sup>, intuye las verdaderas intenciones del dirigente de la plebe e intenta, en vano, modificarlas<sup>59</sup>. Cuando Pisístrato se dispone a erigirse en tirano, el anciano legislador se opone, pero, al no contar con el apoyo de nadie, debe cejar en su empeño<sup>60</sup>.

---

estagirita (*Pol.* 1296a) afirma que los μέσοι constituyen un factor sumamente equilibrador de la sociedad, y es –prosigue– por este motivo que los mejores legisladores como Solón y –para nuestra sorpresa!– Licurgo pertenecieron a este colectivo. Sobre la posición de Plutarco con respecto a las doctrinas supuestamente aristotélicas, remito a la reciente aportación de Becchi (2014).

<sup>45</sup> *Sol.* 16.3-5.

<sup>46</sup> *Sol.* 17.1.

<sup>47</sup> *Sol.* 18.1-3.

<sup>48</sup> *Sol.* 19.1-2.

<sup>49</sup> *Sol.* 20.2-6.

<sup>50</sup> *Sol.* 21.3-4.

<sup>51</sup> *Sol.* 21.5.

<sup>52</sup> *Sol.* 22.1 y 3.

<sup>53</sup> *Sol.* 23.6-24.2.

<sup>54</sup> *Sol.* 24.4.

<sup>55</sup> *Sol.* 25.4-5.

<sup>56</sup> *Sol.* 25.6. En el texto plutarqueo, Solón pone como excusa (πρόσχημα) de su partida un tema relacionado con la navegación (ναυκληρία). Heródoto (1.30) apunta el deseo de ver mundo (θεωρία) mientras que Aristóteles (*Ath.* 11.1) hace referencia a la actividad comercial (ἐμπορία) y, también, al deseo de ver mundo (θεωρία).

<sup>57</sup> *Sol.* 29.1.

<sup>58</sup> *Sol.* 29.2.

<sup>59</sup> *Sol.* 29.5.

<sup>60</sup> *Sol.* 30.1-4 y 6-8.

Sorprendentemente, una vez dueño de la situación, Pisístrato trató a Solón con gran respeto, aceptó muchos de sus consejos y conservó «la mayoría de las leyes» (τοὺς πλείστους νόμους) que había establecido<sup>61</sup>. Y ésta es una de las últimas afirmaciones que hace Plutarco con respecto a Solón sobre cuya muerte no nos proporciona dato alguno de interés<sup>62</sup>.

A diferencia de la biografía plutarquea de Licurgo, la *Vida de Solón* no culmina con un heroico acto de auto-inmolación para obtener la perdurabilidad de unas leyes que se desean perennes<sup>63</sup>. Ello no obsta, sin embargo, para que reconozcamos que también a Solón le pasa factura el ejercicio de su función como legislador. En efecto, debe soportar las burlas de unas gentes que hacen befa de él por haberse negado a instaurar un régimen tiránico, es falsamente acusado de haber obtenido beneficios fraudulentos gracias a sus leyes y sufre una intensa presión por parte de sus conciudadanos hasta el punto de tener que optar por un exilio voluntario.

## NUMA

Con la *Vida de Numa* regresamos a un contexto de dignidad regia aunque existe una gran diferencia entre las maneras expeditivas de Licurgo y la suavidad con la que actúa el rey Numa<sup>64</sup>.

Tras la desaparición –supuestamente sobrenatural– de Rómulo, la ciudad de Roma se hallaba sumida en una grave discordia pues sabinos y romanos no se ponían de acuerdo sobre quién había de ser el próximo monarca<sup>65</sup>. Al fin, las dos facciones pactan que la realeza recaiga sobre el sabino Numa Pompilio<sup>66</sup>. Pero éste, que había sabido mejorar su buen talante natural con un género de vida

---

<sup>61</sup> *Sol.* 31.2-3. En este punto, Plutarco sigue la tradición continuista de otros autores (cf. Hdt. 1.59.6 y Th. 6.54.6). Según Diógenes Laercio (1.53-54), Pisístrato hace saber al νομοθέτης ateniense que mantiene la legislación por él establecida y le invita a regresar a la polis. Aristóteles (*Ath.* 22.1), por su parte, mantiene que la tiranía había abolido, por desuso, las leyes solonianas.

<sup>62</sup> No obstante, en el *Banquete de los siete sabios* (*Moralia* 151E-F) encontramos de nuevo a Solón, a propósito de quien Quilón afirma que debe ser el primero en hacer uso de la palabra no sólo porque así conviene por su edad y por el lugar que ocupa entre los comensales sino porque detenta «la autoridad mayor y más perfecta» (τὴν μεγίστην καὶ τελειοτάτην ἀρχήν) «por haber otorgado leyes a los atenienses» (νόμους Ἀθηναίοις θέμενος). Para una visión de Solón como representante de una sabiduría antigua que «lejos de ser puramente teórica, se proyecta hacia la praxis cotidiana», cf. Pérez Jiménez (1991) 688.

<sup>63</sup> No nos parece irrelevante el hecho de que, en la parte final de la *Vida de Solón* (31.6-7), se aluda a su vertiente poética: ¿es ésta –nos preguntamos– una manera de sugerir la *pervivencia* del νομοθέτης ateniense?

<sup>64</sup> En este sentido, Numa se asemeja mucho más a los «dulces» personajes griegos que a los rudos romanos; cf. Martin Jr. (1960) y De Romilly (1979). Sobre la dulzura (πρᾶξις) en los personajes plutarqueos, véase también Frazier (1996).

<sup>65</sup> *Num.* 2.2-8.

<sup>66</sup> *Num.* 3.2-4.

austero, reflexivo y sosegado<sup>67</sup>, al recibir a los enviados que le ofrecían la corona, se mostró reacio a aceptarla ya que –afirmaba– su manera de ser, tan alejada de las prácticas guerreras, no era apropiada para regir al belicoso pueblo de Roma<sup>68</sup>. Convencido, a la postre, por argumentos que le exhortaban a actuar en favor del bien común<sup>69</sup> y confirmada por signos favorables la buena disposición de la divinidad, Numa accede a convertirse en rey de la agitada urbe<sup>70</sup>, él, que, «habiendo» otrora «abandonado las ocupaciones propias de la vida en la ciudad» (ἐκλείπων τὰς ἐν ἄστει διατριβάς), se complacía en frecuentar parajes solitarios<sup>71</sup>.

Su primera medida de gobierno consiste en la supresión de la guardia personal creada por el anterior monarca, la segunda, en la institución de un sacerdocio en honor de Rómulo<sup>72</sup>. Tras estas dos disposiciones, tomadas, según Plutarco, «para obtener benevolencia y gratitud del pueblo» (ἐπ'εὐνοίᾳ καὶ χάριτι τοῦ δήμου), Numa emprende la difícil tarea de pacificar la ciudad<sup>73</sup>. Y, para lograr su objetivo, no vacila en servirse de la religión introduciendo nuevos rituales<sup>74</sup>, fomentando los temores supersticiosos de la población<sup>75</sup> o atribuyéndose una particular relación con divinidades<sup>76</sup>.

Entre sus reformas de ámbito religioso destacan la prohibición de representar a los dioses por medio de imágenes de hombres o animales<sup>77</sup>, el fomento

<sup>67</sup> Num. 3.7-4.1. Sobre el carácter del Numa plutarqueo, orientado «por naturaleza» (φύσει) hacia la virtud, cf. Pérez Jiménez (1994).

<sup>68</sup> Num. 5.1-8.

<sup>69</sup> Un argumento muy del agrado de los estoicos. Sobre el controvertido tema de la relación de Plutarco con el estoicismo, creemos que todavía son relevantes las opiniones de Babut (1969). Para una visión actualizada de este tema, cf. Opsomer (2014).

<sup>70</sup> Num. 6.1-5; 7.3-7. Sobre la ejemplaridad, para Plutarco, del acceso del rey Numa al poder, cf. Pérez Jiménez (1995).

<sup>71</sup> Num. 4.1. Plutarco (Num. 5.2) subraya el sacrificio de Numa explicando que «costó, según parece, un esfuerzo no pequeño y requirió muchos argumentos y ruegos persuadir y hacer cambiar de opinión a un hombre que había vivido en paz y tranquilidad» (ἦν δ' οὐ μικρόν, ὡς ἔοικεν, ἔργον, ἀλλὰ καὶ λόγων πολλῶν καὶ δεήσεως τὸ πείσαι καὶ μεταστῆσαι γνώμην ἀνδρὸς ἐν ἡσυχίᾳ καὶ εἰρήνῃ βεβιωκότος) y ponerle al frente de «una población que, en cierta manera, había nacido y había crecido gracias a la guerra» (πόλεως τρόπον τινὰ καὶ γεγενημένης πολέμου καὶ συνηυξημένης).

<sup>72</sup> Num. 7.8-9. Sobre la actitud del legislador Numa con respecto a la escritura, véase la nota 20.

<sup>73</sup> Num. 8.1.

<sup>74</sup> Num. 8.3.

<sup>75</sup> Num. 8.4. Aunque, en general, Plutarco desaprueba las prácticas supersticiosas –su tratado *Sobre la superstición* (Moralia 164E-171E) no permite abrigar dudas al respecto– puede, sin embargo, mostrarse comprensivo cuando un dirigente hace uso de ellas con la intención de conseguir los objetivos (por supuesto, adecuados) que persigue (véase, p. e., *Dio* 24.1-3). A propósito, precisamente, de las obras *Sobre la superstición* y *Vida de Numa*, Van Nuffelen (2011) presenta al queronense como un atento observador de las transformaciones que experimentan las tradiciones religiosas.

<sup>76</sup> Num. 8.10-11 y 15.1-6.

<sup>77</sup> Num. 8.13.

de sacrificios incruentos<sup>78</sup>, la institución de los sacerdotes Pontífices<sup>79</sup>, la de los Feciales<sup>80</sup> y la de los Salios<sup>81</sup>, la consagración de las Vírgenes Vestales<sup>82</sup> y la reglamentación relativa a usos fúnebres<sup>83</sup>.

Pero las innovaciones no podían ceñirse exclusivamente a un contexto religioso. Preocupado por la existencia de una masa de ciudadanos indigentes, Numa decide servirse de las tierras que habían sido conquistadas por su antecesor y las reparte entre los desheredados. Así inclina al pueblo a la práctica de la agricultura con el fin de que estos hombres que cultivan/civilizan una tierra que les ha sido otorgada resulten, también ellos, cultivados/civilizados<sup>84</sup>, y, mediante normas adicionales, se aplica a incentivar las labores del campo<sup>85</sup>.

Quedaba todavía por abordar un grave problema pues aún subsistía la antigua división entre sabinos y romanos. Para subsanarla, el legislador establece nuevos criterios para clasificar a la ciudadanía y distribuye a los individuos en entidades que daríamos en llamar «gremiales». De este modo, agrupados en virtud de los oficios que desempeñan, los habitantes de la pujante población irán olvidando los antiguos motivos de desunión<sup>86</sup>.

No acaban ahí las reformas de Numa. También dicta leyes relacionadas con la institución familiar<sup>87</sup> y el calendario<sup>88</sup>. Y con todo ello consigue hacer de Roma –e, incluso, de las ciudades del entorno– un remanso de paz: la violencia desaparece, fiestas y banquetes se celebran por doquier, las gentes se relacionan entre si en un ambiente de mutua confianza, no hay constancia alguna de «guerra» (πόλεμος), «discordia civil» (στάσις) ni «revolución política» (νεωτερισμός περὶ πολιτείαν) y la figura de Numa goza del respeto general<sup>89</sup>. Cuando, alcanzados ya los ochenta años, fallece el legislador<sup>90</sup>, su muerte –muerte natural– es

---

<sup>78</sup> *Num.* 8.15. Plutarco atribuye esta medida, al igual que otras, a la influencia del espartano Pitágoras (cf. *Num.* 1.4). La influencia de Pitágoras en las costumbres romanas habría sido tratada por Cástor de Rodas a quien el queronense hace referencia en sus *Cuestiones romanas* (*Moralia* 266E).

<sup>79</sup> *Num.* 9.1.

<sup>80</sup> *Num.* 12.4-8.

<sup>81</sup> *Num.* 13.1-7.

<sup>82</sup> *Num.* 9.10 y 10.1-5.

<sup>83</sup> *Num.* 12.1-3.

<sup>84</sup> *Num.* 16.4. Plutarco hace aquí un juego de palabras basándose en el término συνεξημεροῦμαι. En cuanto al reparto de tierras, consignado en este capítulo, es posteriormente negado en la *comparatio* entre Licurgo y Numa (*Num.* 34.10).

<sup>85</sup> *Num.* 16.6-7.

<sup>86</sup> *Num.* 17.1-4.

<sup>87</sup> *Num.* 17.5.

<sup>88</sup> *Num.* 18.1-6 y 19.8-9.

<sup>89</sup> *Num.* 20.3-7. Plutarco añade (20.8-12) unas consideraciones sobre las bondades que se derivan del mandato de un gobernante filósofo. En su argumentación, nuestro autor cita (*Num.* 20.10) casi textualmente el pasaje 711e de *Las Leyes* de Platón.

<sup>90</sup> *Num.* 21.7.

acompañada, tanto en Roma como en otras ciudades, de grandes manifestaciones de duelo<sup>91</sup>.

Así termina la vida del anciano rey que supo renunciar a la apacible vida que tanto le agradaba para regir los destinos de la inquieta Roma, poniendo de manifiesto, una vez más, que, para el queronense, el ejercicio de la función de νομοθέτης va ligado a la ineludible necesidad de pagar un precio por ello. Pero no acaba ahí la información plutarquea sobre Numa pues el biógrafo nos hace saber que, tras la muerte del monarca, los romanos volvieron a hacer uso de las armas<sup>92</sup> y, en la *comparatio* que establece entre Licurgo y Numa, Plutarco subraya el fracaso que supone, para la constitución de Numa, el regreso de Roma a sus antiguas prácticas guerreras<sup>93</sup>. En cuanto a la causa de tal infortunio, el queronense es tajante; según él, Numa se equivocó gravemente cuando, a diferencia de Licurgo, no organizó un sistema educativo sólido, disciplinario e igual para todos los ciudadanos<sup>94</sup>.

## PUBLÍCOLA

Pasamos, acto seguido, a ocuparnos de un legislador que, aun sin ser de estirpe real, tuvo algo que ver con la institución monárquica pues contribuyó a derrocarla. Se trata de Publio Valerio, a quien los romanos dieron el sobrenombre de Publícola<sup>95</sup>. Éste, que se distinguía por su amor a la justicia y su generosidad para con los necesitados, parecía destinado al liderazgo si algún día llegaba a instalarse en Roma lo que Plutarco llama «un régimen democrático» (δημοκρατία)<sup>96</sup>, pero, al ser depuesto por el pueblo el rey Tarquinio el Soberbio, vio frustradas sus aspiraciones a pesar de haber colaborado, él personalmente, al derrocamiento<sup>97</sup>.

Decepcionado, Valerio se retira momentáneamente de la escena política<sup>98</sup> pero, tan pronto como Tarquinio intenta recuperar el poder, reacciona y toma parte muy activa en la desactivación de una conjura que tenía por objetivo la reintroducción de la realeza<sup>99</sup>. En recompensa a sus servicios, Valerio es nombrado

<sup>91</sup> *Num.* 22.1.

<sup>92</sup> *Num.* 22.11.

<sup>93</sup> *Num.* 36.10.

<sup>94</sup> *Num.* 36.7. Pensamos que ésta es una crítica severa que aleja a Numa del prototipo del Gobernante Ideal. Por su parte, Boulet (2005) ve en el retrato plutarqueo del monarca romano un claro –y premeditado– distanciamiento del queronense con respecto a la figura platónica del Rey-Filósofo. Si el alejamiento defendido por Boulet se ajusta a la realidad, no creemos que deba producirnos extrañeza ya que, por decirlo en palabras de Hershbell (2004), Plutarco fue un «Platonist... unorthodox». Cf. Dillon (2014).

<sup>95</sup> *Publ.* 1.1.

<sup>96</sup> *Publ.* 1.2.

<sup>97</sup> *Publ.* 1.3-5. Plutarco da a la actuación de Valerio un valor claramente superior al que le otorgan Dionisio de Halicarnaso (4.67-72) y Tito Livio (1.58-59.1-2).

<sup>98</sup> *Publ.* 2.1.

<sup>99</sup> *Publ.* 2.2-7.6.

cónsul<sup>100</sup> mientras el rey destronado busca –y obtiene– el apoyo de los etruscos<sup>101</sup>. Se libra un feroz combate en el que el ejército romano consigue la victoria y Valerio tiene ocasión de celebrar triunfo siendo –sostiene Plutarco– el primer cónsul que entra en la urbe montado en una cuadriga<sup>102</sup>.

Pero el flamante vencedor será pronto objeto de crítica pues el pueblo cree ver en su conducta atisbos de despotismo: concentra en su persona toda la autoridad, habita en una mansión más imponente que la del antiguo rey y se presenta escoltado «por todas las fasces y hachas juntas» (ὕπὸ ῥάβδοις ὁμοῦ πάσαις καὶ πελέκεσι)<sup>103</sup>. Valerio reacciona con prontitud: reúne a un buen número de albañiles y, en una noche, echa abajo la casa y la destruye hasta los cimientos<sup>104</sup>. No tardará el pueblo en hacerle donación de un terreno donde podrá edificar una nueva morada, eso sí, más austera que la anterior<sup>105</sup>.

En cuanto a las insignias, suprimió las hachas y decretó que las fasces se inclinarán ante el pueblo<sup>106</sup>, medida que fue muy del agrado de las gentes, que dieron a Valerio el sobrenombre de Publícola, término que, según Plutarco, equivale a δημοκιδής, «solicito con el pueblo»<sup>107</sup>. Por otra parte, concedió «a quienes quisieran» (τοῖς βουλομένοις) la posibilidad de presentar candidatura para compartir el consulado junto a él. Pero, antes de que se procediera al nombramiento de su colega en el cargo, se valió de la feliz circunstancia de ser el único cónsul en ejercicio para instaurar medidas políticas de suma importancia<sup>108</sup>. Así, nombró nuevos senadores<sup>109</sup>, otorgó mayores derechos al pueblo<sup>110</sup>, dictó pena de muerte, sin proceso previo, para aquel que pretendiera erigirse en tirano<sup>111</sup> y organizó la recaudación de impuestos<sup>112</sup>.

---

<sup>100</sup> *Publ.* 7.7.

<sup>101</sup> *Publ.* 9.1.

<sup>102</sup> *Publ.* 9.2-9. Sobre el triunfo de Valerio, cf. *Plu., Rom.* 16.7-8 y *D. H.* 2.34.2.

<sup>103</sup> *Publ.* 10.1-2. Plutarco pone énfasis en la narración utilizando el estilo directo: es el pueblo quien pronuncia estas palabras de reproche. Sobre la desaprobación de los romanos ante la conducta de Valerio, cf. las narraciones, más comedidas, de Dionisio de Halicarnaso (5.18.1) y Tito Livio (2.7.6).

<sup>104</sup> *Publ.* 10.5. En las *Cuestiones Romanas (Moralia 285F)* se hace alusión al hecho de que la casa, situada en lo más alto, es percibida por las gentes como una amenaza por su elevada situación. Dionisio de Halicarnaso (5.19.2) no menciona la destrucción de la morada: según él, Publícola cambió de domicilio con el fin –declaró el propio interesado– de que los romanos pudieran lanzarle piedras desde arriba si le sorprendían cometiendo algún acto injusto. Valerio Máximo, en cambio, sí alude (4.1.1) a la destrucción de la casa, y lo hace, además, en un tono grandilocuente.

<sup>105</sup> *Publ.* 10.6.

<sup>106</sup> *Publ.* 10.7.

<sup>107</sup> *Publ.* 10.8-9. En *D. H.* 5.19.5 hallamos la misma –más que discutible– etimología.

<sup>108</sup> *Publ.* 11.1.

<sup>109</sup> *Publ.* 11.2.

<sup>110</sup> *Publ.* 11.3-4.

<sup>111</sup> *Publ.* 12.1-2.

<sup>112</sup> *Publ.* 12.3-4.

Tras estas disposiciones, designó como colega suyo en el cargo a Lucrecio, que falleció pocos días después del nombramiento, siendo sucedido por Marco Horacio<sup>113</sup>. En cuanto a Publícola, sufrió, a causa de los honores recibidos por su doble condición de legislador y líder militar, la envidia de «muchos poderosos» (πολλοὶ τῶν δυνατῶν), los cuales frustraron su deseo de consagrar el templo de Júpiter Capitolino<sup>114</sup>. Pero ello no fue obstáculo para que Valerio continuara su exitosa carrera pues llegó a ser nombrado cónsul por cuarta vez<sup>115</sup>. Su muerte, acaecida después de lograr, para Roma, una gran victoria contra los sabinos, causó un hondo pesar en la población<sup>116</sup>.

Pero el dolor con que Roma reacciona ante la desaparición del líder no debe hacernos olvidar las suspicacias que antaño despertara en la plebe y la envidia que, posteriormente, suscitó entre los poderosos. En un caso, la situación se saldó con la destrucción, por parte de Valerio, de la suntuosa mansión que poseía y en un elocuente gesto de reconocimiento de la voluntad popular; en el otro, llevó las de perder pues no consiguió realizar el prestigioso ritual que ambicionaba. La disensión con el pueblo fue anterior al ejercicio de la actividad legislativa; de hecho, es gracias a la reconciliación con las masas que Publícola tuvo la oportunidad de ejercer como νομοθέτης. En cambio, el incidente con la élite romana se produjo con posterioridad —y a consecuencia de— su tarea como legislador (Plutarco lo indica con claridad). En este sentido, podemos considerar que Publícola pagó un doble tributo —la pérdida de su morada y la imposibilidad de llevar a cabo un ritual de alta relevancia— por su νομοθεσία.

Licurgo, Solón, Numa y Publícola establecen unas leyes por las que debe regirse la sociedad de la que forman parte y por ello reciben de Plutarco la denominación de νομοθέτης<sup>117</sup>. Hay, sin embargo, entre los personajes biografiados

<sup>113</sup> *Publ.* 12.5-6.

<sup>114</sup> *Publ.* 14.1-7. Sobre φθόνος, la envidia, característica humana que, de ningún modo, pasa inadvertida a Plutarco, Verdegem (2005), en una aportación en torno a les *Vidas* de estadistas atenienses del siglo v a. C., establece una clara diferencia entre «peer-envy», que, salvando la distancia cronológica, sería, a nuestro entender, el sentimiento que Publícola despertó entre los poderosos, y «popular envy», que experimenta la turba con respecto a los líderes contra quienes hacía aplicar, en la Atenas clásica, la medida llamada *ostracismo*. Sobre el valor que el queronense otorga al ostracismo, cf. Jufresa Muñoz & Fau Ramos (2011). Por otra parte, Frazier (1996) atribuye al φθόνος de los personajes plutarqueos un «caractère quasi automatique» (p. 109).

<sup>115</sup> *Publ.* 21.1.

<sup>116</sup> *Publ.* 23.1-5 y 24.6. Plutarco (*Publ.* 23.4) pone de relieve que el pueblo decidió que el cuerpo de Publícola fuera enterrado a expensas públicas, dato que hallamos también en Dionisio de Halicarnaso (5.48.2-3) y Valerio Máximo (4.4.1), con la diferencia de que estos dos autores indican que ello se debió a la situación de pobreza extrema que murió el estadista.

<sup>117</sup> *Lyc.* 1.1, 9.9, 14.1; *Sol.* 14.3, 16.5, 18.6; *Num.* 9.3, 14.12, 23.10, 25.13; *Publ.* 12.1, 14.3. A un lector atento no le habrá pasado inadvertido el hecho de que no hayamos mencionado ni a Agis ni a Cleómenes, personajes que intentaron, en vano, restaurar la «bella y justa constitución» (πολιτείαν καλήν καὶ δικαίαν) de Licurgo (*Agis et Cleom.* 2.10). Ciertamente, ambos pusieron todo su ahínco en la empresa y ambos sufrieron por ello serias penalidades. Agis perdió la vida



por el queronense, sujetos a quienes éste no aplica el calificativo de νομοθέτης, sino el de οἰκιστής/κτίστης («fundador»), o bien les atribuye la acción de οἰκιζεῖν/κτιζεῖν («fundar») una población. Estos individuos fundan (o refundan) una comunidad, cosa que les obliga a fijar unas normas. Ejercen, pues, en cierto modo, como legisladores y se arriesgan, por tanto, a contrariar voluntades ajenas. También estos personajes, de quienes nos ocuparemos ahora sucintamente, están expuestos a pagar un precio por llevar a cabo su cometido.

## TESEO

Del οἰκιστής Teseo<sup>118</sup> nos interesa especialmente su tarea como autor del llamado *sinecismo*. Plutarco nos brinda, al respecto, una detallada descripción. Según él, tras la muerte del rey Egeo, su hijo Teseo se propone «una empresa grande y admirable» (μέγα καὶ θαυμαστὸν ἔργον) consistente en reunir a todos los habitantes del Ática en una sola ciudad, formando con ellos un único Estado dotado de instituciones comunes<sup>119</sup>. Pero, antes de dar comienzo a su labor, recorre la región para informar del proyecto a todos los pobladores. Los ciudadanos no relevantes acogen al punto su llamamiento. Los ricos, en cambio, se muestran reticentes y, para convencerlos, Teseo les ofrece un sistema de gobierno carente de rey y les promete que tan sólo reservará para sí mismo las funciones de dirigente militar y de «custodio de las leyes» (νόμων φύλαξ)<sup>120</sup>.

Tras las explicaciones, Teseo pone manos a la obra: suprime los organismos anteriores y sienta las bases para el establecimiento de una polis a la cual da el

---

(*Agis et Cleom.* 20.1), su madre, su abuela y su hermano fueron asesinados (*Agis et Cleom.* 20.2-7 y 26.3) y su esposa, obligada a contraer matrimonio con el hijo de un enemigo (*Agis et Cleom.* 22.1-3). Cleómenes, por su parte, se vio forzado a entregar como rehenes del rey de Egipto a parte de su familia (*Agis et Cleom.* 43.4-8), perdió a su hermano en combate (*Agis et Cleom.* 49.6-7), tuvo que huir de Esparta (*Agis et Cleom.* 50.3-4) y fue arrestado en Egipto (*Agis et Cleom.* 56.7), donde acabó suicidándose tras haber intentado provocar un alzamiento contra el rey (*Agis et Cleom.* 57.6-58.16); y, una vez muerto, continuarán, por así decir, las penalidades de Cleómenes ya que el monarca egipcio ordena que su cadáver sea ultrajado y que sus hijos, su madre y las mujeres del entorno de ésta reciban la muerte (*Agis et Cleom.* 59.4). No obstante, he decidido omitir la referencia a estos personajes porque sus esfuerzos por reinstaurar la constitución de Licurgo no se vieron coronados por el éxito y, sobre todo, porque, a diferencia de lo que ocurre con Licurgo, Solón, Numa y Publicola, a Agis y a Cleómenes no les es otorgada, por parte de Plutarco, la denominación de νομοθέτης. Por lo que a Agis se refiere, Roskam (2005) considera que constituye para el queronense el modelo ideal del joven que se dedica a la política.

<sup>118</sup> *Thest.* 1.5. No entraremos aquí a discutir hasta qué punto podría sentirse Plutarco motivado a biografar al fundador mítico de Atenas ni nos pronunciaremos sobre el no disimulado escepticismo sobre el particular que se le atribuye; cf. Sirinelli (2000) 301. Por cierto, que la obra que acabamos de consignar corresponde a una de las más acreditadas biografías plutarqueas, comparable a las de Jones (1971), Russell (1973) y Lamberton (2001).

<sup>119</sup> *Thest.* 24.1. En la versión plutarquea, el sinecismo va más allá de la unificación exclusivamente política que describe Tucídides (2.15).

<sup>120</sup> *Thest.* 24.2.



nombre de Atenas, funda la festividad de las Panateneas para que sea celebrada por el conjunto de la comunidad, instauro, también, la fiesta de las Metecias y abdica –tal como había prometido– de la corona<sup>121</sup>.

A continuación se dispone a organizar el nuevo Estado «empezando a partir de los dioses» (ἀπὸ θεῶν ἀρχόμενος)<sup>122</sup>, toma medidas para favorecer el crecimiento vegetativo de la polis, establece clases entre la ciudadanía asignando un status específico a cada colectivo, acuña moneda y fija los límites de Atenas<sup>123</sup>.

Pero al eficiente Teseo también le llega la hora de pagar un precio por la tarea realizada<sup>124</sup>. Un tal Menesteo, descendiente de Erecteo, emprende una insidiosa campaña contra el fundador, soliviantando a «los poderosos» (οἱ δυνατοί), que consideraban que Teseo les había sustraído prerrogativas, y perturbando, asimismo, a «la multitud» (οἱ πολλοί) so pretexto de haber perdido, seducidos por un espejismo de libertad, la patria, los templos y los gobernantes que les eran propios, yendo a caer bajo la autoridad de un extranjero<sup>125</sup>. La suerte sonríe al alborotador pues los Tindáridas invaden el Ática, tal vez –apunta Plutarco– a petición del propio Menesteo, quien se encarga además de facilitarles la entrada a la ciudad de Atenas<sup>126</sup>. De resultas de ello –el queronense tiene sus dudas al respecto– Etra, la madre de Teseo, habría sido hecha prisionera<sup>127</sup>.

El fundador intenta volver a ejercer su autoridad... en vano. Al fin, profundamente decepcionado, abandona Atenas para siempre no sin antes maldecir a sus habitantes<sup>128</sup>. Teseo perecerá lejos de la patria y su muerte no provocará reacción alguna en la ciudad<sup>129</sup>. Mucho tiempo habrá de transcurrir para que la polis reconozca sus méritos y le rinda los debidos honores, que comportarán la

<sup>121</sup> *Thes.* 24.3-4.

<sup>122</sup> *Thes.* 24.4. Plutarco no concreta en qué consiste esta actuación del fundador.

<sup>123</sup> *Thes.* 25.1-4. Por si esta considerable labor fundacional no fuera suficiente, somos informados por Plutarco (*Thes.* 26.5-7) de que Teseo es también οἰκιστής de la ciudad de Pitópolis, de la cual parte después de haber designado a quienes ejercerán de gobernantes y legisladores.

<sup>124</sup> Un precio –recordemos– que ya había empezado a pagar cuando, para persuadir a sus conciudadanos ricos, se había comprometido a renunciar a la corona.

<sup>125</sup> *Thes.* 32.1. En este pasaje Plutarco se hace eco de la atribución a Menesteo del hecho de haber sido «el primer hombre» (πρῶτος ... ἀνθρώπων) en «ejercer de demagogo» (δημαγωγεῖν).

<sup>126</sup> *Thes.* 32.2-33.2.

<sup>127</sup> *Thes.* 34.1.

<sup>128</sup> *Thes.* 35.3-5. Esta mítica maldición sirve a Plutarco como αἴτιον para explicar la etimología del «Araterio» o «lugar de las maldiciones».

<sup>129</sup> *Thes.* 35.6-7. En la descripción del fracaso que experimenta Teseo al intentar recuperar el poder, Plutarco se sirve de una terminología política (usa, en voz pasiva, los verbos καταδημαγωγέω y κατασασιάζω) que utiliza también en *Per.* 9.2 y 5. Por otra parte, nos parece significativo que la biografía de Teseo no concluya con la alusión a su fallecimiento, sino que incorpore (*Thes.* 35.8-36.5) la mención de los honores recibidos, mucho tiempo después de su muerte, por el fundador; de hecho, para el queronense, el final de una vida no ha de coincidir, necesariamente, con el final de la biografía: cf. al respecto Pelling (1997).

necesidad de «recuperar» los restos del οἰκιστής y de trasladarlos solemnemente a Atenas<sup>130</sup>, permitiendo con ello a Cimón, el gran adversario de Temístocles, apropiarse de la figura del ilustre fundador<sup>131</sup>.

## RÓMULO

La indiferencia que acompaña al amargo fin de Teseo contrasta con el re-vuelo que se originó en Roma tras la desaparición de aquél a quien Plutarco considera «padre» (πατήρ)<sup>132</sup> de la urbe que «fundó» (ἔκτισε)<sup>133</sup>.

No es poco, ciertamente, lo que Roma debe a su οἰκιστής, pues, además de ser el fundador material de la ciudad<sup>134</sup>, tomó unas medidas que serían determinantes para el futuro de la población. Así, estableció los criterios con arreglo a los cuales debían ser clasificados los ya numerosos habitantes de la urbe<sup>135</sup>, fue corresponsable del pacto, crucial, sellado entre sabinos y romanos<sup>136</sup>, introdujo cambios en el armamento<sup>137</sup> e instituyó nuevos rituales<sup>138</sup>. El queronense le atribuye también la promulgación de algunas leyes –ἔθηκε... νόμους τινάς<sup>139</sup> dice textualmente– como las que hacen referencia al repudio de la esposa<sup>140</sup>.

Pero, llegado el líder romano al zénit de la gloria, experimentó una profunda transformación en su manera de ser y adoptó maneras impropias: vistió lujosos

---

<sup>130</sup> *Thes.* 35.8–36.5. Sobre las acciones culturales relacionadas con el οἰκιστής ateniense, cf. Plácido (1994). Por otra parte, creemos que en la valoración plutarquea del descalabro sufrido por Teseo tiene un peso considerable la conducta poco edificante del ateniense en relación con Helena, a quien éste, que, a la sazón, contaba cincuenta años, había raptado cuando la muchacha todavía no era núbil (cf. *Thes.* 29.2 y 31.1-3). En este contexto, consideramos que, aunque no se centra en la figura de Teseo, es esclarecedora la obra de Beneker (2012), quien asimismo nos brinda datos relevantes en un trabajo posterior; cf. Beneker (2014). Sobre los valores morales en la obra del queronense, cf. Duff (1999) y Van Hoof (2010).

<sup>131</sup> *Thes.* 36.2-3 y *Cim.* 8.5-7. En el marco de la política ateniense de la primera mitad del siglo V a. C, no es, en modo alguno, insólita la utilización, en beneficio propio, de un dios o de un héroe. Así, mientras Cimón opta por valerse del mítico Teseo, Temístocles se sirve de la figura de Ártemis; cf. Fau Ramos (2007). Véase, al respecto, Podlecki (1971) y Piccirilli (1987).

<sup>132</sup> *Thes.* 1.5.

<sup>133</sup> *Thes.* 2.2.

<sup>134</sup> *Rom.* 11.1-4.

<sup>135</sup> *Rom.* 13.1-8. Cf. *Id.* 20.1-3. En *Rom.* 13.7-8 el queronense nos ofrece una descripción, tan idealizada como paternalista, de los vínculos establecidos entre *patroni* y *clientes*, descripción que ha sido relacionada con la que nos brinda Dionisio de Halicarnaso (2.10).

<sup>136</sup> *Rom.* 19.9-10.

<sup>137</sup> *Rom.* 21.1.

<sup>138</sup> *Rom.* 21.1 y 22.1.

<sup>139</sup> Con esta expresión parece evidente que, si bien Plutarco no aplica a Rómulo el calificativo de νομοθέτης, sí que, *de facto*, lo tiene por tal.

<sup>140</sup> *Rom.* 22.3. La información plutarquea sobre las leyes de Rómulo es ciertamente escueta. Para una visión mucho más amplia, que incluye los derechos hereditarios de las mujeres, la aplicación de la pena de muerte a la esposa en caso de adulterio o embriaguez, las obligaciones filiales para con los progenitores y la potestad paterna sobre los hijos, cf. D. H. 2.25-26.

ropajes, se sentaba en un trono elevado, se dotó de una expeditiva guardia personal<sup>141</sup>, trataba con altanería a los patricios<sup>142</sup>, menospreció al Senado<sup>143</sup>... Sin embargo, los desvaríos del fundador no se prolongaron durante mucho tiempo ya que «desapareció» (ἠφανίσθη) misteriosamente<sup>144</sup>. El hecho causó una profunda consternación entre el pueblo<sup>145</sup> y despertó sospechas sobre un posible asesinato por parte de los patricios<sup>146</sup>. Al fin el asunto se zanjó con la solemne proclama –el queronense describe el episodio en un tono no exento de ironía– de que Rómulo había regresado al mundo celestial al que, como dios, pertenecía<sup>147</sup>. La biografía plutarquea de Rómulo se cierra con la indicación de la edad –cincuenta y cuatro años– atribuida al fundador en el momento de su desaparición<sup>148</sup>.

La última etapa de la vida –terrenal, por supuesto– del monarca romano nos mueve a preguntarnos si la desmesura que la caracteriza (e incluso la misteriosa desaparición que le pone punto final) podría interpretarse como el precio que paga el fundador de la gran urbe por el éxito clamoroso de su misión.

## CONCLUSIÓN

Sin atrevernos, no obstante, a afirmar con rotundidad que el ofuscamiento y las actitudes de índole *tiránica* que acompañan a Rómulo en los últimos tiempos de su reinado constituyan el precio que éste debe pagar por haber ejercido –y con excelentes resultados– su labor legislativo–fundacional, apuntamos algunos datos a modo de conclusión.

Ingratitud, envidia, burlas, calumnias, presiones de todo tipo, necesidad de renunciar a un género de vida apacible, riesgo de caer en actitudes desmesuradas, privación de honores, pérdida de la dignidad real, destrucción de la propia morada, daños a familiares, agresión física, exilio y muerte lejos de la patria forman el poco atractivo abanico de posibilidades que se abre ante quién tiene la osadía de fijar o modificar el marco de convivencia de su comunidad.

<sup>141</sup> *Rom.* 26.1-3. El uso de signos de poder fastuosos y, especialmente, la utilización de una escolta personal son, en el contexto cultural griego, manifestaciones evidentes de conducta tiránica. Sobre la controvertida figura del tirano, que tanto ha influido en el imaginario colectivo heleno, son valiosas las aportaciones, ya clásicas, de Lanza (1977), Taylor (1981), Steiner (1994) y Catenacci (1996).

<sup>142</sup> *Rom.* 27.2.

<sup>143</sup> *Rom.* 27.3.

<sup>144</sup> *Rom.* 27.4.

<sup>145</sup> *Rom.* 27.8.

<sup>146</sup> *Rom.* 27.9. Dionisio de Halicarnaso (2.56.4) y Tito Livio (1.16) aluden a un despedazamiento del cuerpo de Rómulo a manos de los senadores.

<sup>147</sup> *Rom.* 28.1-3. La ironía que impregna el relato del queronense no es obstáculo para que nuestro autor reconozca (*Rom.* 28.10) que las almas de los hombres virtuosos pueden llegar a alcanzar la condición divina. Duff (1999) 292, relaciona este pasaje con la postura de Plutarco ante el culto imperial.

<sup>148</sup> *Rom.* 29.12.

Por otra parte, Plutarco no ofrece un patrón de desgracias específicas para los legisladores frente a los fundadores, entre otras cosas –creemos– porque las tareas de unos y otros pueden llegar a coincidir en muchas ocasiones.

En cuanto a las desventuras de los protagonistas griegos (Licurgo, Solón, Teseo), llama nuestra atención el hecho de que el queronense les atribuya –tan sólo a ellos y no a los romanos– una marcha al exilio (voluntaria, en las *Vidas* de Licurgo y Solón; algo más forzada, en la de Teseo), situación de la que Licurgo y Teseo ya no regresarán, mientras que sí lo hará Solón, a riesgo de acabar siendo “asumido” por el tirano Pisístrato.

Nos parece asimismo digno de mención el revuelo que Plutarco describe en relación con los cuerpos de los dos fundadores. En efecto, en el caso de Teseo, sus restos deberán, mucho tiempo después de su muerte, ser localizados y trasladados solemnemente a Atenas. En cuanto a Rómulo, no será posible, en modo alguno, hallar sus despojos, habida cuenta del supuesto retorno del monarca romano al ámbito divino.

Para concluir nuestro trabajo, planteamos la siguiente pregunta: ¿podemos considerar que la narración que Plutarco nos ofrece de las penalidades sufridas por los legisladores y/o fundadores corresponde a un deseo de enfatizar, por parte del queronense, la grandeza ejemplarizante de estos hombres que, con su actividad, pusieron los cimientos de dos modos y modelos de entender la vida pública, cívica o religiosa, identificados, respectivamente, con Grecia y Roma?

## BIBLIOGRAFÍA

- Aalders, G. J. D., *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam/Oxford/New York, 1982.
- Babut, D., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.
- Becchi, F., «Plutarch, Aristotle and the Peripatetics», en M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, 2014, pp. 73-87.
- Beck, M., «Plutarch's *Hypomnemata*», en M. Horster & C. Reitz (eds.), *Condensing Text- Condensed Texts*, Stuttgart, 2010, pp. 349-367.
- Beneker, J., *The Passionate Statesman: Eros and Politics in Plutarch's Lives*, Oxford, 2012.
- «Sex, Eroticism and Politics», en M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, 2014, pp. 503-515.
- Boulet, B., «Is Numa the Genuine Philosopher-King?», en L. De Blois, J. Bons, T. Kessels & D. M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen – Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. II, Leiden/Boston, 2005, pp. 245-256.
- Boulogne, J., *Plutarque, un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille, 1994.
- Bowie, E. L., «Poetry and Music in the Life of Plutarch's Statesman», en L. De Blois, J. Bons, T. Kessels & D. M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen – Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. I, Leiden/Boston, 2004, pp. 115-123.
- Catenacci, C., *Il tiranno e l'eroe*, Milano, 1996.
- De Romilly, J., *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
- Dillon, J., «Plutarch and Platonism», en M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, 2014, pp. 61-72.
- Duff, T., *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999.
- Fau Ramos, M<sup>a</sup>. T., «Temístocles i Àrtemis», en J. Danés, P. Gilabert, M. López, J. Lluís, E. Marcos, E. Romero & B. Usobiaga (eds.), *Estudis clàssics. Imposició, apologia o seducció?. Actes del XV Simposi de la Secció Catalana de la S.E.E.C., Lleida, 21-23 d'octubre de 2005*, Lleida, 2007, pp. 213-217.
- Frazier, F., *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, 1996.
- García López, J., «Teoría musical y régimen político en las *Vidas* (griegas) de Plutarco», en M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez & P. Gilabert (eds.), *Plutarco a la seva època: paideia i societat. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-8 noviembre 2003*, Barcelona, 2005, pp. 576-585.
- Gascó, F., «Los *Consejos políticos* de Plutarco. La ciudad griega de comienzos del

- siglo II, su gobierno y sus problemas», en D. Plácido, J. Alvar, J. M. Casillas & C. Fornis (eds.), *Imágenes de la Polis*, Madrid, 1997, pp. 261-267.
- Hershbelt, J. P., «Plutarch's Political Philosophy: Peripatetic and Platonic» en L. De Blois, J. Bons, T. Kessels & D. M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen – Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. I, Leiden/Boston, 2004, pp. 151-162.
- Jones, C. P., «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *JRS* 56 (1967) 61-74.  
——— *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.
- Jufresa Muñoz, M. & Fau Ramos, M<sup>a</sup> T., «El alejamiento de los mejores. El ostracismo en Plutarco», en J. M<sup>a</sup> Candau Morón, F. J. González Ponce & A. L. Chávez Reino (eds.), *Plutarco transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Sevilla, 12-14 noviembre 2009*, Sevilla, 2011, pp. 187-190.
- Lanza, D., *Il tiranno e il suo publico*, Torino, 1977.
- Lamberton, R., *Plutarch*, London, 2001,
- Leão, D. F., *Sólon. Ética e Política*, Lisboa, 2001.
- Martin Jr., H., «The Concept of *praotès* in Plutarch's *Lives*», *GRBS* 3 (1960) 55-70.
- Manfredini, M. & Piccirilli, L., *Le Vite di Licurgo e di Numa*, Verona, 1995<sup>3</sup>.
- Opsomer, J., «Plutarch and the Stoics», en M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, 2014, pp. 88-103
- Owens, R., *Solon of Athens. Poet, Philosopher, Soldier, Statesman*, Brighton/Portland/Toronto, 2010.
- Pelling, C. B. R., «Plutarch and Roman Politics», en B. Scardigli (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, 1995, pp. 318-356.  
——— «Is Death the End?: Closure in Plutarch's *Lives*», en D. H. Roberts, F. M. Dunn & D. Fowler (eds.), *Classical Closure: Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, 1997, pp. 228-250.
- Pérez Jiménez, A., «La debilidad política de Solón en Plutarco», en L. Ferreres (ed.), *Treballs en honor de Virgilio Bejarano. Actes del IX Simposi de la Secció Catalana de la S.E.E.C., St. Feliu de Guixols, 13-16 abril 1993*, Barcelona, 1991, vol. II, pp. 687-696.  
——— «Precisiones a la doctrina de Plutarco sobre el carácter», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo, 30 abril - 2 mayo 1992*, Madrid, 1994, pp. 331-340.  
——— «*Proaitésis*: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco», en I. Gallo & B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle*

- opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo, Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993*, Napoli, 1995, pp. 363-381.
- Piccirilli, L., «Licurgo e Alcandro. Monoftalmia e origine dell'Agoge Spartana», *Historia* 30 (1981) 1-10.
- *Temistocle, Aristide, Cimone, Tucidide di Melesia fra politica e propaganda*, Genova, 1987.
- Plácido, D., «Teseo: la tradición y la renovación en la religiosidad de Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo, 30 abril - 2 mayo 1992*, Madrid, 1994, pp. 137-141.
- «La *demokratía* de Plutarco», en I. Gallo & B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo, Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993*, Napoli, 1995, pp. 383-389.
- Podlecki, A. J., «Cimon, Skyros and 'Theseus' Bones'», *JHS* 91 (1971) 141-143.
- Ribeiro Ferreira, J., «*Demotikos* e *demokratikos* na *paideia* de Plutarco», en M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez & P. Gilabert (eds.), *Plutarc a la seva época: paideia i societats. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-8 noviembre 2003*, Barcelona, 2005, pp. 569-575.
- Roskam, G., «Plutarch's *Life of Agis*, or the Honourable Course of a Beginning Politician», en L. De Blois, J. Bons, T. Kessels & D. M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen - Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. II, Leiden/Boston, 2005, pp. 227-243.
- Russell, D. A., *Plutarch*, London, 1973.
- Saïd, S., «Plutarch and the people in the *Parallel Lives*», en L. De Blois, J. Bons, T. Kessels & D. M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen - Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. II, Leiden/Boston, 2005, pp. 7-25.
- Sirinelli, J., *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris, 2000.
- Stadter, P. A., «Plutarch and Trajanic ideology», en P. A. Stadter & L. Van Der Stock (eds.), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals and Roman Power in the time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven, 2002, pp. 227-241.
- Steiner, D. T., *The Tyrant's Writ*, Princeton, 1994.
- Svenbro, J., *Phrasykleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988.
- Swain, S., *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World (A. D. 50-250)*, Oxford, 1996.
- Talbert, R. J., *Plutarch on Sparta*, London, 2005.



- Taylor, M. W., *The tyrant Slayers*, Salem, N.H., 1981.
- Van Hoof, L., *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford, 2010.
- Van Nuffelen, P., *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge, 2011.
- Vela Tejada, J., «Plutarco (*Sol.*, 8) y Aristóteles (*A. P.*, 14.1): Retórica y Propaganda en la Antigüedad», en A. Pérez Jiménez, J. García López & R. M<sup>a</sup> Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S., Madrid-Cuenca, 4 – 7 mayo 1999*, Madrid, 1999, pp. 683-696.
- «El Banquete de los Siete Sabios y la *Vida de Solón* de Plutarco: mito político y contexto histórico», en A. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. Moralia, Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin/ New York, 2008, pp. 501-514.
- Verdegem, S., «Envy at Work. Φθόνος in Plutarch's *Lives*», en M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez & P. Gilabert (eds.), *Plutarc a la seva época: paideia i societat. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-8 noviembre 2003*, Barcelona, 2005, pp. 673-678.
- Vergara Cerqueira, F., «A educação musical nas *Vidas* de Plutarco. Identidade e tradição cultural grega no Império Romano», en F. Vergara Cerqueira & M. Aparecida De Oliveira Silva (eds.), *Ensaaios sobre Plutarco. Leituras latino-americanas*, Pelotas, 2010, pp. 95-147.



**O LEGISLADOR E SUAS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS:  
TEATRALIDADE E LINGUAGEM METAFÓRICA NA *VIDA DE SÓLON*<sup>1</sup>  
(The statesman and his discourse strategies: theatricality and metaphorical  
language in the *Life of Solon*)**

DELFINO F. LEÃO (leo@fl.uc.pt)

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

**RESUMO** - Ao longo da sua existência, Sólon teve, por diversas vezes, uma intervenção importante na cena política ateniense, geralmente num contexto de grande instabilidade social. Assim aconteceu com a forma como conseguiu contornar limitações legais e exortar os seus concidadãos a recuperar a auto-estima, exibindo uma falsa loucura ao apresentar a elegia de Salamina. O carácter astuto do estadista pode ainda ser detetado na designação metafórica adotada para a sua primeira medida emblemática – a *seisachtheia*, um revolucionário cancelamento de dívidas a que chamou literalmente ‘livrar-se de um fardo’. Neste estudo, discute-se a forma como Plutarco usa a sua ironia discreta na altura de caracterizar a estratégia discursiva de um estadista tão paradigmático como Sólon, bem como a ambivalência da sua oposição a Pisístrato.

**PALAVRAS CHAVE** - Plutarco, Sólon, Ulisses, Pisístrato, comportamento teatral, metáforas, ambivalência discursiva.

**ABSTRACT** - Throughout his life, Solon intervened at different times in the Athenian political scene, usually against a backdrop of great social instability. Such was the case when he found a way to skirt legal impediments and to exhort his fellow citizens to recapture their own self-esteem, by exhibiting a fainted madness while performing the elegy for Salamis. The playful character of the statesman can also be detected in the way he decided to label his first emblematic reform – the *seisachtheia*, the revolutionary cancelling of debts, which he literally termed a ‘shaking off’ of burdens’. This paper intends to discuss the way Plutarch displays some of his discrete irony when depicting a statesman as paradigmatic as Solon, as well as the latter’s ambivalent behaviour during the opposition against Pisistratus.

**KEY WORDS** - Plutarch, Solon, Odysseus, Pisistratus, theatrical behaviour, metaphors, ambivalent discourse.

Durante o processo de afirmação de Sólon no panorama político ateniense, a disputa da ilha de Salamina ocupa um posto importante, constituindo ainda,

---

<sup>1</sup> Na essência, este estudo corresponde a um outro intitulado “As jogadas de Sólon e a esperteza dos Atenienses: Plutarco e o uso irónico da teatralidade e das metáforas na *Vita Solonis*”, publicado inicialmente em Maria Cristina Pimentel & Paulo Farmhouse Alberto (eds.), *Vir bonus peritissimus aequae. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo* (Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2013, pp. 175-185). A versão que agora se apresenta foi entretanto objeto de revisão e de adaptação.

segundo a tradição, um dos momentos em que o futuro legislador pôs à prova, de maneira eficaz, os seus dotes performativos, numa altura em que o teatro não existia ainda oficialmente em Atenas. É sobre o engenho inventivo de Sólon que se irá refletir, em primeiro lugar, explorando em seguida a forma como esse tipo de atuação poderia corresponder a uma característica própria dos Atenienses, como o próprio Plutarco sugere na *Vida de Sólon* (15.2) — característica essa que teria inclusive deixado marcas no uso metafórico da linguagem, aplicada à realidade política e legal. A última parte do estudo abordará a maneira como Plutarco apresenta as tentativas de Sólon para impedir a subida ao poder de Pisístrato — um processo marcado igualmente por uma forte carga teatral, simbólica e metafórica, que permeia de sardónica ironia um período tenso da história política e constitucional de Atenas.

### 1. UM POETA ASTUTO: OS VERSOS DO CANTOR E A LOUCURA FINGIDA

Os pormenores relativos à disputa de Salamina não são fáceis de reconstituir, além de que não é necessário, para os propósitos deste estudo, retomar essa questão em detalhe, na medida em que o objetivo consiste agora em analisar a forma como Sólon soube colocar habilmente o tema da conquista da ilha na ordem política do dia. Com efeito, a luta entre Mégara e Atenas por causa do domínio de Salamina constituiu um processo moroso e complexo, se bem que a motivação básica seja clara: controlar uma ilha com evidente importância estratégica. As fontes nem sempre coincidem quanto aos protagonistas de cada fase nem quanto à forma como os eventos foram conduzidos, e mesmo entre os críticos modernos não é fácil atingir um consenso<sup>2</sup>. Ainda assim, será legítimo afirmar que o diferendo se integra no processo de desenvolvimento do comércio marítimo na bacia oriental e ocidental do Mediterrâneo, que, em meados do séc. VII, se tinha já espalhado como atividade próspera e autónoma, a ponto de permitir a fundação de colónias comerciais a par de outras agrícolas. De facto, a ocupação de Salamina por parte dos Atenienses denota a preocupação de garantir uma rota marítima segura que possibilitasse o uso incondicionado dos portos no sul da Ática e também a abertura de uma via para atingir o Istmo de Corinto. Haverá que admitir ainda um outro aspeto, de maneira a conciliar de alguma forma os testemunhos antigos: a guerra com Mégara deve ter-se desenrolado ao longo de um período alargado e em campanhas diversas<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Para um conspecto das fontes antigas relativas à questão de Salamina, vide Martina (1968) 122-130. Para uma discussão mais aprofundada sobre os pormenores históricos e ideológicos relativos à disputa da ilha, vide Leão (2001) 250-264, estudo de que agora se recuperam algumas das linhas essenciais da argumentação.

<sup>3</sup> De resto, Plutarco, a principal fonte, parece sugerir isso mesmo, como afirma num passo (*Sol.* 8.1) adiante comentado.

O diferendo remontaria, possivelmente, à tentativa de Cílon de tomar o poder pela força, com o apoio de familiares, amigos e, sobretudo, com tropas fornecidas pelo sogro, o tirano Teágenes de Mégara<sup>4</sup>. A tentativa fracassou e uma boa parte dos seus apoiantes acabaria por ser assassinada à traição, possivelmente com responsabilidades diretas para Mégacles, um Alcmeônida, arconte na altura, que prometera imunidade aos responsáveis pelo golpe e um julgamento justo. Como resultado desta situação, houve uma longa contenda entre os partidários de Cílon que escaparam e os Alcmeónidas (apelidados de *enageis* ‘sacrílegos’), que seria resolvida apenas cerca de uma geração mais tarde, em tempos de Sólon. Embora sem se pretender abordar agora a polémica reconstituição desses antecedentes, há ainda assim algumas conclusões que podem ser avançadas com certa segurança e que será pertinente evocar: por um lado, que a disputa por Salamina terá sido um conflito longo que conheceu várias fases; por outro, que, numa delas, Sólon teve um papel de protagonista que lhe valeria a projeção política e social em parte responsável pela sua ascensão ao arcontado.

A forma como Plutarco apresenta o envolvimento de Sólon nesta questão ajuda a construir uma imagem do estadista muito marcada pelo recurso a estratégias de certa maneira teatrais ou até mesmo de legitimidade um tanto duvidosa, que criam algum distanciamento irónico em relação a esta forma de diplomacia política. Antes de se passar à análise do passo onde Plutarco relata a forma como o futuro legislador declamou a célebre elegia sobre Salamina (que constitui o exemplo mais expressivo dessa estratégia de atuação antes referida), será conveniente lembrar um pormenor facultado quando Plutarco refere a intervenção de Esparta no diferendo entre Atenas e Mégara. O biógrafo expõe a questão nestes termos (*Sol.* 10.1-2):

Οὐ μὴν ἀλλὰ τῶν Μεγαρέων ἐπιμενόντων, πολλὰ κακὰ καὶ δρῶντες ἐν τῷ πολέμῳ καὶ πάσχοντες, ἐποίησαντο Λακεδαιμονίου διαλλακτὰς καὶ δικαστάς. οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τῷ Σόλῳ συναγωνίσασθαι λέγουσι τὴν Ὀμήρου δόξαν ἐμβαλόντα γὰρ αὐτὸν ἔπος εἰς νεῶν κατάλογον ἐπὶ τῆς δίκης ἀναγνῶναι (*II.* 2.557-8).

Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας,  
στήσε δ' ἄγων ἴν' Ἀθηναίων ἴσαντο φάλαγγες,  
αὐτοὶ δ' Ἀθηναῖοι ταῦτα μὲν οἶονται φλυαρίαν εἶναι.

Ainda assim, os Megarenses resistiam, até que, depois de muitos males haverem, nesse conflito, causado e sofrido, designaram os Lacedemónios como árbitros e juizes. Contudo, a maioria afirma que Sólon encontrou na autoridade de Homero um aliado: ou seja, depois de interpolar um verso no *Catálogo das Naus*, leu-o por altura do julgamento:

<sup>4</sup> Cf. Hdt. 5.71; Th. 1.126.3; Plut., *Sol.* 12. Sobre esta questão, vide Leão (2001) 215-221.

«Ájax de Salamina conduzia doze navios  
e fê-los estacionar onde se encontravam as falanges atenienses.»  
Porém, os próprios Atenienses sustentam que se trata de um boato sem fundamento.

As outras fontes que referem a mesma notícia não acrescentam nada de essencial ao relato de Plutarco, que é o mais longo e completo<sup>5</sup>. No que se prende com a ideia de que Sólon havia interpolado o verso 558 no *Catálogo das naus*, não é de todo improvável que a acusação derive da historiografia megarense, se bem que as opiniões se dividam, tanto na antiguidade como agora<sup>6</sup>. Plutarco, por seu lado, ao basear-se possivelmente na discussão do assunto pelos Atidógrafos, refere a opinião de que era apenas uma calúnia infundada (φλυαρία), e daí a apresentação dos outros argumentos que terão pesado na decisão espartana. Facto digno de nota é que, para além da maior ou menor verosimilhança desta tradição, o episódio sublinha bem a valor histórico e probatório atribuído aos Poemas Homéricos, a ponto de poderem ser convocados para a resolução de delicadas questões de diplomacia externa<sup>7</sup>. Além disso, mesmo que não tenha fundamento, mostra que havia uma forte tradição que apresentava Sólon como um político disposto a recorrer aos mais diversos artifícios para atingir os objetivos que se propunha alcançar.

Terminadas estas observações preliminares sobre a evolução conturbada da luta por Salamina e do papel que Sólon nela terá desempenhado, a análise irá centrar-se agora em certos pormenores da forma como o futuro legislador aparece em público a tecer considerações sobre um assunto que os próprios Atenienses haviam considerado proibido. O relato feito por Plutarco é o mais rico de pormenores, pelo que será o natural guia da análise (*Sol.* 8.1-3):

Ἐπεὶ δὲ μακρὸν τινα καὶ δυσχερῆ πόλεμον οἱ ἐν ἄστει περὶ τῆς Σαλαμινίων νήσου Μεγαρεῦσι πολεμοῦντες ἐξέκαμον, καὶ νόμον ἔθεντο μήτε γράψαι τινα μήτ' εἰπεῖν αὐθις ὡς χρὴ τὴν πόλιν ἀντιποιεῖσθαι τῆς Σαλαμῖνος, ἢ θανάτῳ

<sup>5</sup> E.g. D.L. 1.48; *schol. B ad Il.* 2.494-877. Estrabão (9.394) afirma que alguns atribuíam essa interpolação a Sólon e outros a Pisístrato. Para mais pormenores sobre a diferente argumentação usada por Sólon, vide Plut., *Sol.* 8-10. A grande variedade de recursos que são atribuídos ao legislador para conseguir tomar a ilha e legitimar essa conquista parece mostrar que já na antiguidade não havia certezas quanto à forma como a operação se tinha realizado. As implicações decorrentes desta questão são analisadas de forma perspicaz por Higbie (1997) 283.

<sup>6</sup> Willcock (1970) 73, sustenta que, se a acusação tiver fundamento, o v. 558 poderia ter substituído uma descrição mais extensa do contingente de Ájax, facto que estaria mais de acordo com a importância deste herói, do qual não se dá, sequer, o usual epíteto de *Telamonios* ou *Telamoniades*, para o distinguir do seu homónimo. Haslam (1997) 82-83, embora se mostre cauteloso, acaba por não crer na autenticidade da história.

<sup>7</sup> Higbie (1997) reflete precisamente sobre a forma como o passado (nas vertentes literária, etimológica e etnográfica) foi explorado neste episódio de Salamina.

ζημιουῖσθαι, βαρέως φέρων τὴν ἀδοξίαν ὁ Σόλων, καὶ τῶν νέων ὀρών πολλοὺς δεομένους ἀρχῆς ἐπὶ τὸν πόλεμον, αὐτοὺς δὲ μὴ θαρροῦντας ἄρξασθαι διὰ τὸν νόμον, ἐσκῆψατο μὲν ἔκστασιν τῶν λογισμῶν, καὶ λόγος εἰς τὴν πόλιν ἐκ τῆς οἰκίας διεδόθη παρακινήτικῶς ἔχειν αὐτόν· ἐλεγεία δὲ κρύφα συνθεῖς καὶ μελετήσας ὥστε λέγειν ἀπὸ στόματος, ἐξεπήδησεν εἰς τὴν ἀγορὰν ἄφνω, πιλίδιον περιθέμενος. ὄχλου δὲ πολλοῦ συνδραμόντος, ἀναβάς ἐπὶ τὸν τοῦ κήρυκος λίθον, ἐν ᾧδῃ διεξῆλθε τὴν ἐλεγείαν ἧς ἐστὶν ἀρχή·

αὐτὸς κήρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμῖνος,

κόσμον ἐπέων ᾧδῆν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

τοῦτο τὸ ποίημα Σαλαμῖς ἐπιγέγραπται καὶ στίχων ἑκατὸν ἐστὶ, χαριέντως πάνυ πεποιημένον. τότε δ' ἀσθέντος αὐτοῦ, καὶ τῶν φίλων τοῦ Σόλωνος ἀρξαμένων ἐπαινεῖν, μάλιστα δὲ τοῦ Πεισιστράτου τοῖς πολίταις ἐγκελευομένου καὶ παρορμῶντος πείθεσθαι τῷ λέγοντι, λύσαντες τὸν νόμον αὐθις ἤπτοντο τοῦ πολέμου, προστησάμενοι τὸν Σόλωνα.

Ora quando os Atenienses se cansaram de alimentar uma guerra morosa e desgastante contra os Megarenses por causa da ilha de Salamina, proibiram por lei que alguém voltasse a propor, por escrito ou de viva voz, que a cidade reivindicasse Salamina, sob pena de morte. Então Sólon, sem poder suportar a vergonha e ao ver que muitos jovens apenas aguardavam um sinal para recomeçar a guerra, mas sem se atreverem a tomar a iniciativa por causa da lei, fingiu que tinha perdido a razão, espalhando-se pela cidade, a partir de sua casa, o rumor de que andava fora de si. Entretanto, compôs em segredo uma elegia, aprendeu-a de forma a recitá-la de memória e, de improviso, precipitou-se em direção à ágora, com um pequeno gorro na cabeça. Acorreu uma grande multidão e ele, subindo à pedra dos arautos, entoou a elegia que começa desta forma<sup>8</sup>:

«Eu mesmo vim, como arauto, da adorável Salamina,

e compus um canto, sortilégio de palavras, em vez de um discurso.»

Este poema intitula-se *Salamina* e consta de cem versos elaborados com grande beleza. Assim que terminou o canto, os amigos de Sólon começaram a louvá-lo, ao mesmo tempo que Pisístrato, em especial, incitava os cidadãos e os exortava a obedecerem às suas palavras: eles revogaram a lei e reacenderam a guerra, depois de confiarem o comando a Sólon.

Segundo o testemunho, os Atenienses haviam promulgado uma lei que punia com a morte quem fizesse alguma proposta no sentido de retomar as hostilidades com Mégara, tanto por escrito como de viva voz. Ora esta é a primeira dificuldade legal que Sólon soube contornar de forma profundamente hábil. Ele não se dirigiu à ágora para fazer um discurso nem enviou nenhuma missiva em que expusesse as suas razões. Ele vai 'cantar', 'entoar' uma elegia, como Plutarco registra (ἐν ᾧδῃ διεξῆλθε τὴν ἐλεγείαν) e o poema logo reforça (ᾧδῆν ἀντ'

<sup>8</sup> Frg. 1 West.

ἀγορῆς θέμενος)<sup>9</sup>. Assim sendo, poderia começar por defender-se contra eventuais acusações, afirmando que não atentara contra a ‘fórmula’ da lei. No entanto, é possível que Sólon não tivesse garantias de que a sua argumentação seria válida se decidisse escudar-se apenas nessa habilidade interpretativa. Por tal motivo, o futuro legislador deve ter compreendido a vantagem de preparar melhor a sua aparição em público, dando mostras de uma profunda capacidade inventiva.

Plutarco informa que Sólon começou por fingir que tinha perdido a razão, segundo um rumor que se espalhou pela cidade a partir da sua própria casa, o que reforça a ideia de que a estratégia fora por ele pensada ao pormenor. Por outro lado, o facto de a elegia ser composta em segredo (κρύφα) parece indicar que o plano gizado seria da sua total responsabilidade e não partilhado antes da apresentação na ágora.<sup>10</sup> Acresce o pormenor de levar na cabeça um gorro (πιλίδιον περιθέμενος) e de ter entoado a elegia sobre a pedra dos arautos (ἀναβάς ἐπὶ τὸν τοῦ κήρυκος λίθον), perante a multidão que entretanto se juntara à volta<sup>11</sup>.

A correta interpretação da palavra *pididion* tem suscitado alguma polémica e, apesar de parecer um pormenor secundário, valerá ainda assim a pena recordar as principais conotações ligadas à interpretação deste termo, pela forma como reforça o carácter teatral de todo o episódio<sup>12</sup>. Uma delas consiste em identificar *pididion* simplesmente com um diminutivo caricatural de *pilos*, o chapéu dos arautos: ao apresentar-se em público daquela maneira, Sólon estaria a reclamar a imunidade do arauto, já que ele mesmo afirma, na abertura da elegia, que se apresentara aos Atenienses nessa qualidade (αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον). Contudo, uma dificuldade se pode levantar contra esta interpretação linear. Como ilustram outras fontes, *pididion* não era apenas um diminutivo de *pilos*, já que poderia igualmente ser usado para designar um objeto semelhante, mas com uma função bastante diversa, conforme se depreende do testemunho de Platão. Num passo da *República*<sup>13</sup> em que fala da atitude dos artífices — neste caso um carpinteiro — perante a doença,

<sup>9</sup> Flacelière (1947) 235 e n. 1, já refere, sem aprofundar, este pormenor.

<sup>10</sup> A referência ao apoio explícito de Pisístrato (*Sol.* 8.4), continuado depois na expedição à ilha, não deve possuir valor histórico, tratando-se de uma invenção destinada a aproximar dois homens que, de iniciais colaboradores, se colocariam depois em posições políticas opostas. A esta questão se voltará na terceira parte do estudo.

<sup>11</sup> As outras fontes nem sempre coincidem com esta versão. Diógenes Laércio (1.46) apresenta também a ligação entre a loucura fingida e a recitação da elegia (embora não feita diretamente por Sólon) sobre a pedra do arauto; os dois motivos aliados da loucura e da recitação encontram-se em Justino e em Polieno (2.7.9. e 1.20.1, respectivamente), que podem ter-se inspirado em Plutarco; Cícero (*Off.* 1.30.108) contudo recorda apenas a loucura, e Pausânias (1.40.5) somente a elegia.

<sup>12</sup> Para uma análise mais detalhada dos argumentos em causa, vide Leão (2001) 258-264.

<sup>13</sup> *R.* 406d. Para as outras ocorrências, vide Flacelière (1947) 242-244. Aristófanes (*Ach.* 439) põe Diceópolis a pedir a Eurípides os adereços com que o dramaturgo caracterizava algumas das suas personagens trágicas; entre esses atavios, refere também o *pididion*. Mastrocinque (1984), que analisa o passo aristofânico, salienta que o termo visava acentuar a estultícia da personagem.

Platão parece sustentar que o *pilidion* era uma espécie de barrete que os doentes colocavam na cabeça, talvez com o intuito de manter o calor. O despropósito de aparecer com essa indumentária em público era, portanto, sinal de doença — a raiar mesmo a insanidade. Ora no relato de Plutarco, a ideia da insanidade mental aparece referida também de forma clara, pelo que não haverá necessidade de ver nestas duas interpretações do termo *pilidion* tradições alternativas, mas antes complementares. Na eventualidade de alguma coisa correr mal, Sólon gozaria, assim, de uma dupla ‘indulgência’: a do arauto e a do louco<sup>14</sup>. A *mania* de Sólon, que Plutarco diz ter sido apregoada deliberadamente, encontrava portanto um possível símbolo exterior no gorro com que o futuro legislador se dirigiu à ágora<sup>15</sup>. O que, na atitude do reformador, sugeria o desequilíbrio psíquico era a estranheza de aparecer com essa indumentária doméstica em plena ágora.

## 2. UM LEGISLADOR ENGENHOSO: A *SEISACHTHEIA* E OS ATENIENSES

Na viragem do séc. VII para o séc. VI, Sólon congregava em si determinado número de características e um percurso pessoal que faziam dele o candidato natural à liderança política num delicado contexto de *stasis* ou conflito interno. Por isso, talvez se justifique a tarefa de ensaiar uma possível reconstituição do seu *curriculum*, embora sem esquecer as reservas que uma operação desta natureza comporta<sup>16</sup>. Sólon provinha de uma família aristocrática e, motivado ora por necessidades económicas ora pelo desejo de conhecimento, empreendera ainda novo uma série de viagens, onde pudera contactar com outras culturas e personalidades. Essa experiência ter-lhe-á desenvolvido (ou acentuado) um certo sentido prático e mostrado as oportunidades económicas derivadas do comércio e da abertura a novos mercados, bem como a necessidade de adaptar a legislação à realidade social emergente. Em Atenas, a intervenção oportuna e decisiva no processo relativo à disputa de Salamina com Mégara iria lançá-lo definitivamente como grande figura pública (supra secção 1). Por outro lado, há a

---

<sup>14</sup> Alguns estudiosos defendem que a tradição da loucura fingida foi suscitada pelo conteúdo da poesia de Sólon (como o frg. 10 West), que daria a entender que o legislador talvez tivesse sido vítima dessa acusação pela parte dos contemporâneos. E.g. Masaracchia (1958) 91; Noussia-Fantuzzi (2010) 324-325.

<sup>15</sup> Wyatt (1975) 46-47, partindo de uma relação entre *pilos* e *kyrbasia* (e daí também entre *pilidion* e *kyrbis*), — paralelo estabelecido anteriormente por Hansen (1975) 39-45 — sugere que os termos *pilidion* e *kyrbis* são sinónimos, pelo menos no sentido de gorro do inválido ou do louco. Assim, as leis de Sólon seriam inicialmente referidas jocosamente como as leis dos ‘chapéus’ (*kyrbeis*), ou seja, as leis da ‘mente de um louco’. Trata-se de uma hipótese original e hábil, na longa discussão, que já remonta à antiguidade, sobre o sentido de *kyrbeis* e de *axones*, mas bastante improvável.

<sup>16</sup> A problemática à volta dos dados biográficos de Sólon encontra-se discutida em pormenor em Leão (2001) 239-279. Neste ponto, serão apenas evocadas as conclusões gerais decorrentes dessa debatida questão.



juntar ainda as ideias veiculadas nos poemas que, além de fazerem o diagnóstico dos males da sociedade, poderiam constituir também uma espécie de promessa política velada, que criara expectativas diferentes nas fações rivais<sup>17</sup>. Em todo o caso, e apesar de esta reconstituição dos eventos que levaram Sólon ao arcontado estar globalmente de acordo com os indícios presentes nas fontes, há que reconhecer que, em questões de pormenor, se mantém especulativa. Mesmo assim, afigura-se seguro sustentar que, aos olhos dos restantes atenienses, Sólon aparecia como pessoa madura, experiente, respeitada e consensual, a ponto de merecer a confiança generalizada, acentuando assim uma notável capacidade de agregação e liderança, que revelara já no episódio relativo a Salamina. Reunia, por isso, o necessário consenso para assumir, em 594/3, o cargo de arconte, num cenário particularmente marcado por tensões sociais intensas.

O arcontado de Sólon ficará conhecido como um dos momentos mais dinâmicos da história constitucional de Atenas. Mas antes de proceder à criação de um novo código de leis, que darão origem a uma nova constituição, o estadista promoveu uma série de medidas de emergência, que visavam criar as condições para a implementação de mudanças mais profundas. Essas medidas preliminares ficaram conhecidas pelo nome de *σεισάχθεια* (palavra composta de *σειώ* 'alijar' + *ἄχος* 'fardo'). Para os objetivos deste estudo, não interessa tanto a controversa identificação da natureza exata das medidas assim designadas, mas antes a própria utilização do termo em si. O autor da *Constituição dos Atenienses* apresenta esta iniciativa de Sólon logo nos capítulos iniciais do tratado ([Aristóteles], *Ath.* 6.1):

κύριος δὲ γενόμενος τῶν πραγμάτων Σόλων τόν τε δῆμον ἠλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ π[α]ρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον, κωλύσας δ[α]νεῖζιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, καὶ νόμους ἔθηκε καὶ χρεῶν ἀπ[ο]κοπὰς ἐποίησε, καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δ[η]μοσίων, ἃς σείσάχθειαν καλοῦσιν, ὡς ἀποσεισάμενοι τὸ βάρος.

Depois de assumir o domínio da situação, Sólon libertou o povo tanto no presente como para o futuro, ao proibir os empréstimos sob garantia pessoal. Promulgou também leis e procedeu ao cancelamento das dívidas, tanto das privadas como das públicas, medida a que dão o nome de *seisachtheia*, uma vez que [os Atenienses] se desfizeram de um fardo.

A organização deste capítulo da *Constituição dos Atenienses* parece indiciar um certo descuido, visível no facto de se introduzir uma referência à legislação no meio de questões económicas<sup>18</sup>. Para os objetivos deste estudo, mais impor-

<sup>17</sup> E.g. frgs. 4, 4a, 4c e 15 West. David (1985) analisa toda a atuação de Sólon precisamente à luz desta possibilidade, a ponto de afirmar, com algum exagero, que o legislador foi o primeiro demagogo da história ateniense. Vide ainda Ferreira & Leão (2010) 31-42.

<sup>18</sup> Rhodes (1981) 127-128, defende esta redação com o argumento de que o autor do tratado, à imagem do que já antes fizera (*Ath.* 2), começa por discutir o problema económico, mas



tante do que essa questão é o facto de se registar que o nome da emblemática medida ficara conhecida entre os Atenienses com a designação expressiva de *seisachtheia* (ἄς σεισάχθειαν καλοῦσιν), por se terem livrado do ‘fardo’ das dívidas (ὡς ἀποσεισάμενοι τὸ βᾶρος). O facto de o autor do tratado indicar uma autoria indefinida (καλοῦσιν) para aquela palavra deixa entrever que o termo *seisachtheia* não apareceria nos poemas de Sólon<sup>19</sup>. Plutarco atribui um sentido idêntico à interpretação do termo, mas acrescenta alguns pormenores que reforçam a ironia de certas características da personalidade de Sólon e, por extensão, dos Atenienses como um todo (*Sol.* 15.2):

ἂ δ' οὖν οἱ νεώτεροι τοὺς Ἀθηναίους λέγουσι τὰς τῶν πραγμάτων δυσχερείας ὀνόμασι χρηστοῖς καὶ φιλανθρώποις ἐπικαλύπτοντας ἀστείως ὑποκορίζεσθαι, τὰς μὲν πόρνas ἐταίρας, τοὺς δὲ φόρους συντάξεις, φυλακὰς δὲ τὰς φρουρὰς τῶν πόλεων, οἴκημα δὲ τὸ δεσμοτήριον καλοῦντας, πρώτου Σόλωνος ἦν ὡς ἔοικε σόφισμα, τὴν τῶν χρεῶν ἀποκοπὴν σεισάχθειαν ὀνομάσαντος.

E quanto ao que os autores mais recentes dizem do facto de os Atenienses urbanamente disfarçarem com termos agradáveis as realidades penosas, atenuando-as com termos agradáveis e benéficos (às prostitutas chamam ‘companheiras’, aos impostos ‘contribuições’, ‘vigilantes’ às guarnições das cidades, ‘casa’ ao cárcere), parece que terá sido Sólon o primeiro a usar a habilidade, pois chamou *seisachtheia* à extinção das dívidas.

A atribuição direta a Sólon da invenção do termo *seisachtheia* é sustentada por Plutarco em vários passos dos *Moralia*<sup>20</sup>. Em *Praecepta gerendae reipublicae* 807D, o biógrafo regista mesmo que o termo *seisachtheia* ‘era uma expressão agradável para designar a extinção das dívidas’ (ἦν ὑποκόρισμα χρεῶν ἀποκοπῆς). Esta ideia de recorrer a eufemismos para referir realidades incómodas é, de resto, o aspeto central do passo da biografia citado e constitui um pormenor interessante que não se encontra nas restantes fontes. Com efeito, Plutarco sugere (ὡς ἔοικε) que foi Sólon quem introduziu a prática de ‘urbanamente disfarçar com termos agradáveis’ (ἐπικαλύπτοντας ἀστείως ὑποκορίζεσθαι) medidas ou realidades impopulares. O biógrafo não identifica os ‘autores mais recentes’ (νεώτεροι) aos quais atribui a opinião de que os Atenienses generalizaram o uso de eufemismos, elucidando esse hábito com exemplos concretos, numa seleção de vocábulos marcada por um tom sarcástico (como a opção de chamar ‘companheiras’ às

---

aproveita para anunciar de antemão o tema político que irá desenvolver posteriormente.

<sup>19</sup> Sobre a *seisachtheia*, apresentada em ligação com a obra do legislador (frg. 36 West de Sólon), vide ainda [Aristóteles], *Atb.* 12.4.

<sup>20</sup> E.g., *Alex. fort. virt.* 343C. Sinopse das fontes antigas relativas à *seisachtheia* em Martina (1968) 141-146. Síntese das diferenças de pormenor entre as várias fontes em Manfredini & Piccirilli (1995) 186-188.

prostitutas ou ‘contribuições’ aos impostos claramente ilustra). A inovação engenhosa (σόφισμα) pode ter sido de Sólon, mas a ironia da exemplificação é claramente de Plutarco e acaba por situar-se na mesma linha da caracterização do comportamento teatral de Sólon: fazer uma apresentação um tanto desfocada da realidade, ludibriando assim ao menos em parte o auditório, ainda que esse engano até possa ser motivado por fins louváveis.

### 3. UM PAR AMBIVALENTE: SÓLON E PISÍSTRATO

Depois da implementação da *seisacththeia* e da *nomothesia*, Sólon partiu numa longa viagem, que o manteria ausente de Atenas durante uma década inteira, pelo menos. Depois do seu regresso a Atenas, viveu ainda o suficiente para assistir à tomada do poder por Pisístrato. Com efeito, as fontes<sup>21</sup> registam uma tradição muito difundida, segundo a qual Sólon se tinha oposto à primeira tentativa de Pisístrato de instalar uma tirania, daqui decorrendo que, embora fosse já de idade avançada, o velho legislador ainda estaria vivo em 561/60. Não há razões suficientes para se pôr em causa esta tradição, já que, nos seus poemas, Sólon avisou repetidamente os seus concidadãos sobre os perigos reais da ameaça da tirania (e.g. frgs. 11, 33 West), facto que vem provar, aliás, que ele estava a fazer a leitura correta das manobras políticas de Pisístrato. A forma como é descrito por Plutarco o relacionamento entre estes dois homens apresenta certos pormenores dignos de nota para o tema deste estudo, pela forma como ilustram o carácter teatralizado da atuação política, tal como foi antes discutido (supra secção 1)<sup>22</sup>. Impulsionados embora por objetivos distintos, Sólon e Pisístrato partilham ainda assim traços comuns, no que diz respeito a estratégias usadas para impressionar os seus concidadãos — característica que o biógrafo claramente sublinha (*Sol.* 30.1):

Ἐπεὶ δὲ κατατρώσας αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ Πεισίστρατος καθῆκεν εἰς ἀγορὰν ἐπὶ ζεύγους κομιζόμενος, καὶ παρώξυνε τὸν δῆμον ὡς διὰ τὴν πολιτείαν ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἐπιβεβουλευμένος, καὶ πολλοὺς εἶχε <τοὺς συν>αγανακτοῦντας

<sup>21</sup> [Aristóteles], *Atb.* 14.2; Plut., *Sol.* 30.6; D.L. 1.49; Val. Max. 5.3. Sobre o relacionamento entre Sólon e Pisístrato, vide Leão (2008), estudo que está na base de alguns dos argumentos usados nesta última secção.

<sup>22</sup> Uma das expressões da ironia discreta de Plutarco pode ser encontrada no facto de, apesar de referir a tendência de Sólon para recorrer a um comportamento teatral em momentos de elevada tensão pública, ele apresentar igualmente o estadista como crítico dos dramas incipientes de Téspis (*Sol.* 29.6-7), precisamente por a ilusão dramática poder estimular a mentira — exemplificada pelas manobras de Pisístrato para implantar a tirania, referida logo a seguir (*Sol.* 30.1). Este episódio, cuja historicidade está sujeita a fundamentadas dúvidas, tem sido geralmente interpretado como tentativa de reforçar o carácter elevado de Sólon, mas o certo é que a dimensão performativa do comportamento de Sólon é um traço várias vezes salientado nesta biografia. Síntese das várias interpretações do encontro com Téspis em Manfredini & Piccirilli (1995) 271-273.

καὶ βοῶντας, προσελθὼν ἐγγὺς ὁ Σόλων καὶ παραστάς ‘οὐ καλῶς’ εἶπεν  
‘ὦ παῖ Ἴπποκράτους ὑποκρίνη τὸν Ὀμηρικὸν Ὀδυσσεά· ταῦτά γὰρ ποιεῖς  
τοὺς πολίτας παρακρούμενος, οἷς ἐκεῖνος τοὺς πολεμίους ἐξηπάτησεν,  
αἰκισάμενος ἑαυτόν.’

Ora, depois de se ferir a si mesmo, Pisístrato dirigiu-se à ágora, fazendo-se transportar num carro, e começou a exacerbar o povo, dizendo que, por causa das suas ideias políticas, havia sido vítima de uma conspiração montada pelos adversários. Recolhia já a indignação e o alarido de muitos apoiantes, quando Sólon se adiantou e, postado em frente dele, disse: «É com pouco jeito, filho de Hipócrates, que desempenhas o papel do Ulisses homérico: é que te vales, com o objetivo de enganar os teus concidadãos, dos mesmos artifícios que ele usou para burlar os inimigos, quando a si mesmo se feriu.»

O passo em análise começa por referir o estratagema montado por Pisístrato, ao apresentar-se como vítima de um ataque, de maneira a justificar a exigência ao Estado de uma escolta militar pessoal, que mais tarde iria usar como força de apoio para tomar o poder à força. Segundo Plutarco, Sólon intuiu rapidamente as reais intenções de Pisístrato, acusando-o de usar, com menor habilidade, o mesmo expediente utilizado por Ulisses, ao ferir-se a si mesmo. Com efeito, na *Odisseia* (4.240-258), Helena havia descrito a forma como o herói de Ítaca tinha conseguido entrar em Troia sem ser notado, na altura em que se disfarçou de mendigo, chegando mesmo ao ponto de ferir o próprio corpo, de maneira a conferir maior credibilidade ao embuste.

Quando as intenções do tirano se tornaram finalmente claras para todos, também nessa altura a atitude do velho legislador iria destacar-se entre os poucos que ousaram resistir, num gesto de novo altamente teatral, a fazer lembrar as primeiras aparições públicas de Sólon enquanto jovem político. Mesmo em idade avançada, o legislador conseguiu assim mostrar que não tinha perdido a habilidade para desempenhar o seu papel no cenário político — ainda que a sua audiência não se revelasse tão recetiva como no passado. Plutarco sublinha isso mesmo, ao estabelecer um contraste explícito e profundamente irónico entre este ancião determinado e o comportamento ridículo dos outros cidadãos (*Sol.* 30.6-7):

ὁ δὲ Σόλων ἤδη μὲν ἦν σφόδρα γέρων καὶ τοὺς βοηθοῦντας οὐκ εἶχεν, ὅμως δὲ προῆλθεν εἰς ἀγοράν καὶ διελέχθη πρὸς τοὺς πολίτας, τὰ μὲν κακίζων τὴν ἀβουλίαν αὐτῶν καὶ μαλακίαν, τὰ δὲ παροξύνων ἔτι καὶ παρακαλῶν μὴ προέσθαι τὴν ἐλευθερίαν· ὅτε καὶ τὸ μνημονευόμενον εἶπεν, ὡς πρῶην μὲν ἦν αὐτοῖς εὐμαρέστερον τὸ κωλύσαι τὴν τυραννίδα συνισταμένην, νῦν δὲ μερίζον ἔστι καὶ λαμπρότερον ἐκκόψαι καὶ ἀνελεῖν συνεστῶσαν ἤδη καὶ πεφουκυῖαν. οὐδενὸς δὲ προσέχοντος αὐτῷ διὰ τὸν φόβον, ἀπῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν τὴν ἑαυτοῦ, καὶ λαβὼν τὰ ὄπλα καὶ πρὸ τῶν θυρῶν θέμενος εἰς τὸν στενωπὸν, ‘ἐμοὶ μὲν’ εἶπεν ‘ὡς δυνατὸν ἦν βεβοήθηται τῇ πατρίδι καὶ τοῖς νόμοις.’

Quanto a Sólon, já era de idade muito avançada e não podia contar com apoiantes. Ainda assim, apresentou-se na ágora e discursou aos concidadãos, ora para criticar a sua abulia e fraqueza, ora ainda para os incitar e apelar a que não deixassem fugir a liberdade. Foi então que pronunciou aquele dito memorável: que, pouco antes, lhes teria sido mais fácil impedir que a tirania se formasse; mas agora, que ela já estava estabelecida e implantada, empresa maior seria e mais gloriosa abatê-la e destruí-la. No entanto, dado que ninguém, por receio, lhe prestava atenção, regressou a casa, pegou nas armas e colocou-as diante da porta que dá para a rua, dizendo: «Pela minha parte, dei à pátria e às leis o auxílio que me era possível dar.»

O golpe de estado de Pisístrato ocorreu em 561/60, portanto num período em que Sólon deveria andar já pelos setenta anos, uma idade que já lhe não permitia envolver-se fisicamente em lutas pela defesa da liberdade. Por essa razão, o gesto simbólico de depor as armas diante da porta de casa vinha sublinhar que ele tinha já dado à pátria e às leis tudo o que estava ao seu alcance poder dar. Ainda assim, um *polites* dedicado como o velho legislador continuava a poder esgrimir uma outra importante arma, da qual, na verdade, sempre se servira com assinalável eficácia: a palavra — não apenas as palavras pronunciadas em público na ágora, encorajando os concidadãos (como fizera já no passado, a propósito da disputa de Salamina), mas também as palavras escritas que deixara gravadas na sua poesia.

Antes do final da biografia, Plutarco faculta um último exemplo elucidativo do carácter astuto de Sólon, bem como da sua habilidade para explorar cenas teatralizadas e ditos espirituosos, enquanto recurso para sublinhar ironicamente desfechos inesperados (*Sol.* 31.1):

Ἐπὶ τούτοις δὲ πολλῶν νοουθετούντων αὐτὸν ὡς ἀποθανοῦμενον ὑπὸ τοῦ τυράννου, καὶ πυνθανομένων τίνι πεποιθῶς οὕτως ἀπονοεῖται, ‘τῷ γήρα’ εἶπεν.

À conta destes versos, muitos o advertiam de que ele acabaria por ser morto pelo tirano e quando inquiriam em que se fiava ele para assim desvairar, ele respondia: «Na velhice.»

Uma vez mais, o que ressalta da narrativa é o indomável carácter de Sólon, bem como a sua capacidade para transformar uma franqueza em vantagem, ao declarar que a sua velhice poderia ser, afinal, o maior aliado contra o risco de sofrer retaliações da parte de Pisístrato<sup>23</sup>. Torna-se assim bastante claro que, do

---

<sup>23</sup> Não é improvável que esta declaração possua algum valor histórico, pois quadra bem com princípios defendidos por Sólon na sua poesia, como é o caso da bem conhecida ideia de que o avanço da idade traz consigo desenvolvimento intelectual, como vem expresso de forma lapidar

início ao fim da bibliografia, Plutarco conseguiu ilustrar de maneira bastante eficaz o caráter performativo dos políticos, bem como a sua propensão para usar metáforas sonoras (com vista a disfarçar a dureza das reais intenções), sublinhando assim, com fina ironia, a conduta e as estratégias discursivas de personalidades famosas do passado ateniense.

---

no frg. 18 West. Os frgs. 20 e 21 contribuem também para acentuar este mesmo universo de valores, contrário de resto ao espírito pessimista que marcava a obra de outros poetas da Época Arcaica.

## BIBLIOGRAFIA

- David, E., «Solon's electoral propaganda», *RSA* 15 (1985) 7-22.
- Ferreira, J. R. & Leão, D. F., *Dez grandes estadistas atenienses*, Lisboa, 2010.
- Flacelière, R., «Le bonnet de Solon», *REA* 49 (1947) 235-247.
- Hansen, H., «What was a *kyrbis*?», *Philologus* 119 (1975) 39-45.
- Haslam, M., «Homeric papyri and transmission of the text», in I. Morris & B. Powell (eds.), *A new companion to Homer*, Leiden, 1997, pp. 55-100.
- Higbie, C., «The bones of a hero, the ashes of a politician: Athens, Salamis, and the usable past», *CA* 16 (1997) 278-307.
- Leão, D. F., *Sólon. Ética e política*, Lisboa, 2001.
- «A *Sophos* in arms: Plutarch and the tradition of Solon's opposition to the tyranny of Pisistratus», in J. Ribeiro Ferreira, L. Van der Stockt & M. do Céu Fialho (eds.), *Philosophy in Society. Virtues and Values in Plutarch*, Leuven/Coimbra, 2008, pp. 129-138.
- Manfredini, M. & Piccirilli, L., *Plutarco. La vita di Solone*, Milano, 1995.
- Martina, A., *Solon. Testimonia veterum*, Roma, 1968.
- Masaracchia, A., *Solone*, Firenze, 1958.
- Mastrocinque, A., «Gli stracci di Telefo e il cappello di Solone», *SIFC* 77 (1984) 25-34.
- Noussia- Fantuzzi, M., *Solon the Athenian. The poetic fragments*, Leiden, 2010.
- Rhodes, P. J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, Oxford, 1981 [reimpr. com addenda 1993].
- Willcock, M. M., *A commentary on Homer's Iliad*, London, 1970.
- Wyatt Jr., W. F., «Why *kyrbis*?», *Philologus* 119 (1975) 46-47.

**A FIGURA DO LEGISLADOR EM PLUTARCO:  
RECEPÇÃO DE UM MITO POLÍTICO**  
(The figure of the lawgiver in Plutarch: reception of a political myth)

ÁLIA RODRIGUES<sup>1</sup> (alia.classicas@gmail.com)  
Universidade de Coimbra

RESUMO – Este estudo visa contextualizar o contributo de Plutarco no âmbito político e intelectual da figura do *nomothetes*. O contributo plutarqueano para a história do conceito intelectual de *nomothetes* tem de ser entendido, em primeiro lugar, no contexto da tradição platónica-aristotélica e, em segundo lugar, no enquadramento seu contemporâneo. É muitas vezes referido que a chave para a concepção da política em Platão e Aristóteles é a figura do fundador-legislador. A adopção e a centralidade retórica do conceito *nomothetes* por parte de oradores desempenhou também um importante papel na então emergente “culture war” (Allen 2010) que corresponderia a um movimento ideológico ateniense de cariz “nacionalista” num momento de ameaça externa, isto é, quando eles enfrentavam o *outra* Macedónio (Allen 2010): os apelos a um passado ateniense distante tinham como objectivo fixar e cristalizar as qualidades que poderiam ser consideradas como “timeless Athenian” (Clarke 2009). Em segundo lugar, no que diz respeito ao enquadramento seu contemporâneo, como é que este mito político funciona no contexto do império romano? A centralidade literária desta ideia no Império Romano é revelada pela forte agenda política associada a este conceito em Fílon e Josefo, para quem o conceito platónico *nomothetês* é um *topos* retórico, uma carta de trunfo poderosa para a negociação da identidade cultural.

Assim, se por um lado, o contributo plutarqueano continua e reproduz o conceito platónico *nomothetes*, por outro, ele também segue a tradição romana-grega-judaica na qual há uma associação entre o *nomothetes* e o rei-filósofo platónico de forma a assimilar a narrativa judaica mais à tradição intelectual grega do que àquela romana, i.e. como uma afirmação de precedência cultural e superioridade, um exercício de autoridade sobre o presente.

PALAVRAS CHAVE – Plutarco, legislador, autoridade, autocracia, político, ética, leis.

ABSTRACT – This paper aims to contextualize Plutarch’s contribution to the wide political and intellectual history of the *nomothetes*. This contribution must first be understood in the Platonic-Aristotelian tradition and, secondly, it must be read in his contemporary theoretical frame. It is often stated that the figure of the founder-legislator is key to Plato’s and Aristotle’s conception of politics. The adoption and rhetorical centrality of the *nomothetes* concept by orators also played an important role in the emerging “culture war” (Allen 2010), which seems to correspond to an ideological Athenian movement of “nationalism” in a moment of external threat, i.e., when they were facing the Macedonian *other* (Allen 2010): the appeals to the more distant Athenian past aimed to fix

---

<sup>1</sup> Fundação para a Ciência e Tecnologia. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

and crystallise qualities that might be claimed as “timeless Athenian” (Clarke 2009). Secondly, with regard to the contemporary theoretical frame, how does this political myth function in the Frame of the Roman Empire? The literary centrality of this idea in the Roman Empire is revealed by the strong political agenda linked to this concept in Philo and Josephus, for whom the Platonic *nomothetes* concept is a rhetorical *topos* that corresponds to a powerful trump card for the negotiation of cultural identity.

Thus, if, on one hand, Plutarch’s contribution continues and reproduces the Platonic *nomothetes* concept, on the other, it also follows the Romano-Graeco-Jewish tradition in which there was an association between the *nomothetes* and the Platonic philosopher-king in order to assimilate the Jewish narrative to the Greek intellectual tradition rather than to the Roman one, i.e. a statement of cultural precedence and superiority, an exercise of authority over the present.

KEY WORDS – Plutarch, lawgiver, authority, autocracy, politician, ethics, laws.

## 1. NOTAS PRELIMINARES

Apesar da relevância política e intelectual da figura do legislador no contexto do pensamento político grego, este tema apenas recebeu leituras parciais e incompletas que não permitem reconstituir a inteireza deste mito político. Aqui reside o objectivo deste artigo: apresentar uma visão holística e sintética das fases de cristalização desta ideia na tradição política grega desde a primeira geração de oradores (Antifonte, Andócides e Lísias) até Plutarco que revela uma recepção produtiva desta figura.

A abordagem da figura do legislador em Plutarco exige a adopção de duas perspectivas: a primeira tem um âmbito mais lato e permite traçar o mapa da tradição da figura do legislador, já a segunda deriva desta primeira e tem como objecto a figura do legislador em Plutarco *per se*, i.e. em Plutarco e com Plutarco. Enquanto a primeira perspectiva permite contextualizar o contributo de Plutarco nesta mesma tradição, a segunda permite assim identificar a relevância do mesmo para a canonização da figura do legislador. A importância do contributo plutarqueano para a história intelectual do legislador representa mais do que a mera recepção de um tema de ressonância platónica: a obra de Plutarco marcou de forma única a história intelectual desta figura e a posteridade veio a confirmar esta importância na medida em que as biografias plutarqueanas exerceram uma influência determinante no pensamento de J. Bodin, Rousseau ou Alexander Hamilton que tanto influenciaram a concepção de poder constituinte.

## 2. TRADIÇÃO ANTERIOR A PLUTARCO: DO LÍDER CARISMÁTICO À FIGURA INTELLECTUAL DO *NOMOTHETES*

Na colectânea de inscrições arcaicas de teor político e jurídico, Ruzé (2011) e Effenterre (1994) apresentam a reconstrução mais entusiasta da figura do legislador enquanto entidade histórica. Contudo, não identificam mais do que duas



inscrições atribuíveis a figuras individuais e ambas cópias tardias (idem: 9): a primeira apresenta fragmentos de uma lei (atribuídas a Carondas) relativa ao homicídio (525-500 BC), enquanto a segunda corresponde a uma cópia da famosa lei de Drácon (409/8, *IG I3*, 104). Contudo, se do ponto de vista arqueológico, os testemunhos são raros e inseguros para reconstruir as circunstâncias históricas que motivaram este fenómeno, desenvolveram-se três debates que, apesar de não estarem directamente ligados à figura do legislador, permitem contudo aceder à natureza deste fenómeno: a emergência da lei escrita e seu significado político, a (in)existência da figura do legislador e, finalmente, a comparação ou mesmo identificação da figura do legislador com a do tirano. Este último debate, apesar de ser geralmente motivado com o intuito de explorar a figura do tirano é, no entanto, significativo no que toca à representação intelectual da figura do legislador, como veremos adiante.

À semelhança da figura do tirano, a emergência histórica da figura do legislador arcaico foi também motivada por um contexto de crise: para descrever a circunstância política dos séculos VII-VI, vulgarizaram-se expressões tanto como “período das tiranias” como “período dos legisladores” (Ruzé 1994) ou ainda como um período de emergência de líderes carismáticos (Wallace 2009). A indefinição política desta posição excepcional de legislador resultou numa representação ambígua: o poder do legislador parece situar-se entre o exercício de um poder legítimo e temporário mas de cariz autocrático e violento<sup>2</sup>. Esta linha de pensamento que desenvolve a equiparação entre a figura do legislador-tirano é, de resto, sugerida pelo *topos* literário da comparação entre a figura do legislador e do lobo (Kunstler 1991; Koiv 2003; Lewis 2006; Irwin 2005, 2006), *topos* clássico no discurso sobre a tirania no imaginário grego. Quanto à actividade poética: apesar de Sólon ter sido caso único exemplo preservado, a tradição regista também a actividade poética desenvolvida pelos tiranos Pítaco, Periando e Cleobulo. De resto, Irwin (2005) demonstrou de forma muito persuasiva, como o fenómeno do legislador-poeta tem de ser lido como um fenómeno arcaico mais lato, na medida em que estas figuras políticas usavam composições poéticas para legitimar as suas reformas. Persiste, contudo, um traço incontornável que permite distinguir ambas as posições políticas: o princípio da legitimidade. A

---

<sup>2</sup> Os contributos de Salmon (1997) 36, Osborne (1997) 180-85 e (2009), Lewis (2006) e (2009), Wallace (2009) 411, 417 contribuíram de forma decisiva para este debate: em termos de teorização política, é mais útil evitar rótulos tais como “tirania” de modo a aceder à verdadeira natureza do fenómeno político. Ver também Brock and Hodkinson (2000) 14-15. De acordo com as conclusões de Ogden (1997) 150: “it is clear enough that the archaic tyrants called themselves and had themselves called ‘kings’ (*BASILEIS*), whatever other people thought they were. (...) If tyranny was indeed a new phenomenon in seventh-century Greece, then its newness should perhaps be sought in changing attitude towards the *BASILEIS* (...)”. A comparação de Sólon a um lobo (fr. 36 West), animal associado à tirania, levou a cabo um debate sobre a origem deste paralelo nomeadamente por Blaise (1995) e, de forma mais detalhada, por Irwin (2005) e (2006).

análise linguística levada a cabo por Ruzé (2011: 18-19) explora o modo como legisladores tais como Licurgo, Carondas, Pítaco, Sólon, Pístrato e Demónax foram nomeados para as suas posições com o intuito de pôr fim à crise instalada, isto é, em que circunstâncias tinha lugar a emergência do poder do legislador. Este estudo vem sobretudo reforçar a ideia de que a distinção mais tangível entre ambas as posições reside essencialmente nos seus inícios: enquanto a autocracia do legislador era formalizada através de uma eleição, αἰρεῖν, “eleger” ou ser eleito αἰροῦσθαι, com a emergência do tipo de poder associado ao tirano, é mais frequente o uso do verbo ἰστάναι ou καθιστάναι<sup>3</sup> que não implica um voto, mas significa apenas a atribuição de um cargo (idem: 19). Por exemplo, enquanto o primeiro verbo é usado para descrever a eleição de Sólon ([*Ath. Pol.*] 5.2)<sup>4</sup> ou dos legisladores Zaleuco ou Carondas, já o segundo é usado para descrever a ascensão de um tirano, da figura do *aisymnētēs* (*Pol.*3.1285a29-b) ou mesmo para descrever a nomeação de juizes ou magistrados. Tal demonstra que o discurso sobre a legitimidade não pode constituir o único critério e é neste contexto do discurso que a instituição da *aisymneteia*, “tirania eleita” como a define Aristóteles, é também problematizada: tal como Romer (1982) observou, o facto de Aristóteles (*Pol.*3.1285a29-b3) ser o único autor que atribui o título de *aisymnētēs* a Pítaco<sup>5</sup> revela que o Estagirita procurou, através desta categoria política, neutralizar o paradoxo “bom autocrata” no contexto da teorização política do século IV<sup>6</sup>. Este é, na verdade, um aspecto essencial e transversal na concepção do bom governo: a qualidade do bom governante é medida mais através da qualidade do governante autocrático do que pela natureza desse mesmo poder, isto é, a origem/legitimidade ou pela origem ou dimensão mista/carácter plural desse poder.

### 3. A HISTÓRIA INTELLECTUAL DA FIGURA DO LEGISLADOR: CRISTALIZAÇÃO DE UM MITO POLÍTICO

No âmbito da história intelectual do legislador, podemos identificar as tradições biográfica, judicial e filosófica que, ainda que apresentem diferentes agendas, partilham traços essenciais inerentes à figura do legislador. No que respeita à tradição literária, o estudo de Szegedy-Maszak (1978) influenciou de forma determinante esta questão na medida em que não há estudo publicado

---

<sup>3</sup> Por exemplo, tal como Lewis (2009: 122-33) também demonstrou: “*Sicilian tyrants are elected strategos autocrator, or later, hailed as kings, at assemblies; rulers are appointed as diallaktes (as with Clearchus) or AISYMNETES (as Pittakos); an heir who takes power is presented to the assembly for their approval (as with Dionysius II).*”

<sup>4</sup> Diodoro (12.11, 3; 20, 1) também associa este mesmo verbo a Zaleuco e Carondas.

<sup>5</sup> Andrewes (1980) 95. Para uma discussão desenvolvida da instituição da *AISYMNETEIA* como um problema no método histórico de Aristóteles, veja-se Romer (1982).

<sup>6</sup> Para semelhantes conclusões, veja-se Lewis (2006) 4, 13-14; Wallace (2009) 411, 413-417; e Osborne (2009) 174-184.

depois de 1978 que a ele não se refira. A este estudo junta-se ainda a polémica abordagem de Hölkeskamp (1992, 1995, 1999) que alertou para a impossibilidade da existência histórica da figura do legislador, ao qual se pode também acrescentar também o contributo de Kivilo (2010) sobre a circulação de temas formulaicos na tradição biográfica de tiranos, heróis, legisladores, i.e. expandindo assim a perspectiva inicialmente explorada por Szegedy-Maszak (1978).

Nas tradições judicial ou filosófica, por outro lado, há claramente uma ênfase da dimensão moral e ética. Na oratória judicial<sup>7</sup>, a figura do *nomothetēs* converte-se numa espécie de argumento extra-legal como um argumento *ex machina*: a indagação do sentido primeiro da intenção original (*dianoia*) do legislador é apresentada como o argumento mais poderoso no tecido de gradação retórica: o orador identifica não só o conteúdo da lei de acordo com o caso em questão, mas faz também coincidir a interpretação desta (*intentio lectoris*) com a intenção original do legislador (*intentio auctoris*). O *nomothetēs* surge assim como uma ficção derivada da construção retórica do passado (Clarke 2009) mas também como um protocolo retórico que permite atribuir e reforçar determinado conteúdo legal (Johnstone 1999)<sup>8</sup>. O *nomothetēs* torna-se assim num argumento legal eminentemente manipulável na medida em que esta figura surge associada à agenda do próprio orador. O exemplo mais paradigmático dos efeitos retóricos do termo legislador é, sem dúvida, o texto *Contra Timarco* de Ésquines na medida em que é aquele que tem mais ocorrências do termo *nomothetēs* (17; mais 9 ocorrências de “Sólon”): Ésquines persuadiu o comité colectivo de juízes, minando qualquer possibilidade de futuro político de Timarco. No seu estudo comparativo entre a frequência do termo *nomothetēs* antes e depois da morte de Platão, Allen (2010) veio a demonstrar que a introdução deste termo no discurso político ateniense é da responsabilidade de Platão<sup>9</sup> na medida em que a frequência deste termo aumentou consideravelmente depois da morte do filósofo (348/7). Com efeito, apesar de o conceito *nomothetēs* apresentar já conteúdo político nos discursos que nos chegaram da primeira geração de oradores, a densidade moral e ética do legislador na posteridade deriva, em grande parte, da reconfiguração platónica. O *agathos* (*Resp.* 599e, 564c), o *philos* (*Leg.* 663a) ou o *alēthēs nomothetēs* (*Leg.* 710e) constitui a chave de leitura política no contexto da teorização política em Platão e em Aristóteles<sup>10</sup>. A figura jânica legislador-tirano reparece na figura do legislador platónico, não só na figura do filósofo-rei, mas também naquela do legislador idealizado no contexto da *República* e das *Leis*; no diálogo *O Político*, o legislador surge como uma das funções na figura do monarca (νομοθέτης βασιλεύς, 305b);

<sup>7</sup> Thomas (1994) e Johnstone (1999) 27 sqq.

<sup>8</sup> Para exemplos de usos retóricos da figura do legislador, veja-se Lísias (14.4.3) e Ésquines, *Contra Timarco* 177.

<sup>9</sup> Para uma visão crítica deste argumento, veja-se Murphy (2011).

<sup>10</sup> Bodéüs (1993) 57-58, 62; Schofield (2000b) 311; e Bertrand (1998) 138.

nas *Leis*, além de constituir uma figura transversal ao longo de todo o diálogo apresenta um conjunto de traços que o permitem distinguir e autonomizar: *peithō* e *bia modus operandi*<sup>11</sup>, a equiparação ao demiurgo e ao ideal de *nomos empsychos*. O tema do legislador torna-se especialmente rico neste diálogo: quando o Ateniense, no livro IV (710c-d) refere que a melhor forma de fundar um regime é juntar um bom tirano e um legislador<sup>12</sup>. Apesar de estar associada à figura do político em geral, esta figura surge aqui objectivamente analisada no que respeita ao seu papel enquanto legislador<sup>13</sup>. De acordo com o interlocutor ateniense nas *Leis* (722c), o erro dos primeiros legisladores consistiu precisamente na ausência de equilíbrio entre os dois métodos *peithō* e *bia* que tinham ao seu dispor: eles acabaram por escolher a força quando o ideal seria uma mistura de ambos. No que respeita à primeira opção existe, nos estudos platónicos, um forte debate sobre o nível de arbitrariedade efectivamente concedido ao destinatário da persuasão (o governado) na medida em que os meios de persuasão são sobretudo de cariz não racional como, por exemplo, composições poéticas, superstição ou mitos. Assim, se os meios de persuasão são de carácter não racional, até que ponto podemos considerar que existe uma verdadeira concessão em termos de liberdade moral?<sup>14</sup>

Além destes, há ainda outro traço associado à figura do legislador: o legislador como demiurgo. Este aspecto foi sobretudo desenvolvido por Morrow (1954) continuado por Laks (1990, 2000) e Brisson (1994, 2000). À primeira vista, a partir da imagem do demiurgo no *Timeu* e do legislador nas *Leis*, podemos facilmente identificar os traços partilhados entre esta figura e a do demiurgo do *Timeu*<sup>15</sup>: (1) unicidade, (2) exterioridade/posição extra-constitucional, (3) o limite “na medida do possível” (κατὰ δύνάμιν, 42e), (4) o uso da persuasão e da força<sup>16</sup> (5)

<sup>11</sup> Exemplos do dualismo *πειθῶ καὶ βία* em Platão: *R.* 411d, 519e, 548b; *Pl.* 304d; *Lg.* 660a, 661c, 718b, 722c, 753a; *Sph.* 222c, *Phlb.* 58a. Cf. also Arist., *Pol.* 324b 30; *EE* 224a 15, b 39.

<sup>12</sup> Para uma discussão sobre esta passagem, veja-se sobretudo Schofield (1999) 203.

<sup>13</sup> A importância do papel da lei na *República* foi já abordada e analisada por Laks (2010); Schofield (1999, 2000); Lane (2012); e Neschke-Hentschke (1995). No que respeita à figura do legislador, estudiosos como Morrow (1954) e (1960); Laks (1990a; 2000); Neschke-Hentschke (1995); Schofield (1999) e (2000); e recentemente de forma mais enfática por Lane (2012) contribuíram para uma visão alargada da figura do legislador platónico.

<sup>14</sup> Sobre este debate, veja-se sobretudo Bobonich (1991), Laks (2000) e Schofield (2006). Este debate foi recentemente actualizado por Lane (2010).

<sup>15</sup> A análise de Morrow (1954, “The Demiurge in *Politics*: The *Timaeus* and the *Laws*”) foi recuperada quarenta anos depois por Laks (1990a) e (2000) que, apesar de rejeitar a dimensão historicista da interpretação do primeiro, concorda com o essencial desta visão: que as *Leis* estão para o campo político do mesmo modo que o *Timeu* está para o campo cosmológico. Enquanto no *Timeu*, o demiurgo representa a ponte (“la function”) entre as Formas e o mundo visível que ordena teleologicamente o material pré-cósmico por meio de um acto de contemplação intelectual do arquétipo imutável (*Ti.* 29a).

<sup>16</sup> No diálogo *Timeu* (35a), a divindade tem de recorrer ao uso da força quando fabrica a alma do mundo: “Tomando as três naturezas, misturou-as todas numa só forma e pela força (βία) harmonizou a natureza do Outro – que é difícil de misturar (δύσμικτος) – com o Mesmo” (tradução de Lopes, 2012<sup>2</sup>). De modo semelhante, é também esperado que o legislador estabeleça

o desaparecimento: o legislador surge como o fundador e primeiro educador e o seu legado constitucional é visto como a única garantia de preservação política<sup>17</sup>. À semelhança do demiurgo, o legislador tem também de desaparecer e com ele desaparece também a possibilidade de alteração do seu legado. Esta impossibilidade e a constância da lei garantem a durabilidade e, conseqüentemente, também a obediência. O legislador em Aristóteles habita entre o legislador platónico, e a humanidade de um Sólon cuja reforma produziu o efeito contrário da intenção inicial (1274a 11-12). Esta ambigüidade deriva também da mesma intenção de ambos: Platão tinha uma intenção intelectual, um modelo que fosse inteligente a todo o custo, enquanto Aristóteles preferia a construção de um modelo útil (τὸ χρήσιμον, 1260b33) a partir da análise histórica de Esparta, Creta e Cartago.

Esta construção platonizante da figura do *palaios/prôtos/beltistos nomothetês* enquanto categoria política teve uma influência determinante na concepção da figura de Moisés em Fílon e Josefo. Entre os estudiosos, é unânime a ideia da singularidade do contributo destes dois autores para a tradição da interpretação da figura de Moisés: em ambos os autores, esta categoria é claramente inspirada no modelo platónico e identificada como uma forma específica de autoridade. Em primeiro lugar, em ambos os autores, o título de *nomothetês* atribuído a esta figura é, de longe, mais frequente do que em qualquer outro autor<sup>18</sup>. Por exemplo, no livro segundo de *Contra Apionem*, Josefo apenas menciona “Moisés” uma única vez, recorrendo apenas ao título “*nomothetês*” para a ele se referir<sup>19</sup>. O uso frequente deste termo no contexto helenístico contrasta com a ausência do mesmo na *Septuaginta* e no Novo Testamento onde apenas encontramos duas ocorrências de *nomothetês* e nenhum deles associado nem a Moisés nem à entidade divina. Se, por um lado, o uso de *nomothetês* por Fílon e Josefo não é de estranhar tendo em conta que ambos receberam uma educação helenizada e escreviam em grego, por

---

um ponto dogmático através da instituição ou “redução” da persuasão e/ou da força em forma de lei; cf. Laks (1990a) 228. É precisamente este segundo aspecto que é explorado nas *Leis*: a análise das condições para uma “redução” bem sucedida, ao contrário da *República* ou do *Político* que exploram sobretudo a versão despótica do médico. Esta leitura também permite clarificar a comparação entre o demiurgo e o legislador na medida em que nos permite perceber a função da persuasão como um *modus operandi* do legislador como aquele que, seja pela persuasão seja pela força, assegura a auto-suficiência e promove assim o seu próprio desaparecimento.

<sup>17</sup> Hölkeskamp (1999) 34-35.

<sup>18</sup> Philo: νομοθέτης (130), νομοθετέω (52), νομοθεσία (44), νομοθετικός (16), νομός (535). Borgen et alii 2000: 233-234). No respeito a Josefo: νομοθέτης (20, sobretudo no livro segundo de *Ap.* 11), Moisés como sujeito de νομοθετέω (3). *AJ* 2 (6, 18, 20, 23, 24), 3 (180), 4 (13, 150, 156); *Ap.* I. 240. 2, 254.3, 284. 2, 285.1, 316.1; II. 145. 3; 2 153.2, 154.1, 156.1, 161.2, 165.2, 169.4, 170.2, 172.2, 173.1, 175.6, 183. 186.3, 209.2, 218. 2, 225.3, 237.5, 239.3, 250.3, 257.1, 276.2, 279.3, 286.2, 290. 1, *BJ* 2. 145.4. Cf. Meeks (1967) 132; Gager (1972); Feldman (2007) 258-279 que apresenta uma extensa bibliografia sobre esta questão.

<sup>19</sup> Van der Horst (1996) 65 identifica 25 ocorrências do termo “νομοθέτης” no texto *Contra Apion* enquanto *A Guerra dos Judeus* e *Antigüidades Judaicas* em conjunto apresentam apenas 26 ocorrências.

outro, a atribuição deste título é, de certa forma, estranha à tradição de interpretação desta figura: enquanto a tradição judaica e rabínica enfatiza a ideia de que o Senhor transmitiu a *Torah* a Moisés, convertendo-o apenas num mediador, o título *nomothetês* acrescenta humanidade heróica grega e introduz uma mudança estrutural na medida em que apresenta Moisés como um autor na medida em que acrescenta poder de intervenção e decisão a esta figura<sup>20</sup>. Além da clara inspiração platônica, em ambos os autores, a figura de Moisés constitui claramente uma forma de afirmação cultural: não só ele é apresentado como o legislador mais antigo e mais completo do ponto de vista ético como ele também constitui a fonte das instituições legislativas gregas, isto é, como os legisladores gregos tivessem copiado (“μεταγράφω”, *Spec.* 4.61; *Leg.* 1.108) o legado de Moisés.

O uso e a abordagem desta figura verificam-se no contexto, isto é, variam de acordo com a agenda de cada autor: se os oradores exploraram os efeitos retóricos da *intentio legislatoris* para acrescentar credibilidade e coesão ao argumento, Platão e Aristóteles recorreram a esta figura como chave para a construção da ordem política mais durável; por último, num contexto judaico-helenístico sob o domínio romano, Fílon e Josefo aplicam o molde platônico à figura de Moisés e convertem-na numa carta de triunfo cultural de forma a reafirmar a precedência e a excelência das instituições judaicas em relação às gregas<sup>21</sup>. À semelhança dos anteriores, Plutarco também não é alheio à instrumentalização da ideia de legislador.

#### 4. A FIGURA DO LEGISLADOR EM PLUTARCO

Quando se trata de abordar temas como o legislador ou a lei em Plutarco, os *Moralia* ou as *Vidas* são frequentemente abordados como testemunho e raramente são explorados ou lidos no contexto de Plutarco. Plutarco é, por exemplo, o único testemunho da *Rhetra Espartana* ou da *Rhetra de Epitadeus*. As *Vidas* de Plutarco apresentam as biografias de vários fundadores-legisladores: Teseu-Rómulo,

<sup>20</sup> De forma interessante, se nem Fílon nem Josefo parecem ter tido uma influência relevante no contexto da literatura rabínica, ambos os pensadores foram depois bem recebidos no contexto do pensamento cristão. Contudo, como nota Feldman (2004) 279 n. 472, quer este uso esteja relacionado com a audiência, quer seja uma adaptação para os leitores gentios de Moisés, outros contemporâneos de Josefo tal como Tácito (*Hist.* 5.4.1) e Quintiliano (3.7.21) também viam Moisés como o autor da legislação judaica.

<sup>21</sup> A percepção helenística (não-rabínica) de Moisés como um arquétipo político platónico foi já discutida por Meeks (1967) 100-175; Gager (1972) 25; Gutbrod (1985; 1985a); e Feldman (2007). Sobre Fílon, veja-se Barraclough (1983); Runia (1986); Dillon (1996); Feldman (2007) 258; McGing (2006); e Termini (2009). Sobre Moisés como um legislador platónico em Fílon, veja-se Leonhardt-Balzer (2001) 283-292 que, comparando o culto judaico à importância da religião judaica na constituição ideal, identificou diversos paralelos entre o *nomothetês* platónico e o Moisés de Fílon na qualidade de educador e mestre de virtude que baseia a legislação de teor religioso em oráculos. No caso de Josefo, este diálogo platónico com a figura de Moisés aparece explorado em Feldman (2006) e (2007) 277-280; Barclay (2007) lviii-lix; Rajak (2000) 590; e Miller (2007b) 172-173.



Licurgo-Numa, Sólon-Publícola, Díon, Ágis-Cleómenes/Tibério Graco/Caio Graco, Alexandre-César sendo que as mais exploradas na categoria de *nomothetēs* são as *Vidas* de Numa e Sólon. As narrativas biográficas destas figuras revelam elementos de continuidade em relação à tradição biográfica, judiciais e filosófica precedentes. Nestas vidas, o momento da lei é um momento de civilização mas também uma afirmação de violência inicial, inerente à poética da fundação/colonização sem a qual o legislador não parece poder levar a cabo as reformas exigidas.

O perfil do legislador em Plutarco ostenta claramente uma influência platónica na medida em que recupera todos os traços que singularizaram e autonomizaram esta figura: *peitbo* e *bia modus operandi* e preferência pela força e a ideia do legislador como soberano/educador. À semelhança do *modus operandi* do legislador das *Leis*, a representação da figura do legislador em Plutarco não é diferente, na medida em que a persuasão ou a busca de consentimento é realizada por meio de meios não racionais como é, por exemplo, o uso da superstição.

*Num.* 15.3-5: Ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης παιδαγωγίας πρὸς τὸ θεῖον οὕτως ἡ πόλις ἐγεγόνει χειροῖθης καὶ κατατεθαμβημένη τὴν τοῦ Νομᾶ δύναμιν, ὥστε μύθοις εὐκρίτως τὴν ἀτοπίαν λόγους παραδέχεσθαι, καὶ νομίζειν μηδὲν ἄπιστον εἶναι μηδὲ ἀμήχανον ἐκείνου βουλευθέντος.

Com tal educação religiosa, a cidade tornou-se de tal modo dócil e encantada com o poder de Numa, que aceitava histórias que, pela sua inverosimilhança se assemelhavam a lendas, e pensava que não havia nada que fosse incrível ou impossível, se ele assim quisesse<sup>22</sup>.

*Num.* 4.8: οὐδὲ γὰρ ἄτερος λόγος ἔχει τι φαῦλον, ὃν περὶ Λυκούργου καὶ Νομᾶ καὶ τοιούτων ἄλλων ἀνδρῶν λέγουσιν, ὡς δυσκάρηκτα καὶ δυσάρεστα πλήθη χειρούμενοι καὶ μεγάλας ἐπιφέροντες ταῖς πολιτείαις καινοτομίας, προσεποιήσαντο τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ δόξαν, αὐτοῖς ἐκείνοις πρὸς οὓς ἐσηματίζοντο σωτήριον οὔσαν.

Além disso, nem a outra explicação nada tem de desprezível: conta-se que, Licurgo, Numa e outros homens semelhantes que, restando multidões difíceis de controlar e agradar, e introduzindo grandes reformas nos sistemas políticos valeram-se da fama da divindade, que era a salvação para aqueles mesmos perante quem eles fingiam.

Além do uso de meios não racionais, é preciso acrescentar também a legitimação do uso da força por parte do legislador no contexto da acção política pois se foi esta a causa do sucesso de Licurgo mas também a causa do fracasso de Sólon enquanto político:

---

<sup>22</sup> Tradução da minha autoria a partir da edição teubneriana.

*Sol.* 16.1-5: ἀλλ' ἐκεῖνος (...) ἀξίωμα μέγα καὶ φίλους καὶ δύναμιν οἷς ἔγνω καλῶς περὶ τῆς πολιτείας ὑπηρετοῦσαν εἶχε, καὶ βίᾳ μᾶλλον ἢ πειθοῖ χρησάμενος, ὥστε καὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἐκκοπῆναι, κατειργάσατο τὸ μέγιστον εἰς σωτηρίαν πόλεως καὶ ὁμόνοιαν, μηδένα πένητα μηδὲ πλούσιον εἶναι τῶν πολιτῶν. Σόλων δὲ τούτου μὲν οὐκ ἐφίκετο τῆ πολιτεία,

Este [Licurgo], (...) gozava de grande estima, amigos e poder, com os quais contou e cujo apoio pôs ao serviço do governo. E usando a força de preferência à persuasão, a ponto de perder uma vista, empreendeu a melhor medida para garantir a salvação e concórdia de uma cidade. Sólon, porém, não chegou a este ponto com a sua acção política (...)<sup>23</sup>

Com efeito, apesar da especificidade do papel do legislador, a *performance* política desta figura não é diferente daquela do político na medida em que a sapiência política consiste em criar uma espécie de sinceridade duchampiana, isto é, um constante exercício de *ceci n'est pas tyrannie*. Exemplo claro deste exercício de poder é a análise plutarqueana da acção política de Cleómenes em relação aos éforos: enquanto Ágis e Cleombroto expulsaram os novos éforos, Cleómenes autorizou a morte destes (*Cleom.* 10.4). Em primeiro lugar, nesta vida, o uso de *bia* é, de longe, mais frequente na *Vida de Cleómenes* (*Comp.Ag./Cleom.-Gracchi* 4.3) e o aumento gradual de força é proporcional ao sucesso político procedendo como o legislador da República: enquanto Ágis tinha uma natureza “τὸ δ' εὐλαβὲς ἄγαν (...) καὶ πρᾶον” (*Cleom.* 1.3), Cleómenes era, por outro lado, um político “ambicioso e magnânimo” que, apesar de preferir governar de forma consensual, usaria da força para garantir a subordinação de elementos desobedientes e conduzi-los na melhor direcção πρὸς τὸ βέλτιον ἐκβιαζόμενον, 1.3), isto é, a *philotimia* e o recurso à *bia* foram as chaves para este sucesso político. De facto, no caso de Cleómenes, ele exilou elementos inconvenientes, tendo votado oitenta cidadãos ao exílio (10.1) e tendo também condenado à morte os éforos (10.4) cuja posição que ele próprio ocupou (“ἐν ᾧ καθήμενος ἔμελλεν αὐτὸς χρηματίζειν”, 10.1). Plutarco comenta esta acção por duas vezes: a primeira tem lugar quando ele justifica estas execuções tendo em conta a circunstância (ἀνάγκη, 4.2) e como uma imitação do momento inicial do legislador Licurgo (*Comp. Ag./Cleom.-Gracchi* 5.3). O segundo momento tem lugar no contexto do texto de comparação: primeiro, refere ele que, apesar de o recurso ao assassinio ser aceitável em caso de extrema necessidade (ἔσχατη ἀνάγκη, 4.2), o assassinio dos éforos não revela por isso imoralidade, mas “ἀτεχνία”, isto é, ele poderia ter o mesmo efeito sem a necessidade de se ter mostrado cruel (τὸ ἀδικεῖν μετ' ὀμότητος πρόσεστι, 4.4).

O que acrescenta Plutarco a esta figura platónica? O Queronense questiona a legitimidade desta “força bruta” inicial poder instituir uma ordem justa: na

---

<sup>23</sup> Tradução de Leão (2012).



*Vida de Cleómenes* sobre o acto de violência inicial (o assassinio dos éforos), o biógrafo comenta que este rei espartano não poderia ter evitado o derramamento de sangue que nem o próprio Licurgo foi capaz de evitar (*Cleom.* 10.4) pois este seria “o rei mais afortunado se pudesse curar a doença como um médico sábio, sem dor (...)”. Quanto à função da superstição enquanto elemento essencial à performance política, apesar de reconhecer a sua utilidade enquanto instrumento político, ele reconhece que esta prática não está de acordo com os ditames da filosofia (ἀσχήμων, *Gen. Socr.* 580A).

Contudo, apesar de questionar a legitimidade deste método, ele constata e confirma, contudo, a necessidade do recurso à violência não só enquanto elemento *sine qua non* da acção política bem-sucedida, mas também como elemento co-adjuvante do poder pedagógico da lei. Em suma, a figura do legislador em Plutarco encontra-se entre o demiurgo platónico e a humanidade de um Sólon: a *auctoritas* moral e ética perde força persuasiva se não for acompanhada da *potestas* do titular do poder político.

## 5. CONCLUSÕES

A nossa análise levou em linha de conta duas perspectivas: a primeira procurou mapear de forma sucinta a história intelectual do legislador enquanto a segunda teve como objectivo explorar a concepção desta figura em Plutarco, em cuja abordagem procurámos identificar aspectos de continuidade e qual o contributo específico de Plutarco. No contexto da primeira perspectiva, procurámos sobretudo demonstrar que a abordagem da figura do legislador não pode ser simplificada nem redutível apenas a Platão ou a Aristóteles. Assim, apesar da referencialidade histórica do legislador antigo, como um Licurgo e um Sólon, a tradição literária e oratória política transmite-nos que a figura do legislador constituía já um modelo suficientemente autónomo.

No que respeita à canonização, este processo desenvolve-se a dois níveis: a ideia intelectual de legislador que pode ser encontrada e transmitida em diversas fontes: oradores, Platão e Aristóteles, sendo que Plutarco é apenas uma delas. Ao longo desta tradição, a figura do legislador permanece estável devido à repetição de aspectos essenciais da acção política: autocrata de plenos poderes que usa da persuasão ou da força (πειθῶ e βία) e, por extensão, também o perfil do educador bem como o aspecto demiúrgico a ele associado. No que respeita à versão intelectual, é necessário notar a necessidade de referencialidade histórica na abordagem da figura do legislador, isto é, apesar de identificarmos a autonomia desta figura ao longo da tradição intelectual grega, nestes pensadores, o conceito de *nomothētēs* está inevitavelmente associado quer a Licurgo, Sólon quer a Moisés. A verdade é que não é fácil distinguir o que pertence ao perfil do legislador e o que é especificamente associado a cada uma destas figuras. Com efeito, a tentativa de distinção higiénica é um tanto inglória na medida em que o modelo grego de legislador é

extremamente devedor da imagem de Licurgo derivada da miragem espartana<sup>24</sup>. De facto, o facto de Éforo enfatizar o papel de Licurgo enquanto individual na narrativa espartana é tão evidente que levou Tigerstedt (1965: 210) a concluir que Éforo produziu a primeira biografia do legislador espartano<sup>25</sup>. O mesmo se aplica ao caso de Plutarco. O facto de a biografia plutarqueana constituir a mais extensa narrativa da vida de Licurgo e Sólon e de ambas as *Vidas* constituírem fontes únicas para determinadas leis, como por exemplo, a lei intitulada *Rhetra* (*Lyc.* 6.1), *Rhetra* de Epitadeu (*Agis* 5.1) ou a lei que proíbe o uso de lei escrita em Esparta (*Lyc.* 13.1.3), fez com que a ideia de Legislador acabasse por ficar vinculada à versão plutarqueana que, como vimos, é devedora da inspiração platónica. Acrescente-se ainda o facto de as *Vidas de Ágis e Cleómenes* constituírem a única fonte histórica e legislativa para este período da história política espartana<sup>26</sup>.

Em primeiro lugar, a relevância do contributo de Plutarco no contexto da história intelectual reside não tanto no enriquecimento da figura, na medida em que se trata de uma recuperação platónico-aristotélica, mas mais na questionação desta enquanto modelo ético. Com efeito, a agenda ético-política de Plutarco, porém, pretende demonstrar exactamente o contrário: deslocar a filosofia do *habitat* para a vida política (concebida de acordo com a configuração da pólis aristotélica) e contribuir de forma activa para o progresso ético e paz política<sup>27</sup>. A abordagem plutarqueana da política nas *Vidas* pressupõe um tipo de linha *maquiavélica* de pensamento: o facto de não haver relação de causa-efeito entre a *paideia* filosófica (vide Díon, por exemplo) e a competência política evidencia a insuficiência da primeira para a formação do político ideal como, de resto, Raalte (2005: 111) notou: “Plutarch seems to be more impressed by that kind of frankness of speech which

<sup>24</sup> Veja-se nota 26.

<sup>25</sup> Veja-se, por exemplo, esta discussão em Blankenship (2009) 25, 41-42 que conclui: “The *Histories* is the first historical work in which Lycurgus was granted significant historical agency and in which his actions as a *nomothetēs* were used to explain the rise of Sparta to a position of preeminence in the Greek world” (idem, p. 85). Sobre a influência da tradição biográfica na historiografia levada a cabo por Éforo, veja-se Pownall (2003) e Parmeggiani (2011).

<sup>26</sup> Sobre a importância destas *Vidas*, em particular, como fonte histórica, veja-se sobretudo em Flower (2002) e Aparecida Ribeiro (2006). Um dos principais problemas metodológicos na abordagem da miragem espartana é o facto de estudiosos usarem e combinarem fontes no que respeita ao funcionamento das instituições de Esparta no sec. V; e.g. MacDowell (1986). Por exemplo, a tradição da proibição do uso da moeda em Esparta, veja-se Flower (2002) 193, e no que respeita à recuperação da educação espartana, veja-se Kennell (1995). Sobre a miragem espartana, os primeiros passos foram dados por Ollier (1933). Tigerstedt (1965) dedicou dois extensos estudos aos quais se acrescenta também o conhecido estudo de Rawson (1991/1969). Mais recentemente, o estudo colectivo publicado pela Classical Press of Wales, *Sparta: new perspectives* (2009), veio a actualizar esta discussão no contexto contemporâneo.

<sup>27</sup> Sobre a valorização da persuasão política em detrimento da educação filosófica, veja-se Raalte (2005) 111 que afirma: “Sometimes a politician with all the qualities of a philosopher fails as a politician where someone who is less qualified as a philosopher proves to be superior as a politician”. Sobre esta questão em Plutarco, veja-se também o abrangente estudo de Nikolaidis (1995).

voices an appeal to political unity than by the “Socratic” variety of *parrhesia* that claims to tell the truth.”<sup>28</sup>. A importância do contributo de Plutarco para a figura do legislador pode também medir-se pela recepção que as *Vidas* dos legisladores, Licurgo, Sólon e Numa, por exemplo, conheceram na filosofia política moderna e na obra de pensadores que contribuíram para teorização política e constitucional francesa e americana nos movimentos constitucionais fractais no século xviii, sobretudo dos modelos licurgeo e soloniano (Mossé 1996). É sobremaneira conhecida a forte influência da versão plutarqueana de Licurgo na concepção da figura do legislador no *Contrato Social* (cap. 7, livro II)<sup>29</sup> de Rousseau e o mesmo se aplica à forte influência da leitura da *Vida de Licurgo* de Plutarco pelo então jovem general Alexander Hamilton então às ordens do General Washington que então comandava o exército continental. Para este jovem soldado e futuro *founding father*, a *Vida de Licurgo* foi considerada “by far the most memorable of these lives”<sup>30</sup> e a comprovar este interesse nesta vida espartana, temos as notas registadas no seu *Paybook* sobre a actividade de Licurgo enquanto legislador e as suas leis fundamentais, o sistema espartano de propriedade e educação.

---

<sup>28</sup> Esta linha de pensamento foi já desenvolvida e reforçada por Nikolaidis (1995), Pelling (2004) e (2011); Raalte (2005); Roskam (2005); Dillon (2010) e (2008); e recentemente, de forma mais explícita por Desmond (2011).

<sup>29</sup> Veja-se, por exemplo, o estudo de Cartledge (1999).

<sup>30</sup> Stadter (2010).

## BIBLIOGRAFIA

- Amaral, A. C. *et alii*, Aristóteles. *Política* (intr., trad. e notas), Lisboa, 1998.
- Andrewes, A. *The Greek Tyrants*, London, 1980.
- Barracrough, R., «Philo's politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism», in W. Haase (ed.), *Principat: Hellenistisches Judentum in romischer Zeit: Philon und Josephus und Josephus. Religion*. Band. II.2.1. Berlin., 1983, pp. 417-553.
- Blois, L. de *et alii* (eds.), *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives* (I/II), Leiden, 2004.
- Brisson, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, 1994.
- «Les préambules dans les *Lois*», in L. Brisson, *Lectures de Plato*, Paris, 2000, pp. 235-262.
- Bodéüs, R., *The political dimensions of Aristotle's Ethics* (transl. by J. E. Garrett), New York, 1993.
- Cartledge, P., «*The Socratics' Sparta and Rousseau's*», in S. Hodkinson & A. Powell (eds.), *Sparta: New Perspectives*, London, 1999, pp. 311-329.
- Clarke, K., *Making time for the past. Local History and the polis*, Oxford, 2009 [reimp.].
- Effenterre, H. van & Ruzé, F., *Nomima: recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, 2 vols. Roma, 1994.
- Desmond, W., *Philosopher-kings of antiquity*, London, 2011.
- Dillon, J., *The Middle Platonists – 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca/New York, 1996.
- «Dion and Brutus: philosopher kings adrift in a Hostile World», in N. Humble (ed.), *Plutarch's Lives. Paralellism and Purpose*, Swansea, 2010, pp. 87-102.
- Feldman, L. H., *Josephus' interpretation of the Bible*, Berkeley, 1998.
- Flavius Josephus. *Judean Antiquities. Translation and commentary* (vol. 1-4), Leiden, 2004.
- «Parallel lives of two lawgivers: Josephus' Moses and Plutarch's *Lycurgus*», in L. H. Feldman (ed.), *Judaism and Hellenism reconsidered*, Leiden, 2006, pp. 523-556.
- *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*, Indiana, 2007.
- Flower, M., «The invention of tradition in classical and Hellenistic Sparta», in A. Powell & S. Hodkinson (eds.), *Sparta. Beyond the Mirage*, Swansea, 2002, pp. 193-219.
- Ferreira, J. F., Leão, D. F., & Jesus, C. A. (eds.), *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, Coimbra, 2012, pp. 215-242.

- Gager, J., *Moses on Graeco-Roman paganism*. Nashville, 1972.
- Gutbrod, W. 1985, s.v. «νομοθέτης», TDNT 4, p.1089.
- 1985a, s.v. «νομοθεσία», TDNT 4, p. 1089.
- Hölkeskamp, K.-J. 1992, «Arbitrators, Lawgivers and the «Codification of Law» in Archaic Greece», *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 7, n°1-2, [1995], 49-81.
- 1992a, «Written law in Archaic Greece», *PCPS* 38 (1992) 87-117.
- *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart, 1999.
- «What's in the code: Solon's code between complexity, compilation and contingency», *Hermes* 133 (2005) 280-293.
- Irwin, E., *Solon and early Greek poetry: the politics of exhortation*, Cambridge, 2005.
- Johnstone, S., *Disputes and Democracy: The Consequences of Litigation in Ancient Athens*, Austin, 1999.
- Kennell, N. M., *The gymnasium of virtue: education & culture in ancient Sparta*. London, 1995.
- Kivilo, M., *Early Greek Poets Lives: the shaping of the tradition*, Leiden, 2010.
- Koulakiotis, E., «Greek lawgivers in Plutarch: A comparison between the biographical Lycurgus and the Rhetorical Alexander», in A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia"*. Millennium-Studien 19, Berlin/New York, 2008, pp. 237-253.
- Kunstler, B., «The Werewolf Figure and Its Adoption into the Greek Political Vocabulary», *The Classical World* 84.3 (1991) 189-205.
- Laks, A. 1990, «Raison et plaisir: pour une caractérisation des *Lois* de Platon», in J. F. Mattéi (ed.), pp. 291-303.
- 1990a, «Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*», *CAnt.* 9, 208-229.
- «L'utopie législative de Platon», *RPhilos* 3 (1991) 417-428.
- «The *Laws*», in Rowe, C. J. and Schofield, M. (eds.), 2000, pp. 258-292.
- Lane, M., «Founding as legislating: the figure of the lawgiver in Plato's *Republic*», in L. Brisson & N. Notomi (eds.), *Plato's Politeia. Proceedings of the IX Symposium Platonicum*, Berlin, 2012, pp. 1-8\*
- «Persuasion et force dans la politique platonicienne» (transl. into French by Dimitri El Murr), in A. Brancacci *et alii* (eds.), *Aglaïa: autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, 2010, pp. 133-166.
- Leão, D. F. and Brandão, J. L., Plutarco. *Vida de Sólon e Publicola* (introd., trad. notas), Coimbra, 1999.

- Leão, D. F., «The *tyrannos* as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*», in J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Tröster & P. Barata Dias (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, 2009, pp. 511-521.
- Lewis, S., *Ancient tyranny*, Edinburgh, 2006.
- *Greek Tyranny*, Bristol, 2009.
- Lopes, R., Platão. *Timeu* (introd., trad. e notas), Coimbra, 2012.
- McGing, B. C., «Philo's adaptation of the bible in his *Life of Moses*», in B. C. McGing & J. Mossman (ed.), *The limits of ancient biography*, Swansea, 2006, pp. 117-140.
- Meeks, W. A., *The prophet-king: Moses traditions and the Johannine Christology*, Leiden, 1967.
- Morrow, G. R., «The Demiurge in Politics: The *Timaeus* and the *Laos*», *PAPhS* 27 (1954) 5-23.
- *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laos*. Princeton, 1960.
- Mossé, C., «Due miti politici: Licurgo e Solone», in S. Settis (ed.), *I Greci: Storia cultura arte società, II, Una storia greca, 1, Formazione*, Torino, 1996, pp. 1325-1335.
- Murphy, D., "Review: Danielle S. Allen, *Why Plato Wrote*. Blackwell Bristol lectures on Greece, Rome and the classical tradition. Chichester; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010 (...)", *BMCR* 2011.11.44869.
- Neschke-Hentschke, A., *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, I. Louvain/Paris, 1995.
- Nikolaidis, A. G., «Plutarch's heroes in action: does the end justify the means?», in I. Gallo & B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: atti del V Convegno plutarco*, Napoli, 1995, pp. 301-302.
- Ogden, D., *The crooked kings of ancient Greece*, London, 1997.
- Ollier, F., *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques* (2 vols), Paris, 1973.
- Osborne, R., «Law and Laws: How do we join up the dots?», in L. G. Mitchell & P. J. Rhodes (eds.), *The development of the polis in archaic Greece*, London/New York, 2005, pp. 39-43.
- *Greece in the making 1200-479 BC*. Hoboken, 2009.
- Parmeggiani, G., *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna, 2011.
- Parker, V., «Tyrants and lawgivers», in H. A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, 2007, pp. 13-37.
- Pelling, C. B. R., «Do Plutarch's politicians never learn?», in L. de Blois *et alii* (eds.), 2004, pp. 87-103.

- «Plutarch's *Caesar*: a *Caesar* for the Caesars?», in C. B. R. Pelling, *Plutarch and History*, Swansea, 2011, pp. 253-266.
- Pownall, F. A., *Lessons from the Past. The Moral Use of History in Fourth-Century Prose*, Michigan, 2003.
- Raalte, M., «*More philosophico*: political virtue and philosophy in Plutarch's *Lives*», in L. de Blois *et alii* (eds.), 2004, pp. 75-112.
- Rawson, E., *The Spartan tradition in European thought*, Oxford, 1991.
- Rodrigues, A. & Leão, D., Plutarco. *Vidas de Licurgo e Numa*. Coimbra (a publicar).
- Romer, F. E., «*The Aisymneteia*: A Problem in Aristotle's Historic Method», *AJPh* 103.1 (1982) 25-46.
- Roskam, G., «Plutarch's *Life of Agis* or the honourable course of a beginning politician», in L. de Blois *et alii* (eds.), 2004, pp. 227-241.
- Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden, 1986.
- Ruzé, F., «La décision du législateur en Grèce archaïque», in M. J. Werlings & F. Schulz (eds.), *Débats antiques*, Paris, 2011, pp. 13-45.
- Salmon, J., «Lopping off the heads? Tyrants, politics and the polis», in L. G. Mitchell & P. J. Rhodes (eds.), *The development of the polis in archaic Greece*, London/New York, 2005, pp. 32-38.
- Silva, M. A. O., *Plutarco Historiador. Análise das Biografias Espartanas*, São Paulo, 2006.
- Sineux, P. (ed.), *Le Législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé. Actes du colloque de Caen*, 15-17 mai 2003, Caen.
- Stadter, P., «Plutarch in Alexander Hamilton's *Pay Book*», *The Review of Politics* 73 (2011) 199-217.
- Szegedy-Maszak, A., «Legends of the Greek Lawgivers», *GRBS* 19 (1978) 199-209.
- Thomas, R., «Law and the lawgiver in the Athenian Democracy», in R. Osborne & S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance and Politics*, Oxford, 1994, pp. 119-133.
- Schofield, M., *Saving the city: philosopher-kings and other classical paradigms*, London, 1999.
- «Approaching the *Republic*», in C. J. Rowe & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, pp. 190-232.
- Termini, C., «Philo's Thought within the Context of Middle Judaism» in A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, 2009, pp. 95-123.



- Van der Horst, P., «The distinctive vocabulary of Josephus' *Contra Apionem*», in L. H. Feldman & J. R. Levison (eds.), *Josephus' Contra Apionem: studies in its character and context with a Latin concordance to the portion missing in Greek*, Leiden, 1996, pp. 83-93.
- Van der Stockt, L., «With followeth justice always (Plato, *Laws* 716A). Plutarch on the 'divinity' of rulers and laws», in L. de Blois, L. *et alii* (eds.), 2004, pp. 19-31.
- Wallace, R. W., «Charismatic leaders», in K. A. Raaffaud & H. Van Hees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Chichester, 2009, pp. 411-426.
- West, M., *Greek lyric poetry: the poems and fragments of the Greek iambic, elegiac, and melic poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 B.C.*, Oxford, 2008.
- Zadorojnyi, A. V. «The Ethico-politics of writing in Plutarch's *Life of Dion*», *JHS* 131 (2011) 147-163.



UN MENTOR LIMPIO DE PASIONES. EL FILÓSOFO Y LA ACTUACIÓN  
POLÍTICA SEGÚN EL *DE GENIO SOCRATIS*<sup>1</sup>  
(A mentor without passions: the philosopher and political action according to  
the *De genio Socratis*)

JOSÉ M. CANDAU (jmc@us.es)  
Universidad de Sevilla

RESUMEN – En *De genio Socratis* Plutarco plantea cuestiones básicas sobre la actuación pública y la necesidad de participar en vida ciudadana. A través de Epaminondas, la obra propone un modelo según el cual el filósofo no debe comprometerse directamente en la lucha política. Su participación, por tanto, debe limitarse a un compromiso distanciado. Con su propuesta, Plutarco cuestiona el modelo propugnado por la llamada “oposición estoica”. El Epaminondas descrito en *De genio Socratis* constituye también una justificación de la trayectoria vital de Plutarco y de su papel como mentor de la élite grecorromana.

PALABRAS CLAVE – Plutarco, historia, filosofía, política, educación

ABSTRACT – In *De genio Socratis*, Plutarch raises some basic questions about political action and the duty to take part in civic life. Through Epaminondas, the work proposes a model in which the philosopher must not engage directly in the political struggle. His participation, therefore, should be restricted to a distanced commitment. With his proposal, Plutarch challenges the model advocated by the so-called “Stoic opposition”. The Epaminondas described in *De genio Socratis* is also a justification of Plutarch’s life trajectory and his role as a mentor of the Graeco-Roman elite.

KEY WORDS – Plutarch, history, philosophy, politics, education

En el tratado *de genio Socratis* Plutarco plantea cuestiones que afectan al fundamento mismo de la vida ciudadana: ¿en qué circunstancias es lícito colaborar en una operación cruenta cuyo fin es derrocar al tirano? El temor de que el derramamiento de sangre quede fuera de control ¿justifica la inhibición en un conflicto civil? Las convicciones éticas o religiosas ¿obligan a asumir riesgos o a adoptar una actitud comprometida frente a las contiendas políticas? Formalmente el tratado se centra en la narración de un suceso histórico, la liberación de la acrópolis tebana, la Cadmea, en el año 379; ocupada por una guarnición espartana desde el 383, fue liberada gracias a una conjura promovida por ciudadanos residentes en Tebas en la que participó un grupo de exiliados desplazados a tal efecto desde Atenas. La liberación de la Cadmea suele considerarse inicio de la llamada hegemonía tebana, el breve periodo en el que Tebas fue la potencia dominante en Grecia.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se ha confeccionado en el marco del proyecto FFI2012-36220-C02-01

<sup>2</sup> Cf. Pelling (2010) 127

Plutarco se inspira, pues, en un suceso real. Pero su relato contiene elementos de ficción, según revela, por ejemplo, la presencia de personajes con toda probabilidad inventados<sup>3</sup>. Este carácter ficticio viene indicado al comienzo mismo del tratado, que se presenta como un diálogo «diegemático»<sup>4</sup>: uno de los participantes, Cafisias, hermano de Epaminondas, lo narra a instancias de Arquidamo<sup>5</sup>. Los hechos, por tanto, no los expone un narrador omnisciente, sino que son presentados a través de focalizadores subjetivos: el principal es Cafisias, secundarios son los partícipes de la conjura a quienes recurre Cafisias como testigos presenciales<sup>6</sup>. El diálogo tiene lugar en Atenas, después de la liberación; Arquidamo pide a Cafisias, a la sazón embajador tebano, que relate «la gesta» (τὴν πράξιν), es decir, la liberación de la Cadmea. Y le expone sus motivos: el hombre amante del honor y la belleza (φιλότιμον καὶ φιλόκαλον) gusta de contemplar el desarrollo de las gestas detalladamente y con independencia de cuál sea la conclusión; pues en el resultado final pesa mucho el azar (τύχην), mientras que ese amante de lo bello quiere ante todo observar los combates de la virtud. La petición de Arquidamo introduce un planteamiento similar al de las *Vidas Paralelas*, que también miran a las gestas históricas y donde también es un elemento esencial la pugna entre ἀρετὴ y τύχη<sup>7</sup>. Pero a diferencia de ellas, la mayor parte del *de genio* está dedicada a la discusión filosófica que tiene lugar mientras avanza la trama de la conjura para la liberación de la Cadmea. Si la mención de las peripecias de la virtud en el diálogo inicial introduce un tema básico en el desarrollo posterior de la composición<sup>8</sup>, el anuncio del otro gran tema, la actitud del filósofo ante la política, también aparece al inicio: cuando Cafisias comienza su relato comenta que los conjurados acostumbraban a reunirse en casa de Simias para hablar, supuestamente, de filosofía<sup>9</sup>.

La mezcla de relato y acción ha supuesto valoraciones negativas, pero también elogios<sup>10</sup>. Suele destacarse como una de las más notables características de la obra la tensión argumental y el colorido dramático. Para Desideri el *de genio Socratis* representa la más lograda ejemplificación práctica de la historiografía

---

<sup>3</sup> Filolao, Teanor y Timarco constituyen los ejemplos más claros. Véase Corlu (1970) 16 y 20; Hani (1980) 45-47.

<sup>4</sup> Cf. Ziegler (1965) [1951] 302. “Extra-diegetic” es el término que utiliza Pelling (2010) 123.

<sup>5</sup> En los manuscritos aparece tanto la grafía ἀρχίδαμε (575D; 576B; 577B) como ἀρχέδαμε (595B; 595D; 596D). Ambas formas son beocias. Véase Corlu (1970) 13-14.

<sup>6</sup> Brenk (1996) 42.

<sup>7</sup> Corlu (1970) 186; Hani (1980) 211-212.

<sup>8</sup> En tal sentido dicho diálogo desempeña una función similar a la del proemio en las *Vidas Paralelas*: cf. Russell (2010) 4.

<sup>9</sup> *Gen. Socr.* 576B.

<sup>10</sup> Negativa es, por ejemplo, la valoración de Ziegler (1965) 245; los comentarios elogiosos van desde von Stern (1884) 48-49 hasta Donini (2011) 22.

trágica<sup>11</sup>. Las relaciones de Plutarco con la historiografía trágica son complejas<sup>12</sup>. Pero si se deja aparte esta cuestión, Desideri está en lo cierto cuando afirma que el *de genio* dilata los confines tradicionales de la literatura historiográfica<sup>13</sup>. Los dilata hasta el punto de que constituye una obra de ficción; y es difícil imaginar que Plutarco no tuviera plena conciencia de ello. Resultan elocuentes las observaciones de Corlu cuando compara el relato de la toma de la Cadmea en el *de genio* con el ofrecido por el mismo Plutarco en otro escrito que se ocupaba del mismo tema, la *Vida de Pelópidas*: destacan en el *de genio* el diseño estético, los detalles que crean una atmósfera misteriosa, la complacencia en las peripecias y los efectos teatrales, la intención de ofrecer un drama articulado en escenas<sup>14</sup>. Los personajes ficticios, la convivencia de diálogo filosófico y narración histórica, la utilización de focalizadores subjetivos, la conformación dramática: todo indica que Plutarco no pretendía describir un suceso histórico, sino ofrecer una interpretación o una puesta en escena del mismo, componer un tropo. Y cuando el suceso elegido es objeto no de una «presentación» en sentido descriptivo sino de una «representación» en sentido teatral, el autor suele recurrir a elementos como el juego entre realidad y ficción, las sustituciones, la manipulación retórica o la asignación de roles a los agentes históricos que intervinieron<sup>15</sup>. Elementos presentes en el *de genio*, al que cabría calificar de metáfora sobre las relaciones entre filosofía —o mejor entre el filósofo— y actuación política.

El escenario, una Tebas con todo el esplendor del pasado clásico, encaja de lleno en los gustos clasicistas de la literatura griega imperial. Otros datos confirman el anclaje del *de genio* en las corrientes y modas intelectuales vivas por entonces<sup>16</sup>. Sócrates aparece con asiduidad en la literatura de los siglos I y II a. C. Su figura tiene un fuerte impacto en Séneca, Epicteto y Dión de Prusa<sup>17</sup>; a Favorino de Arlés, cuyos fragmentos mencionan con frecuencia el nombre de Sócrates, atribuye el léxico Suda un escrito sobre la ἐρωτικῆς τέχνης σοκράτικα<sup>18</sup>; el tema sirve también de punto de partida a cuatro disertaciones de Máximo de Tiro<sup>19</sup>; y el mismo Plutarco compuso, junto al *de genio*, otras dos obras acerca de Sócrates<sup>20</sup>. Un interés especial debió de suscitar la tradición sobre el *daimon* (*genius*) socrático. Apuleyo es autor de un *de deo Socratis*, y dos disertaciones más

---

<sup>11</sup> Desideri (1984) 584.

<sup>12</sup> Sobre el tema véase Candau (2011).

<sup>13</sup> Desideri (1984) 573-574.

<sup>14</sup> Corlu (1970) 27-81.

<sup>15</sup> Véanse Spivak (1988) 71-74.

<sup>16</sup> Véase Döring (1979) 9-11; Hershbell (1988) 365-366, 374.

<sup>17</sup> Véase Döring (1979) 18-42, 43-79 y 80-113; sobre la importancia de Sócrates en la literatura filosófica véase Donini (2011 [2004]).

<sup>18</sup> Suda, s.v. Φαβωρίνος [Φ 4 Adler]; en la edición electrónica de Favorino (TLG) el nombre de Sócrates aparece 15 veces.

<sup>19</sup> *Dial.* 18, 19, 20 y 21.

<sup>20</sup> Números 189 y 190 del catálogo de Lamprias

de Máximo de Tiro, la 8 y la 9, así como la primera de las *Platonicae quaestiones* de Plutarco tratan del mismo asunto. Por lo demás la demonología, el interés por los seres intermedios entre la divinidad y el hombre, ejerce un fuerte atractivo no sólo en los escritores, sino también en la mentalidad de la época. Resulta significativo el título «Die Dämonisierung der Religion» con que M. P. Nilsson encabeza un apartado sobre la mentalidad religiosa del imperio incluido en su *Historia de la religión griega*<sup>21</sup>.

Todos estos ingredientes subrayan la sintonía del *de genio* con los intereses culturales del momento. La misma sintonía muestra su cuestión central, la relación entre filosofía y política. La actualidad de este tema debió aumentar a raíz de la expulsión de los filósofos decretada por Domiciano<sup>22</sup>. En aquellas fechas alcanza gran auge el subgénero llamado *exitus illustrium virorum*<sup>23</sup>. La denominación proviene de Plinio el Joven, que bajo este título menciona un escrito de Titinio Capitón. Un contenido similar debía tener la obra de C. Fanio *exitus occisorum aut relegatorum a Nerone*, que también cita Plinio. Asimilable a ambas composiciones sería el *de ultione Helvidii*, de la que era autor el mismo Plinio y cuya materia venía dada por la muerte de Helvidio Prisco el Joven, condenado a muerte por Domiciano en el 93<sup>24</sup>. Como indican los títulos, este tipo de escritos se centraba en la condena de varones ilustres que se enfrentaron al poder imperial; especial difusión alcanzó la oposición que durante los años que van desde Claudio a Domiciano, protagonizaron una serie de conocidas figuras integrantes de la llamada oposición estoico-filosófica<sup>25</sup>. Las muertes de Séneca y Trasea Peto —ambos víctimas de Nerón— tal como las describe Tácito se ajustan al esquema propio del subgénero *de exitu*<sup>26</sup>. El modelo último es la ejecución de Sócrates según el relato que ofrece el *Fedón* de Platón. De aquí la conexión con el tema central del *de genio*, esto es, la actitud del filósofo ante la política. Pues el relato de Platón no puede entenderse si no se dibuja la figura del filósofo-mártir sobre el trasfondo del poder político que lo condena. Es significativo que el retrato trazado por Tácito de Séneca en el trance final ponga el acento sobre su serenidad, sus reflexiones, sus llamadas a la fortaleza y su exhortación a recordar las lecciones de la filosofía, rasgos conformes al modelo platónico pero que también subrayan el perfil filosófico del personaje. El mismo Plutarco utiliza el *topos* literario del final de Sócrates al narrar la muerte de un personaje fuertemente marcado por su orientación filosófica, Catón el Joven<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Nilsson (1974) 538-543.

<sup>22</sup> Véanse las referencias que ofrece Griffin (2000) 67. Es posible que el mismo Plutarco fuese víctima de la expulsión; cf. Jones (1972) 25.

<sup>23</sup> Véase Ronconi (1966).

<sup>24</sup> Plin., *epist.* 8.12.4; 5.5.3; 7:30.5 (véase también 9.13).

<sup>25</sup> Malitz (1985); Jones (1992) 119-124.

<sup>26</sup> Tac., *ann.* 15.60-64; 16.34-35. Cf. Ronconi (1966) 1269.

<sup>27</sup> Plu., *Cat. Mi.* 68-70. Cf. Ronconi (1966) 1258-1259; Döring (1979) 39.

El *de genio* es, pues, la escenificación de un suceso histórico real. Contiene dosis importantes de ficción, lo cual remite a la voluntad de un autor que impone un diseño sobre el material procedente de la historia. Y ese diseño incorpora elementos –Sócrates, los démones, el filósofo y la actividad política– que pueden calificarse de «puntos calientes», cuestiones de gran interés y actualidad en el horizonte cultural del momento. La obra se integra así en esa corriente, practicada por distintos autores de la época, que busca la «reactualización» o «reescritura inteligente» del pasado<sup>28</sup>. Todo lo cual invita a preguntar por el mensaje o la toma de postura que debe contener su texto. Como suele suceder en Plutarco dicho mensaje se transmite de manera indirecta, a través de alusiones opacas a primera vista. Tales opacidades pueden ejemplificarse en el silencio que envuelve a una figura esencial en la obra, la de Epaminondas.

La centralidad de Epaminondas ha sido subrayada explícitamente por diversos autores<sup>29</sup>. El *de genio* proclama de manera reiterada su superioridad filosófica e intelectual y su proximidad a Sócrates<sup>30</sup>. Esta excepcionalidad de Epaminondas aparece en numerosos textos: Éforo, Polibio, Diodoro, Cicerón, Nepote, Estrabón, Eliano. Todos elogian las extraordinarias cualidades del personaje, tan altas que para algunos su ἀρετή habría sido la causa determinante de la hegemonía tebana; y con frecuencia destacan también su elevada formación filosófica<sup>31</sup>. La dimensión filosófica y la alta calidad personal de Epaminondas es, pues, un rasgo que Plutarco toma de la tradición. Así caracterizado, el dirigente tebano ofrecía el perfil ideal como centro de una discusión sobre las relaciones entre el filósofo y la actividad política. Ahora bien, el mismo Epaminondas se niega a participar en el evento capital del *de genio*, el complot para liberar la Cadmea; no interviene además en el debate que más relevancia parece tener en la obra, la discusión sobre el δαίμων de Sócrates y sobre los δαίμονες en general; y su presencia es, en suma, una presencia ausente<sup>32</sup>, rasgo este que recibe un comentario expreso: cuando uno de los personajes, Teanor, pregunta por qué Epaminondas no da su opinión, el padre de este, Polimnis, contesta: «así es, extranjero, el carácter de mi hijo, silencioso y cauto a la hora de hablar»<sup>33</sup>. Precisamente por ser la figura central, el silencio de Epaminondas introduce una paradoja en la piedra angular del *de genio*. Lo mismo ocurre con su quietismo político, que si no se refleja en

<sup>28</sup> Véase Desideri (1995) 20.

<sup>29</sup> Barigazzi (1988) 420; Georgiadou (1996) 116-117; Pelling (2010) 111, 125; Donini (2011) 403-405.

<sup>30</sup> *Gen. Socr.* 576D-E; 585D; 586A; 592f-593A. Cf. Corlu (1970) 19-20; Hani (1980) 46; Barigazzi (1988) 414-415 y 417-419; Georgiadou (1996) 118-121; Donini (2011) 406.

<sup>31</sup> Ephor., *FGrHist* 70 F 119 (= Str. IX 2.2); Plb. VI 43.4- 44.1; D.S. XV 39. 2; XV 52. 7; XV 76. 4; XV 88. 3- 4; Cic., *Tusc.* 1.4; *de orat.* 3.139; Nep., *Epam.* 2.3; 3.4; 10.4; Ael., *VH* 3.17.

<sup>32</sup> La expresión es de Pelling (2009) 111.

<sup>33</sup> *Gen. Socr.* 592F. Sobre la interpretación filosófica de este silencio como εὐλάβεια académica véase Donini (2011) 407.

su dimensión como dirigente al servicio de Tebas (algo que Plutarco no podía negar), sí viene subrayado por su reiterada negativa<sup>34</sup> a intervenir en conflictos que impliquen violencia interna, como la liberación de la Cadmea.

Con Epaminondas parece cumplirse la tesis según la cual Plutarco no expone su visión de la política mediante conceptos y discusiones teóricas, sino a través de figuras y modelos personales<sup>35</sup>. El quietismo de Epaminondas, héroe y filósofo ejemplar, cifra, de esta manera, el mensaje que traslada el *de genio* sobre una cuestión viva en aquellos momentos, la referente a la participación directa del filósofo en la lucha política. Un mensaje sugerido en tres *Vidas* cuyo protagonista presenta el perfil de un filósofo, las de Bruto, Dión y Catón el Joven. Los tres participan en proyectos políticos frustrados. Las causas de este fracaso no las formula Plutarco con claridad. Pero los tres repiten un camino que puede considerarse recurrente: el del político-filósofo cuya excelencia moral no desemboca en un triunfo político<sup>36</sup>.

La actitud de Epaminondas en el *de genio* parece ir un paso más: no es ya sólo que la excelencia filosófica no garantice el éxito político, sino que el filósofo no debe tomar parte activa en la vida política si ello implica conflicto civil. A este veredicto se alude en el *de genio*, aunque en el contexto de un incidente ajeno a la liberación de la Cadmea. La discusión sobre los *démones* centra el diálogo que, según el texto de Plutarco, tiene lugar en casa de Simias mientras se desarrolla la conjura de los liberadores. Antes de entrar en el tema central los allí reunidos comentan la noticia referente a una misteriosa inscripción hallada en la tumba de Alcmena: ante la dificultad de descifrarla fue enviada a Egipto. Allí consiguió desvelarla el sacerdote Conufis, a quien diversas noticias relacionan con Platón. Pues bien, por medio de la inscripción la divinidad exhortaba a los griegos a vivir en paz y tranquilidad, a librar polémicas siempre a través de la filosofía y a deponer las armas para dirimir las cuestiones de justicia sirviéndose de las musas y la razón<sup>37</sup>.

A fin de corroborar la verdad de este mensaje, Simias, narrador de la noticia sobre la misteriosa inscripción, relata un nuevo suceso: mediante oráculo la divinidad había indicado a los delios que las desgracias de los griegos cesarían si duplicaban su altar de Delos. Desconcertados, pues no sabían cómo realizar la operación, los delios recurren a Platón. El cual les remite para la solución de su problema, que no era otro que el de la duplicación del cubo<sup>38</sup>, a Eudoxo de Cnido y Helicón de Cícico. Pero advierte a los desconcertados delios que con

---

<sup>34</sup> *Gen. Socr.* 576E-577A; 594B.

<sup>35</sup> Véase, por ejemplo, Ingekamp (1992) 4638.

<sup>36</sup> Sobre el tema véase Swain (1990); de Blois (1992); Dillon (2008).

<sup>37</sup> *Gen. Socr.* 578F-579A. La anécdota sobre la tumba de Alcmena tiene como fuente única a Plutarco y es de autenticidad dudosa; véase Parker (2010).

<sup>38</sup> Todo un tópico de la geometría griega: véase Zhmud (2006) 84-86.

semejante oráculo lo que hacía el dios, en realidad, era exhortar a los griegos a que abandonasen las guerras, frecuentasen las musas, apaciguasen sus pasiones con ayuda de la razón y guardasen entre sí relaciones pacíficas y fecundas<sup>39</sup>.

Los dos sucesos trasladan un mensaje confuso. Pues hablan de los griegos, no de filósofos, de guerras y cuestiones de justicia, no de rebeliones liberadoras; engloba además la filosofía en un conjunto de actividades que parece cifrar la παιδεία griega en general. Pero ambos, de alguna manera, ofrecen una primera justificación del rechazo de Epaminondas. Con ellos se pone en práctica la llamada «redefinición», técnica literaria practicada por diversos autores antiguos y frecuente en las *Vidas paralelas*. Consiste en formular enunciados vagos y generales que a lo largo de la obra y en pasajes posteriores se concretan y alcanzan un grado mayor de individualización<sup>40</sup>. Los dos incidentes mencionados no son, además, la única prefiguración encaminada a justificar de manera previa y alusiva la inhibición de Epaminondas. La misma función cumple el diálogo sobre la pobreza. Epaminondas, mudo en la discusión demonológica central, toma aquí la palabra para entrar en controversia con Teanor.

Teanor, personaje ficticio, es un filósofo pitagórico natural de Crotona. En fechas anteriores otro pitagórico, Lisis, se había refugiado en Tebas. Acogido en la casa de Polimnis, padre de Cafisias y Epaminondas, había llevado en esa casa pobre una vejez dichosa. Teanor llega comisionado por las ricas comunidades pitagóricas de Italia. Éstas quieren recompensar a Polimnis y sus hijos con una suma que aliviará su pobreza. Pero Epaminondas se niega a aceptar tal recompensa, negativa que da lugar a la controversia que mantiene con Teanor.

El discurso sobre la pobreza es la única ocasión en que Epaminondas rompe sustancialmente su silencio; pues es el único pasaje en el que el “centro ausente”, de la obra, Epaminondas, expone sus ideas de manera razonada y recurriendo a categorías filosóficas. Pronunciado en diálogo con Teanor, puede dividirse en dos secciones; la primera (583D-E), de extensión breve, comenta la inutilidad de las riquezas aportadas por Teanor, que Polimnis y sus hijos habrían de emplear en cosas superfluas. La segunda (584C-585D), más amplia y densa, comienza con la defensa de la pobreza como ejercicio frente a aquellas pasiones (ἐπιθυμῖαι) que proceden del exterior (ἐπήλυδες) y tienen como fuente las falsas opiniones (κενῶν δοξῶν); el deseo de riquezas (φιλοπλουτία) es una de esas pulsiones accesorias y superfluas, como lo es también el deseo de gloria (φιλοδοξίαν). Posteriormente Epaminondas ahonda en su planteamiento: como adiestramiento para el autodomínio (ἐγκρατείας), la contención frente a los placeres beneficia al alma; y de la misma manera beneficia a la práctica de la justicia el ejercicio contra

---

<sup>39</sup> *Gen. Socr.* 579B-D.

<sup>40</sup> Cf. Pelling (1988) 12-13; (1990) 230.



el deseo de riquezas<sup>41</sup>. El discurso finaliza con la alabanza del hombre que sabe rehusar favores y dádivas de amigos y reyes, incluyendo los dones de la fortuna (τύχης); tal hombre no ve alterado su juicio (οὐδὲ θορυβεῖ τὴν διάνοιαν) y es capaz de perseverar, ufano y sereno, en la práctica de la excelencia.

Es de notar que los argumentos de Epaminondas no aparecen en otra obra de Plutarco dedicada específicamente a combatir la avaricia, el *de cupiditate divitiarum* (523C-528B). Es este uno de los tratados clasificados por Ziegler bajo el rótulo de “filosóficos-populares” y estudiados recientemente por L. Van Hoof. Frente a lo que sugiere su rótulo, observa Van Hoof, tales tratados tienen como destinatario a la élite económica, política y social del mundo grecorromano. Son, por otra parte, tratados de orientación fundamentalmente práctica. Con ellos Plutarco no persigue “convertir a la filosofía”, ni lograr que sus lectores olviden sus ambiciones políticas y sociales. Más bien intenta ofrecerles una guía que le ayude afrontar los problemas derivados de su posición dirigente. La meta no es, por tanto, cambiar las expectativas de liderazgo o rebajar las pretensiones de poder e influencia propios y sustanciales de una clase como aquella que conforma la audiencia de los mal llamados “tratados filosófico-populares”. Por el contrario, lo que hace Plutarco es poner la filosofía al servicio de sus aspiraciones<sup>42</sup>.

El *de cupiditate divitiarum* emplea un tono admonitorio; sus ideas son sencillas y basadas en la experiencia, o, si se quiere, en motivaciones prefilosóficas; y sus consejos no constituyen un obstáculo, sino una ayuda para la realización de las ambiciones sociales que pueda albergar el lector. Despliega, en suma, el conjunto de técnicas y estrategias usuales en los tratados de “ética práctica al servicio de la élite<sup>43</sup>”. No ocurre lo mismo con el discurso sobre la pobreza de Epaminondas. Purgar el alma de las opiniones procedentes del exterior, desterrar el ansia de riquezas y el deseo de gloria, rehusar los favores de amigos y reyes y los dones de la fortuna, son preceptos adecuados para un tipo de hombre que, como Epaminondas, huye de los conflictos inherentes a la lucha política. Pero es difícil que con estos atributos Plutarco quiera hacer de Epaminondas un modelo para la oligarquía a quien dirige sus tratados de ética práctica. Resulta significativa la posición que ocupa el discurso sobre la pobreza en el texto del *de genio*. Una vez que concluye Epaminondas, y después de que todos expresan su admiración hacia él, se expone una de las más movidas peripecias en la que se vieron envueltos los miembros de la conjura. Tras grandes sobresaltos y fuertes discusiones entre diversos implicados en la trama, el asunto vino a resolverse por sí solo e inesperadamente.

---

<sup>41</sup> El texto griego no es en este pasaje enteramente claro. Quizás es consecuencia de ello que frente a la lectura de los manuscritos (δικαιοσύνη), Russell (2010) proponga leer δικαιοσύνης.

<sup>42</sup> Van Hoof (2010) 28-37.

<sup>43</sup> Van Hoof (2010) 55-56.



“Un singular trastorno había hecho presa en nuestro ánimo. Llenos poco antes de desazón al ver nuestra empresa frustrada, la presión de las circunstancias y la urgencia, que no consentían tregua, nos sumía de nuevo en ansiedad y temor<sup>44</sup>”.

Con estas palabras describe Plutarco el estado de ánimo de los conjurados a raíz del episodio expuesto tras la discusión sobre la pobreza. Un estado de ánimo que no puede permitirse Epaminondas, atento a la contención de las pasiones y la serenidad de su mente, pero que es el propio de quienes participan en el complot revolucionario.

El *de genio* se mueve, según han observado diversos estudios modernos, en dos planos: el humano y el de los démones, el de la contemplación filosófica y la práctica política, el mortal y el sobrenatural, el de los que conocen y el de los que ignoran<sup>45</sup>. Y en correspondencia sus personajes se ubican en dos niveles. Los unos están instalados en el mundo de la acción y la peripecia; son Cafisias, el narrador, y con él todos los conjurados. Otros se ubican en un plano superior, el de la filosofía y el contacto con las realidades transcendentales; Epaminondas es la muestra más clara, pero el ejemplo último es Sócrates. La incertidumbre, el azar y el conflicto parecen preponderantes en el mundo de la acción. Así lo indica el ruego que Arquedamo dirige a Cafisias al inicio de la obra: la lucha de la virtud y la razón contra las contingencias atrae por lo accidentado de su desarrollo; la precariedad implícita en la actuación humana y la peripecia que ello desencadena es, precisamente, lo que hace del acontecer histórico un espectáculo digno de interés para el amante del honor y la belleza<sup>46</sup>. Ahora bien, la manera de ver las cosas de Arquedamo se queda en la superficie de los hechos. Ciertamente el relato concerniente a la liberación de la Cadmea se urde a partir de iniciativas y motivaciones humanas, sin que el autor del relato, Cafisias, reclame expresamente la intervención divina. Pero en el *de genio* la atmósfera está impregnada de un aura sobrenatural. A ello contribuyen tanto las alusiones indirectas<sup>47</sup> como la acumulación de episodios y contenidos relacionados con la divinidad y el más allá. En muchas de sus obras consigna Plutarco su creencia de que el curso de la historia obedece al diseño de una fuerza transcendente<sup>48</sup>. El relato de la liberación de la Cadmea confirma dicha idea. Pues el lector no puede eludir el pensamiento, insinuado por diversos procedimientos aunque no explicitado, de que la ayuda divina respalda la actuación de los conjurados<sup>49</sup>. Ocurre, sin embargo, que ni Cafisias ni los demás partícipes de la conjura pueden acceder a esa visión de las fuerzas

---

<sup>44</sup> *Gen. Socr.* 588A.

<sup>45</sup> Desideri (1984) 581; Hershbell (1988) 374-378; Babut (1988) 384-389; Brenk (1996) 41-44; Georgiadou (1996) 114; Hardie (1996) 133.

<sup>46</sup> *Gen. Socr.* 575B-D.

<sup>47</sup> Babut (1988) 385-386.

<sup>48</sup> Tratamiento del tema en Barigazzi (1984) y Swain (1989).

<sup>49</sup> Babut (1988) 386-389.

sobrenaturales rectoras de los sucesos. Y no acceden precisamente por estar inmersos en el mundo de la actuación y la peripecia. Las pulsiones procedentes del exterior embargan su ánimo de manera que, en expresión de Brenk, «they see only the apparent succession of chance occurrences»<sup>50</sup>. Arquedamo tampoco tiene acceso al plano donde operan las fuerzas sobrenaturales. Y evidentemente, la misma ceguera afecta a esos «amantes del honor y la belleza» ante los cuales invita a hablar a Cafisias. Un público ilustre, cuya presentación hace Arquedamo subrayando su pertenencia a familias políticamente insignes<sup>51</sup>. Público, por tanto, equiparable a esa élite social a quien Plutarco dirige sus tratados de ética práctica. Los dos públicos, el de Cafisias y el del Plutarco, podrían identificarse con los héroes que liberan la Cadmea. Pero difícilmente se identificarían con Epaminondas, que en dos ocasiones rechaza tomar parte en la empresa<sup>52</sup>.

En ambas el rechazo se justifica mediante un argumento –la negativa a derramar sangre de sus conciudadanos– que sitúa a Epaminondas a un nivel de exigencia ética superior al de los conjurados<sup>53</sup>. Ahora bien, la diferencia entre Epaminondas y los liberadores no radica en la ética. Pues, al fin y al cabo, ninguna ofensa ética cabe reprochar a los protagonistas de la heroica liberación de la Cadmea. Radica en el nivel. Así lo sugiere la discusión sobre la pobreza. Y así lo vuelve a señalar el gran debate sobre el *daimon* de Sócrates que da título a la obra.

Se debate sobre lo que Sócrates mismo llamaba su *daimon*: el principio que lo guió a lo largo de su vida e iluminaba sus decisiones en materias inciertas e impenetrables para la inteligencia humana<sup>54</sup>. El *daimon* socrático sugiere que Sócrates conocía, de alguna manera, los acontecimientos futuros, algo que dos personajes del *de genio* acreditan<sup>55</sup>. En este sentido el debate versa sobre la adivinación. Las intervenciones de los diferentes personajes configuran, tomadas en conjunto, un extenso discurso filosófico y religioso. Plutarco no se alinea expresamente con ninguna de las opiniones emitidas; el tratamiento del tema presenta, pues, ese final abierto que es tan común en este autor. Las cuestiones que se tocan son variadas, pero todas parten de una cuestión básica. La adivinación supone un conocimiento inalcanzable, al menos en apariencia, a la razón humana. Y el debate versa sobre cómo es posible acceder a ese nivel superior de inteligencia. Miradas desde este punto de vista, las opiniones formuladas por los distintos personajes pueden dividirse en dos grandes bloques. De un lado Galaxidoro, que

---

<sup>50</sup> Brenk (1996) 42.

<sup>51</sup> *Gen. Socr.* 575E-F.

<sup>52</sup> *Gen. Socr.* 576D-E; 594B-C.

<sup>53</sup> En la segunda ocasión se añade un motivo más: convenía que, consumada la liberación, quedasen hombres a quienes nada pudiese reprocharse por no haber participado en la acción; Epaminondas se reserva este papel.

<sup>54</sup> *Gen. Socr.* 580C-D.

<sup>55</sup> Teócrito (580D-F) y Polimnis (581D-E).

inicia el debate, propone una explicación más próxima a los parámetros racionales<sup>56</sup>; en ella se ha querido ver una muestra de la llamada «adivinación técnica» (τεχνικός μαντική, *artificiosa divinatio*)<sup>57</sup>. Del otro Simias, Timarco y Teanor interpretan las premoniciones de Sócrates como un caso de comunicación directa entre el hombre y la divinidad; defienden, por tanto, la llamada «adivinación natural» (ἄτεχνος μαντική, *naturalis divinatio*)<sup>58</sup>. Ya se ha dicho que Plutarco no se declara expresamente partidario de ninguna opción. Pero su texto privilegia de manera indirecta los discursos de Simias, Timarco y Teanor. Así lo sugiere un párrafo del *de genio* que subraya el papel de Galaxidoro como mero introductor del problema<sup>59</sup>. Y así lo recogen distintos estudios modernos: Galaxidoro sería el oponente racionalista, casi siempre estoico, habitual en los diálogos religiosos de Plutarco; su explicación se ve devaluada tanto por sus contradicciones internas como por la presencia de procedimientos textuales que rebajan su veracidad; y, en suma, Galaxidoro y el resto de las intervenciones insertas en la sección dominada por él tendrían como función principal la de plantear el tema a debatir<sup>60</sup>.

Las propuestas de Simias, Timarco y Teanor son evidentemente distintas. Actúa aquí quizás el deseo de presentar el problema bajo luces diversas<sup>61</sup> o quizás el complejo planteamiento dramático que forma parte de las estrategias persuasivas de Plutarco<sup>62</sup>. Las tres, sin embargo, coinciden en una idea central: la singularidad de aquellos hombres que, como Sócrates, pueden contactar con una realidad por encima del mundo material. Para Simias, el alma de la mayoría de los hombres se halla embargada por el tumulto de las pasiones y la vorágine de las servidumbres vitales, de manera que su entendimiento no puede captar las indicaciones de los seres superiores; en el caso de Sócrates, por el contrario, su intelecto, limpio y exento de pasiones (ὁ νοῦς καθαρὸς ὦν καὶ ἀπαθής), percibía fácilmente las señales enviadas por los seres divinos<sup>63</sup>. Según el mito de Timarco (expuesto por Simias), en el alma (ψυχή) conviven dos partes; una, inmersa en el cuerpo, recibe el nombre mismo de “alma” (ψυχή); la otra, inaccesible a la corrupción, se llama «intelecto» (νοῦν), está en el exterior del hombre y los entendidos le dan

---

<sup>56</sup> *Gen. Socr.* 579F-582C.

<sup>57</sup> Corlu (1970) 49-50; Döring (1984) 376; Schröder (2010) 161.

<sup>58</sup> Para la distinción entre ambos tipos de mántica véase Cic., *div.* 1.11-12; 1.34; 1.72; 1.109-131 (con el comentario de Wardle (2006)).

<sup>59</sup> *Gen. Socr.* 588A ...ζητήσεως οὐκ ἀγεννοῦς ἀλλ' ἧς ὀλίγον ἔμπροσθεν οἱ περὶ Γαλαξίδωρον καὶ Φειδῶλον ἦψαντο, διαποροῦντες τίνος οὐσίας καὶ δυνάμεως εἴη τὸ Σωκράτους λεγόμενον δαιμόνιον.

<sup>60</sup> Corlu (1970) 19-20 y 51-52; Hani (1980) 53; Döring (1984) 376-377; Schröder (2010) 161-162. Donini (2011) 415-416.

<sup>61</sup> Sobre el reparto de papeles filosóficos que aquí parece efectuar Plutarco véase Donini (2011) 412-419; (2011 [2004]) 442-443

<sup>62</sup> Véase Van Hoof (2010) 67-68 a propósito de determinados «tratados de ética práctica».

<sup>63</sup> *Gen. Socr.* 588D-E.

el nombre de *daimon*<sup>64</sup>. La parte irracional e inmersa en el cuerpo se halla sujeta a la racional e incorruptible. Si la sujeción es débil, el alma se dejará doblegar por las pasiones; sólo cuando se fortalece gracias a la educación aparece el alma capaz de percibir con prontitud las indicaciones de su *daimon*. Algunos hombres, sin embargo, están especialmente dotados, de suerte que en ellos predomina de forma innata la obediencia a la razón y a su *daimon*. A ellos está reservada la capacidad de percibir la llamada divina<sup>65</sup>. Teanor afirma que las almas libres de lazos con el cuerpo se convierten en *dáimones*. Tales *dáimones* guían los asuntos del hombre. Pero no todos los hombres reciben su atención, pues se desentienden de cuantos están inmersos en los avatares del acontecer; sólo aquellos que, tras mil esfuerzos, ascienden a una esfera elevada son recompensados con la ayuda del *daimon*<sup>66</sup>.

Las tres intervenciones explican las dotes excepcionales de Sócrates mediante la existencia de hombres excepcionales. Y en las tres esa excepcionalidad requiere una especial disposición del alma. La liberación de las pasiones y el alejamiento del tráfico ínsito en el mundo humano se presentan como condición necesaria para que haya un Sócrates. Paradigma del filósofo, Sócrates es también el modelo de Epaminondas. El discurso sobre la pobreza al mostrar cómo Epaminondas limpia su alma de pasiones e impulsos procedentes del mundo exterior, acredita su condición de filósofo. Así se reconoce, cuando termina dicho discurso, por boca de Simias<sup>67</sup>:

«Gran hombre, grande es Epaminondas, y responsable de ello es el aquí presente Polimnis, que ha criado a sus hijos, desde temprano, en la mejor filosofía».

Epaminondas también es consecuente con su condición de filósofo cuando rehúsa someter su alma al torbellino del acontecer humano y las pasiones asociadas, esto es, cuando se niega a participar en la conjura. El filósofo, parece ser la conclusión, no debe participar, al menos de manera directa, en el torbellino de la vida política.

El Epaminondas del *de genio* es una creación históricamente discutible<sup>68</sup>. Ciertamente su no participación en la liberación de la Cadmea y su formación filosófica están suficientemente documentadas. Pero Epaminondas es conocido ante todo por su dimensión política, que aquí relega Plutarco para subrayar su

---

<sup>64</sup> *Gen. Socr.* 591E.

<sup>65</sup> *Gen. Socr.* 592A-E

<sup>66</sup> *Gen. Socr.* 593D-594A

<sup>67</sup> *Gen. Socr.* 585D.

<sup>68</sup> Ya Von Stern (1884) 55-57, señaló las debilidades del relato que ofrece Plutarco en el *de genio*. Los estudios posteriores (véase, por ejemplo, Corlu [1970] 19-20; Barigazzi [1988], 414-424; Georgiadou [1996]) han insistido en el Epaminondas del *de genio* presenta una factura obediente sobre todo a razones compositivas y de diseño.

calidad de filósofo. Así construida, la figura de Epaminondas traslada un mensaje –la no implicación directa del filósofo en las luchas políticas– que puede tener calado teórico, pero también sirve a Plutarco para trasladar su posicionamiento ante cuestiones concernientes a su propia persona y al horizonte cultural de su época. Comparado a otros contemporáneos que por condición social e incluso actividad literaria estaban a su mismo nivel, Plutarco no protagonizó una carrera política particularmente brillante<sup>69</sup>. Asumió, en cambio, el papel de consejero y guía de la élite. La autoridad necesaria para ello se la confiere la filosofía. Pues Plutarco se presenta a sí mismo como filósofo. La exaltación de Epaminondas es una exaltación de su propia identidad como filósofo y mentor. Epaminondas se mueve a una altura, la de la filosofía, superior a la de sus afines y compañeros, los conjurados. Esta altura le prohíbe descender al plano de la acción directa, descenso que contaminaría su alma con pulsiones sobrevenidas; pero también le permite acceder a una realidad inalcanzable para sus compañeros. Epaminondas eleva así la posición del filósofo y justifica, incluso hace ineludible, su alejamiento de la lucha política. Gracias a ello, lo que podría ser una debilidad del propio Plutarco, la falta de una carrera pública brillante, se transforma en una elección deliberada y necesaria.

Tal mensaje adquiere más fuerza si se lo contempla sobre el transfondo cultural de la época. El auge de las composiciones *de exitu illustrium virorum* corre en paralelo a la admiración hacia el filósofo que se enfrenta al poder y sufre castigo por ello. Ya se ha dicho que el fenómeno, acreditado en diversas fuentes contemporáneas a Plutarco, fue propiciado particularmente por el final del reinado de Diocleciano; y que el modelo último del filósofo-mártir es Sócrates. En este contexto adquiere un significado especial la exaltación del “Sócrates tebano”, Epaminondas. Epaminondas se aleja del conflicto público para cuidar su alma; se distingue por su silencio; y, pese a ello, constituye el “centro ausente” del *de genio*, una composición articulada en torno a un conflicto civil, la liberación de la Cadmea. No resulta inverosímil ver en todos estos datos una respuesta de Plutarco ante el fenómeno del “filósofo-mártir político” y la admiración aglutinada en torno a esa figura. Respuesta que reivindica rotundamente el papel, asumido por el propio Plutarco, de filósofo mentor del político, pero fuera él mismo del tráfago de la política.

---

<sup>69</sup> Véanse las observaciones y referencias que ofrece al respecto Van Hoof (2010) 66-67.

## BIBLIOGRAFÍA

- Babut, D., «La parte du rationalisme dans la religion de Plutarque: l'exemple du *De genio Socratis*», en M. Marcovich (ed.), 1988, pp. 383-408.
- Barigazzi, A., «Plutarco e il corso futuro della storia», *Prometheus* 10 (1984) 264-286.
- «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», en M. Marcovich (ed.), 1988, pp. 409-425.
- De Blois, L., «The Perception of Politics in Plutarch's Roman Lives», *ANRW* II 33.6 (1992) 4568-615.
- Brenk, F. E., «Time as Structure in Plutarch's *The Daimonion of Socrates*», en L. Van Der Stock (ed.), 1996, pp. 29-51.
- Candau Morón, J.M., «Plutarco y la historiografía trágica», en J.M. Candau Morón, F. J. González Ponce & A. L. Chávez Reino (eds.), *Plutarco Transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (Sevilla, 12-14 de noviembre de 2009)*, Sevilla, 2011, pp.147-169.
- Corlu, A., *Plutarque. Le démon de Socrate: Texte et traduction avec une introduction et des notes*, Paris, 1970.
- Desideri, P., «Il *De genio Socratis* di Plutarco: un esempio di “storiografía tragica”», *Athenaeum* 62 (1984) 569-85.
- «“Non scriviamo storie ma vite” (Plut., *Alex.* 1.2): la formula biografica di Plutarco», en el vol. colectivo *Testis Temporum. Aspetti e problemi della storiografía antica*, 1995, pp. 15-25.
- Dillon, J., «Dion and Brutus: Philosopher Kings Adrift in a Hostile World», en A. G. Nikolaidis (ed.), 2008, pp. 351- 364
- Donini, P., «Il *De genio Socratis* di Plutarco: i limiti del dogmatismo e quelli dello scetticismo», en P. Donini, *Commentary and Tradition Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, (M. Bonazzi ed.), Berlin/New York, 2011, pp. 403-422.
- «Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.», en *Commentary and Tradition...*, pp. 437-452 (publicación original en 2004).
- Döring, C., *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden, 1979.
- Döring, C., «Plutarch und das “Daimon des Socrates” (Plut. *de genio Socratis* Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37 (1984) 376-392.
- Georgiadou, A., «Epameinondas and the Socratic Paradigm in the *De genio Socratis*», en L. Van der Stock (ed.), pp. 113-122

- Griffin, M., «The Flavians», en *CAH* XI (Cambridge, 2000), pp. 1-83.
- Hani, J., *Plutarque. Oeuvres morales. Tome VII*, Paris, 1980.
- Hardie, Ph., «Sign Language in On the Daimonion of Socrates», en L. Van der Stock (ed.), 1996, pp. 123-136.
- Hershbell, J. P., «Plutarchs' Portrait of Socrates», en M. Marcovich (ed.), 1988, pp. 364-381.
- Ingekamp, H. G., «Plutarch und die konservative Verhaltensnorm», *ANRW* II 33.6 (1992) 4624-4644.
- Van Hoof, L., *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford, 2010.
- Jones, B. W., *The Emperor Domitian*, London/New York, 1992.
- Jones, P. C., *Plutarch and Rome*, Oxford, 1972.
- Malitz, J., «Helvidius Priscus und Vespasian. Zur Geschichte der «stoischen» Senatsopposition», *Hermes* 113 (1985) 231-246.
- Marcovich, M. (ed.), *Plutarch (ICS 13.2)*, 1988).
- Nesselrath, H. G. (ed.), *Plutarch. On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*, Tübingen, 2010.
- Nikolaidis, A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin, 2008.
- Nilsson, M. P., *Geschichte der Griechischen Religion*<sup>3</sup>, II, München, 1974.
- Parker, R., «Agesilaus and the bones of Alcmena», en H. G. Nesselrath (ed.), 2010, pp. 129-137.
- Pelling, C. B. R., *Plutarch. Life of Anthony*, Cambridge, 1988.
- \_\_\_\_\_ «Childhood and Personality in Greek Biography», en C. B. R. Pelling, (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, 1990, pp. 213-244.
- \_\_\_\_\_ «Parallel Narratives: the Liberation of Thebes in *De Genio Socratis* and in *Pelopidas*», en H. G. Nesselrath (ed.), pp. 111-127 (publicación original en 2008).
- Ronconi, A., «Exitus illustrium virorum», *RLAC* 6 (1966) 1258-1268.
- Russell, D. A., «Introduction», en H. G. Nesselrath (ed.), 2010, pp. 1-15.
- Schröder, S., «Plutarch on oracles and divine inspiration», en H. G. Nesselrath, (ed.), 2010, pp. 145-168.
- Spivak, G. C., «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson, & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago, 1988, pp. 271-313. [Manejo la edición de libre acceso en internet: [http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can\\_the\\_subaltern\\_speak.pdf](http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf)].

Von Stern, E., *Geschichte des spartanischen un thebanischen Hegemonie vom Königsfrieden bios zur Schlacht bei Mantinea*, Dorpat, 1884.

Van der Stock, L. (ed.), *Plutarche Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch (Studia Hellenistica 32)*, Lovanii, 1996.

Swain, S., «Plutarch: Chance, Providence, and History», *AJP* 110 (1989) 272-302.

——— «Plutarch's *Lives* of Cicero, Cato and Brutus», *Hermes* 118 (1990) 192-203.

Wardle, D., *Cicero on Divination. De Divinatione, Book 1*, Oxford, 2006.

Ziegler, K., *Plutarco*, Brescia, 1965 [«Plutarchos von Chaironeia», *RE* XXI/1 (1951), coll. 636-962; edición italiana a cargo de B. Zucchelli; traducción de M. R. Zancan Rinaldi].

Zhmud, L., *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, Berlin, 2006.



O VALOR DA FILOSOFIA E DA *PAIDEIA*: A CONSTRUÇÃO MORAL E  
RETÓRICA DE PLUTARCO<sup>1</sup>  
(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

---

<sup>1</sup> 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. Reflete 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 comunitário<sup>2</sup>, influenciado, talvez, pelas lições do seu mestre Amónio, figura ligada à filosofia e à retórica<sup>3</sup>. Daí que se possa considerar que a obra de Plutarco tem uma dinâmica social muito interessante, alicerçada numa filosofia bastante pragmática<sup>4</sup>.

Mesmo não querendo escrever ‘história’<sup>5</sup>, 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

<sup>2</sup> 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* e a *ὁμόνοια* e a *κοινωνία*; cf. Frazier (1992) 4534.

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> Cf. *Alex.* 1.1.

interacção com o leitor-espectador ou ouvinte<sup>6</sup>. As biografias, com toda a profundidade filosófica e moral, não servem apenas para o próprio Plutarco encontrar paradigmas no espelho<sup>7</sup> da história, mas também para conseguir persuadir a sua audiência<sup>8</sup>, constituída sobretudo pelas elites grega e romana<sup>9</sup>, 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 Domiciano<sup>10</sup>.

Como afirma Plutarco, na biografia de Cícero, «não há animal mais selvagem do que o homem quando à sua paixão se junta o poder»<sup>11</sup>. 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 βίου<sup>12</sup>, 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

---

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> Cf. Fuhrmann (1964) 98.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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».

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> *Cic.* 46.6.

<sup>12</sup> 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:<sup>13</sup>

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 Platão<sup>14</sup>, Aristóteles e outros filósofos. Mais conotado com o filósofo da Academia, a quem chama *theios*<sup>15</sup> e de quem reconhece a *doxa* e a *dynamis*<sup>16</sup>, Plutarco mostra-se, no entanto, atraído por Aristóteles e pelos Peripatéticos, especialmente nas temáticas relacionadas com a psicologia, a *physis* e a lógica<sup>17</sup>, 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*<sup>18</sup> 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 formal<sup>19</sup>, mas no exercício da virtude prática,

---

<sup>13</sup> *Ars Rhet.* 11.2.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> Cf. *Cap. ex inim. ut.* 90C e *Per.* 8.2.

<sup>16</sup> Cf. *Quaest. conv.* 700B.

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

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> 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 poder<sup>20</sup>, 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 leão<sup>21</sup>. 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 ele<sup>22</sup>. 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 filosofia<sup>23</sup>. 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»<sup>24</sup>. 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»<sup>25</sup> (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 filósofo<sup>26</sup>.

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 imitação<sup>27</sup>, chegando mesmo a dizer que até os poetas consideram os actos mais

---

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

<sup>21</sup> Cf. *Alex.* 2.5.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.* 59.8.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.* 8.

<sup>24</sup> *Alex. fort. uirt.* 328A.

<sup>25</sup> *Ibid.* 328B.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.* 329A.

<sup>27</sup> Cf. *Gloria Ath.* 346F.

importantes do que as palavras.<sup>28</sup> 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 artes<sup>29</sup>, não teve nenhum autor épico ou lírico célebre, a comédia era indigna e a tragédia só foi divulgada por causa do espectáculo<sup>30</sup>. 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:<sup>31</sup>

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*<sup>32</sup>, 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 agir<sup>33</sup>. 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

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, 347F-348A.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.* 345F.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.* 348B-C.

<sup>31</sup> *ibid.* 350E-F.

<sup>32</sup> 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.*

<sup>33</sup> 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»<sup>34</sup>. 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*<sup>35</sup>. Nesse contexto, Plutarco escreve:<sup>36</sup>

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 tinta<sup>37</sup>, 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 Sócrates<sup>38</sup>. 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 Alcibíades<sup>39</sup> revelou-se na sua inclinação para prazeres como a bebida, a comida e o sexo, vícios a que também havia aludido Tucídides<sup>40</sup>. Recordemos, ainda, o caso de Numa, um rei caracterizado por Plutarco

<sup>34</sup> Cic. 2.3.

<sup>35</sup> Cic. 32.5; cf. 41.8.

<sup>36</sup> *Ibid.* 32.6-7.

<sup>37</sup> Cf. *Per.* 8.1, *Otho* 73.4; *Cum. princ. philos.* 779C.

<sup>38</sup> Cf. *Alc.* 4.1-2.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.* 2.1.

<sup>40</sup> 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 paz<sup>41</sup>. 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»<sup>42</sup>. 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 Platão<sup>43</sup>, 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 governado<sup>44</sup>.

Na biografia de Catão Censor, Plutarco relata-nos o episódio de uma embaixada de filósofos que chega a Roma<sup>45</sup>, 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 cidade<sup>46</sup>. Teria Catão tomado

<sup>41</sup> Cf. *Quaest. Rom.* 268C.

<sup>42</sup> *Comp. Lyc.-Num.* 1.10.

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

<sup>44</sup> Cf. *Num.* 20.5-8.

<sup>45</sup> Cf. *Cat. Ma.* 22.

<sup>46</sup> *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 não<sup>47</sup>. Não seria, então, nada de pessoal contra Carnéades, mas resultava da atitude anti-helénica, ou melhor, romanocêntrica de Catão<sup>48</sup>, 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 filosofia<sup>49</sup> 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 ameaça<sup>50</sup>, ao contrário de Pelópidas e outros companheiros seus, que, por estarem conotados com uma *ἐταιρεία ... φιλελεύθερον ἄμα καὶ δημοτικὴν*<sup>51</sup>, foram banidos<sup>52</sup>. Neste episódio transparece também o sentimento anti-espartano que se encontra em vários momentos da biografia<sup>53</sup>, e que se justifica pela forma cruel como Esparta tratava os Tebanos.<sup>54</sup> Além disso, para acentuar a conduta tirânica dos Espartanos, a quem reconhece técnica e sabedoria na arte militar<sup>55</sup>, 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.

<sup>47</sup> *Ibid.* 23.1.

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> Cf. *Pel.* 5.4

<sup>51</sup> *Ibid.* 5.1.

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

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> *Ibid.* 6.2: *οἷς δὲ Θηβαίοις, τὴν πάτριον ἀποβεβληκόσι πολιτείαν καὶ καταδεδουλωμένοις ὑπὸ τῶν περὶ Ἀρχίαν καὶ Λεοντίδαν, οὐδ' ἔλπίσαι 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.

<sup>55</sup> *Ibid.* 23.4.

porém, demonstraram a sua *philanthropia* ancestral<sup>56</sup> 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 política<sup>57</sup>, 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 Plutarco<sup>58</sup>. 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 político<sup>59</sup>, mas não defende um princípio estratégico baseado na eloquência formal, pois o conteúdo deve prevalecer sobre os aspectos formais do texto<sup>60</sup>. Exige-se a quem exerce funções públicas que seja, acima de tudo, virtuoso<sup>61</sup>, uma vez que a sua qualidade moral é mais importante do que o sistema político<sup>62</sup>. Por isso, compreende-se que Plutarco, na biografia de Péricles<sup>63</sup>, cite as palavras de Platão<sup>64</sup>, 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 feitos<sup>65</sup>.

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

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

<sup>57</sup> 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.

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

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

<sup>60</sup> Cf. *Praec. ger. reip.* 802E-F.

<sup>61</sup> Cf. e.g. *Ad princ. ind.* 780B.

<sup>62</sup> Cf. Aalders (1982) 22 ss e 33.

<sup>63</sup> Em *Per.* 15.2-3

<sup>64</sup> Cf. *Phedr.* 271 c.

<sup>65</sup> 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)<sup>66</sup>. 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.<sup>67</sup>

Οὐκ “ἀνδριαντοποιός” ἔστιν ὁ τῆς φιλοσοφίας λόγος, “ὥστ’ ἐλινύοντα ποιεῖν ἀγάματ’ ἐπ’ αὐτᾶς βαθμίδος ἑσταότα” 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 Píndaro<sup>68</sup>. A filosofia, porém, deseja tornar activas, ágeis e vivas as coisas que

<sup>66</sup> Cf. *Cum princ.* 778A.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.* 776C-D.

<sup>68</sup> 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 filósofos<sup>69</sup> 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 sociedade<sup>70</sup>. 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 poder<sup>71</sup>, como isso é um meio para que os princípios filosóficos cheguem a um maior número de pessoas<sup>72</sup>, como fez Anaxágoras com Péricles, Platão com Díon e Pitágoras com os mandatários itálicos<sup>73</sup>. 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 relevo<sup>74</sup>. 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 rei<sup>75</sup>.

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 homens<sup>76</sup>, 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

---

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

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.* 776B-C.

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

<sup>73</sup> Cf. *Cum princ.* 776E-777B.

<sup>74</sup> Cf. *Alc.* 4-7.

<sup>75</sup> Cf. *R.* 519c-521b.

<sup>76</sup> 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 governam<sup>77</sup>. Plutarco é muito claro quanto ao interesse que move o filósofo:<sup>78</sup> 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 moderação<sup>79</sup>. 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:<sup>80</sup> τοὺς δ' ἄρχοντας οἱ συνόντες τῶν φιλοσόφων δικαιοτέρους ποιοῦσι καὶ μετριωτέρους καὶ προθυμωτέρους 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*<sup>81</sup>, o oposto de *pepaideumenos*, nunca poderá ser um bom governante<sup>82</sup>. Para a

<sup>77</sup> Cf. *ibid.* 777D.

<sup>78</sup> *Ibid.* 778A.

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.* 778F.

<sup>81</sup> 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».

<sup>82</sup> 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 justiça<sup>83</sup>, ou seja, a *paideia* filosófica. Assim, o tratado *Ad principem indoctum* ou *ineruditum*<sup>84</sup> recupera os princípios de Platão, de Isócrates ou dos Estóicos, defensores da educação filosófica dos *hegemonikoi*, e dirige-se, possivelmente, ao *princeps*<sup>85</sup>.

De facto, para se saber governar bem os outros é preciso que o soberano seja capaz de se governar a si próprio<sup>86</sup>, baseando-se a boa governação na razão<sup>87</sup>. Ora, será a filosofia a formar e a modelar a razão<sup>88</sup>, para que valorize mais a virtude do que o vício<sup>89</sup>. 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»<sup>90</sup>. Fazendo uso da filosofia, qual «τέχνη βίου», com uma vincada tendência pedagógica e pragmática<sup>91</sup>, Plutarco exalta o fundamento ético da *politeia*, a qual deve reger-se pela razão e por preceitos justos, de modo a atingir o bem<sup>92</sup>, 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*”.

<sup>83</sup> Cf. 782A.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> 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*.

<sup>86</sup> 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).

<sup>87</sup> 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.

<sup>88</sup> 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.

<sup>89</sup> Cf. *Ad princ. ind.* 782C-F.

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

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> 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)<sup>93</sup>.

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 cidadãos<sup>94</sup>. Filopémen, «o último dos Gregos», por exemplo, foi ensinado pelos seus mestres, Ecdelo e Demófanes<sup>95</sup>, no sentido de orientar os ensinamentos filosóficos «para a política e a acção»<sup>96</sup>. 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)<sup>97</sup> 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.

---

<sup>93</sup> *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.

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

<sup>95</sup> Cf. *Pol.* 10.22.10; Plutarco, em *Arat.* 5, refere apenas Ecdelo.

<sup>96</sup> *Phil.* 1.3

<sup>97</sup> «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 "Eclecticism". 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 "Eclecticism". 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 plutarcheo (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.

(Página deixada propositadamente em branco)

**DE ROMA A ALEJANDRÍA Y VICEVERSA.**  
**MIMESIS DEL MOTIVO DEL VIAJE EN LA *VIDA DE ANTONIO* DE PLUTARCO.**  
**(From Rome to Alexandria and vice versa: *mimesis* of the travel motif in**  
**Plutarch's *Life of Antony*)**

IVANA S. CHIALVA (ichialva@gmail.com)  
Universidad Nacional del Litoral- Conicet

RESUMEN – Este trabajo sobre la *Vida de Antonio* analiza los elementos literarios del relato biográfico, específicamente las connotaciones del motivo del viaje Roma-Alejandría. Se focalizan dos fenómenos: 1. cómo el tratamiento libresco de los hechos históricos exhibe una concepción de *paideia* ligada a la segunda sofística; 2. cómo dicha *paideia* problematiza la enseñanza moral y política acerca del gobierno imperial. El periplo Roma-Alejandría advierte sobre la continuidad de un vicio que no distingue entre bárbaros, griegos y romanos, y que posiciona en una misma línea a Ciro, Alejandro y César: la codicia insaciable de mando y la ambición de ser el primero y el mayor (*Ant.* 6.3.).

PALABRAS CLAVE – Plutarco, Antonio, *mimesis*, Alejandría, Roma

ABSTRACT – This paper about the *Life of Antony* analyses the literary elements of the biographical account, specifically the connotations associated with the motif of the trip from Rome to Alexandria. We have focussed on two different phenomena: 1) how the bookish treatment of the historical events shows a conception of *paideia* connected with the Second Sophistic; 2) how this *paideia* questions the moral and political doctrine about the imperial government. The *periplus* from Rome to Alexandria warns of the continuity of a vice that does not distinguish between barbarians, Greeks and Romans, and that puts Cyrus, Alexander and Caesar on the same level: the insatiable greed for power and the ambition of becoming the first and the greatest (*Ant.* 6.3).

KEY WORDS – Plutarch, Antony, *mimesis*, Alexandria, Rome

«El dios abandona a Antonio» (ἀπολείπειν ὁ θεὸς Ἀντώνιον, *Ant.* 75.6.2), frase de la biografía de Plutarco que da título al maravilloso poema de C. Cavafis, permite introducir algunas precisiones: Antonio es el triunviro romano, el dios aludido es Dioniso y la ciudad que deja es Alejandría. La frase también adelanta los aspectos abordados en este trabajo: la impronta literaria de la «Vida» (βίος); las tensiones entre los elementos helénicos, helenísticos y romanos; y las connotaciones del motivo del viaje Roma-Alejandría. Nuestro interés se centra en dos fenómenos: en primer lugar, cómo el tratamiento libresco de los hechos históricos conlleva una exhibición de la παιδεία que inserta la producción del autor en el contexto de la segunda sofística; en segundo lugar, cómo dicha παιδεία problematiza la enseñanza moral y política en el presente gobierno imperial.

## 1. ANTONIO EN LA SERIE DE VIDAS ROMANAS

La *Vida de Antonio* (*Ant.*) forma parte de las ocho biografías que, en el amplio *corpus* de las *Vidas Paralelas*, tratan sobre figuras romanas del final de la República: *Lúculo*, *Cicerón*, *Craso*, *Pompeyo*, *César*, *Catón*, *Bruto* y *Antonio*. A partir de esa serie, Pelling (1979) ha identificado un grado creciente del conocimiento de la historia de Roma, por parte del autor, que posiciona a *Lúculo* y *Cicerón* en un primer momento y a las otras seis biografías en una etapa posterior de composición. Las reelaboraciones del material histórico son evidentes en la transición del primer grupo al segundo, al igual que las referencias cruzadas en las últimas seis piezas<sup>1</sup>. También ha observado que *César*, *Antonio* y *Bruto* fueron escritas durante un mismo período y concebidas en ese orden, aunque los variados enfoques sobre los mismos eventos siguen diversos criterios y finalidades. En un artículo posterior, Pelling (1980) aborda dichas diferencias y demuestra que más allá del conocimiento de múltiples fuentes, existe una apropiación creativa del autor que selecciona, modifica, completa e interpreta la información mediante sus propios recursos y según una impronta específica, lo que convierte a cada biografía en una pieza anecdótica y conceptual única. En el caso de *Ant.*, un rasgo que la distingue de otras *Vidas* romanas y que la acerca a su par griego *Demetrio* es la relevancia que el arte dramático cobra en la visión de los acontecimientos y del «carácter» (ἦθος) del personaje. También se destaca la figura de la reina Cleopatra, que en *César* es mencionada superficialmente, mientras que en *Ant.* se convierte en un personaje clave para la acción del romano, el cumplimiento del τέλος y el tono dramático del relato. Es decir que *César*, *Antonio* y *Bruto*, aún si formaron parte de un proyecto sincrónico, persiguen diversos intereses y modelos literarios: más histórica, la primera; trágica-literaria, la segunda; y moralizante, la tercera. Esa riqueza del conjunto de las *Vidas* evidencia, en palabras del crítico inglés, «the flexible nature of this biographical genre» (1980: 127). Entonces, si siempre se exhibe un personaje modelo de vicio o de virtud para imitación o advertencia de los contemporáneos, lo que cambia en cada texto es el tratamiento que el sentido moral adquiere. Esa intencionalidad didáctica es explicitada en varios pasajes programáticos: *Timoleón- Emilio Paulo* (*Tim.* 1), *Cimón- Lúculo* (*Cim.* 2), *Alejandro- César* (*Alex.* 1) y, específicamente, *Demetrio- Antonio* (*Demetr.* 1). Y si las primeras parejas representan el paradigma del *vivir bien* y la tercera exalta las

---

<sup>1</sup> El artículo de Pelling (1979) puso de manifiesto las relaciones entre las biografías latinas y permitió establecer el orden en el que, posiblemente, fueron elaboradas. Sus estudios deben complementarse con las conclusiones más recientes de Nikolaidis (2005), quien ha analizado el orden de publicación de las *Vidas*, siguiendo las referencias cruzadas del propio Plutarco. Al respecto, el crítico comparte con Pelling la distancia que existe entre las primeras dos biografías y las restantes, preparadas casi simultáneamente, aunque sostiene que de este último grupo debe excluirse a *Craso*, que no formó parte del mismo momento de composición. Acerca de la secuencia de publicación de las cinco *Vidas*, Nikolaidis sugiere: *Bruto*, *César*, *Pompeyo*, *Catón* y *Antonio*.

virtudes y sus claroscuros cuando éstas se desdibujan, la última pareja, sin duda, ofrece el espejo contrastante del «exceso» (ὑβρις), el «abuso de poder» (ἐξουσία) y la «pasión» (πάθος) descontrolada. Dice Plutarco al inicio de *Demetr.*: «para mí, de este modo, nos decidiremos a ser más seguidores de los mejores y observadores e imitadores de sus vidas (καὶ θεαταὶ καὶ μιμηταὶ βίων) si no tenemos desconocimiento de las viciosas y censuradas. Se ocupará, entonces, este libro de la vida de Demetrio Poliorcetes y la de Antonio el dictador (αὐτοκράτωρ), hombres que dan testimonio completamente de lo dicho por Platón, que las naturalezas sobresalientes producen tanto vicios como virtudes sobresalientes»<sup>2</sup>.

Respecto de nuestro tema, los estudios de Pelling configuran una diagramación en el rizomático conjunto de las *Vidas* romanas. Si *Lúculo* y *Cicerón* fueron compuestas en una etapa inicial, éstas proyectan significaciones en las biografías siguientes: sobre la etapa final de la República, en el primer caso; y sobre la participación de Antonio, en el segundo. Lo cierto es que las figuras del militar y del orador presentan paradigmas positivos frente a la «imagen» (εἶδος) de Antonio. En el caso de *Lúculo*, la «comparación» (σύγκρισις)<sup>3</sup> expresa un juicio claro del autor acerca del período de las guerras civiles como un tiempo de decadencia por la pérdida de la «libertad» (ἐλευθερία) política de los ciudadanos. Este juicio se reitera en *Cicerón*. Allí, Antonio entra en escena como rival político del orador y aspirante al poder unipersonal, junto con el triunviro Octavio. Como bien ha demostrado Swain (1989), la posición de Plutarco frente a la caída de la República y el advenimiento del Imperio es compleja e involucra su creencia en la participación de la divinidad que favoreció, en el suceder histórico, ese modo de gobierno en lugar del anterior. Pero tal posición no es unívoca. Simultáneamente coexisten, en cada *Vida*, reflexiones morales y políticas que orientan la interpretación hacia direcciones divergentes y que, puestas en conjunto, no dan por resultado una imagen cerrada ni uniforme (ni, podríamos decir, conforme) de su visión sobre el poder romano. Esto es claro en *Cicerón*, donde los juicios sobre el declive político son explícitos y los cargos alusivos al poder absoluto conllevan una significación negativa: por ejemplo, César es el que «desvió los asuntos públicos de los romanos hacia la monarquía» (τὰ Ῥωμαίων εἰς μοναρχίαν μετέστησε πράγματα, *Cic.* 20.5); por eso, una vez que “la política degeneró en monarquía” (εἰς μοναρχίαν τῆς πολιτείας

---

<sup>2</sup> Plut., *Demetr.* 1.6.6-8.1. Para la versión del texto griego seguimos la edición de Ziegler (1971), con confrontación del texto fijado por Pelling (1988). La traducción de los pasajes de *Demetr.* y *Ant.* es nuestra.

<sup>3</sup> Plut., *Comp. Luc.* 1.1.1-5. «En especial, se podría considerar dichoso el final de Lúculo porque ocurrió antes del cambio de gobierno que ya el destino preparaba contra la República en las guerras civiles (τοῖς ἐμφυλίοις πολέμοις τὸ πεπρωμένον): cuando él murió su patria tenía una enfermedad (ἐν νοσοῦσῃ), pero aún estaba libre (ἐλευθέρῃ τῇ πατρίδι) cuando dejó su vida» (Cano Cuenca, Hernández De La Fuente & Ledesma, 2007: 258). Ver análisis del motivo de la «enfermedad» (νόσος) en la biografía de *César* en su doble faceta, como patología corporal y simbología política del final de la República, en Whitmarsh (2002).

μεθεστῶσης, *Cic.* 40.1)<sup>4</sup> Cicerón se retiró de la vida política de Roma. Más abajo, Plutarco cuestiona el apoyo del orador a Octavio y afirma que pronto comprendió que se había perdido a sí mismo «y había traicionado la libertad del pueblo» (καὶ τοῦ δήμου προέμενος τὴν ἐλευθερίαν, *Cic.* 46.2) ya que, acto seguido, los triunviros se reparten los territorios, Octavio depone su apoyo a Cicerón y lo entrega a Antonio: «Hasta tal punto quedaron privados de la razón humana a causa de la ira y la rabia; o más bien mostraron que no existe animal más salvaje que el hombre cuando une el poder a la pasión (ἀνθρώπου θηρίον ἐστὶν ἀγριώτερον ἐξουσίαν πάθει προσλαβόντος, *Cic.* 46.6.1-3)» (2010: 294). Hacia el final, Antonio cobra un tinte más oscuro: manda decapitar al orador y expone su cabeza en la tribuna de los comicios<sup>5</sup>. Y a pesar de la aparente «absolución» de la responsabilidad de Octavio, en la comparación Plutarco pone en boca de Bruto el reproche a Cicerón por haberle dado su apoyo al nuevo César y contribuir así «a la formación de una tiranía (τυραννίς) más fuerte y rigurosa que la que él había derribado» (2010: 302)<sup>6</sup>. En efecto, las primeras *Vidas* de la serie marcan dos líneas generales: a) los triunviros actúan movidos por las «pasiones» (πάθος) y por la «ambición» (φιλοτιμία); b) el comienzo de la monarquía (y del Imperio, según los ecos del reproche de Bruto) es la institucionalización de un modo de gobierno donde dominan los intereses de un individuo (ἐξουσία, ἀρχή) frente a la «libertad» (ἐλευθερία) del pueblo. Harrison (1995) ha insistido en que las *Vidas* no deben leerse de forma aislada y Whitmarsh (2002), por su parte, ha puesto en relación diferentes obras para problematizar la posición de Plutarco respecto del poder imperial, incluso el de los Antoninos. Siguiendo estos lineamientos, si cotejamos otras *Vidas* romanas, observamos que el léxico del poder de *Cicerón* se repite en *Ant.* y es, incluso, más enfático en *Bruto*, proyectando una sombra sobre los enunciados existentes en esas mismas *Vidas* donde el autor justifica el advenimiento del Imperio como *necesario*<sup>7</sup>. Es en esa tensión no resuelta del texto, donde el πεπαιδευμένος complejiza la enseñanza moral y política a los lectores grecorromanos, proyectando en la visión del pasado una inquietud respecto de su propio presente.

<sup>4</sup> Realizamos en estos dos pasajes una traducción personal, donde mantenemos en este último la elección de Ranz Romanillos de traducir el participio μεθεστῶσης por «degeneró», ya que expresa la valoración negativa que el cambio de estado político conlleva para el autor. El mismo verbo es utilizado en la frase anterior, y con el mismo sentido peyorativo. Para un uso similar del verbo en relación a las formas de organización política en el período clásico, cf. Pl. *R.* 553e. Para el resto de los pasajes de *Cicerón*, seguimos la traducción de Alcalde Martín & González González (2010).

<sup>5</sup> Plu., *Cic.* 49.2.3-5. «Espectáculo estremecedor para los romanos porque pensaban que estaban viendo no el rostro de Cicerón sino la imagen del alma de Antonio» (2010: 733).

<sup>6</sup> *Comp. Cic.* 4.4.3-6. En *Cicerón* y *Bruto* es notoria la admiración de Plutarco hacia Bruto por su intención de priorizar el interés común frente a los intereses individualistas de los triunviros (*Cic.* 42.1-2). Ver *infra* notas 22 y 23.

<sup>7</sup> Acerca de las entidades divinas y de su participación en las *Vidas* y en los procesos sociales, ver Swain (1989).

Por su parte, *Ant.* ilumina una faceta del carácter del triunviro que no tiene lugar en *Cicerón*: «la pasión amorosa» (ἔρωϛ). Esa fuerza desatada en el ἦθος es la causa principal de su debilidad ética, militar y, finalmente, política. Muchos han enfatizado<sup>8</sup> el rol de ἔρωϛ en el tratamiento filosófico del control de las pasiones, aunque Beneker (2012) ha demostrado que ἔρωϛ no sólo es relevante en la caracterización de Antonio sino en la explicación del resultado de la guerra civil, ya que la virtud moral rige la interpretación que Plutarco hace de la historia política. Es en este punto donde los géneros literarios adquieren una dimensión significativa en la *Vida* como relato. Pelling (1980: 138) reconoció que en *Ant.* va *in crescendo* la teatralidad de los personajes, mientras que el componente moral irriga el βίος en un segundo plano, por debajo de la superficie dramática: «There is moralism here, certainly, just as there is usually moralism in tragedy». Esto conduce a la doble naturaleza mimética de la biografía: la *Vida* imita un modelo (la vida, ¿real, histórica, literaria?) para, a su vez, servir de modelo a imitar para sus lectores. Ahora bien, a diferencia de otras denominaciones genéricas, el término griego βίος (al igual que el latino *vita*) designa simultáneamente el objeto específico de la narración y la forma discursiva que trata ese objeto. Los elementos literarios de *Ant.* dejan en evidencia cómo ambas instancias se pliegan y se modelan según una tradición textual que implica, además, una connotación fuertemente política.

El eje de discusión reside, sin duda, en el concepto de μίμηϛ y en la necesidad de distinguir cómo Plutarco concibió su obra y cómo la concebimos hoy, inserta en un contexto signado por la educación libresca. En diversos momentos, el autor describe su propia labor con el símil de los pintores: escribir un βίος es «componer una imagen» (εἰδοποιεῖν, *Alex.* 1.3.6) con fin moralizante. La presencia del verbo ποιέω indica, además de un hacer creativo, toda una tradición literaria. Plutarco tiene conciencia de su arte, su τέχνη, y de la distancia que separa la vida como lapso cronológico de la existencia de un sujeto, de la acción narrativa de «mostrar» o «hacer ver una vida» (ἐπιδειξαι βίον, *Cim.* 2.4.4). En la distancia que va de una (vida) a otra (*Vida*) media el concepto de μίμηϛ de raigambre filosófica<sup>9</sup> que busca atenerse a la verdad, no de todos los hechos, sino del ἦθος del biografiado. La pertenencia del queronense al platonismo medio

<sup>8</sup> Swain (1990b); Harrison (1995); y más recientemente Beneker (2012), entre otros.

<sup>9</sup> La herencia filosófica (platónica y aristotélica) de Plutarco en su concepción de la poesía trágica se percibe claramente en la obra *Cómo debe el joven escuchar la poesía*. De Lacy (1952) ha señalado cómo particularmente en las *Vidas*, las alusiones al drama, con connotaciones siempre desfavorables, guardan relación con la degradación moral del personaje biografiado, al mismo tiempo que evidencian la concepción platónica que Plutarco tiene de la tragedia como género mimético. Por razones de extensión, no trataremos aquí la mentada paridad entre *Demetrio* y *Ant.* en lo que respecta al sesgo teatralizante que las caracteriza y vincula. Sobre esta relación existe abundante bibliografía, entre la que se cuenta el ya mencionado artículo de De Lacy (1952), los estudios de Pelling (1980; 1988), el enfoque comparativo de Harrison (1995) y la introducción de Martos Montiel (2007) a su traducción de estas *Vidas*.



ha motivado que se lea la dimensión literaria de su obra como una consecuencia necesaria de la educación retórica de la época que el autor utiliza para educar en una doctrina. En palabras de Ramón Palerm (2009: 49): «el logos retórico da paso al logos filosófico, que se apropia de la retórica y la desnuda de su pura función persuasiva primigenia para moralizarla». Pero es *Ant.*, considerada *literaria* (Pelling 1980) y *barroca* (Harrison 1995) en su estilo, la que «hace ver la vida» como una superposición de los planos constructivos del βίος. Tal es el pacto de lectura al final de *Demetr.*: «Concluido el drama (δρᾶμα) del macedonio, tiempo es de comenzar el del romano» (53.10.1-2). Entonces, el proceso mimético hace del Antonio plutarqueo, no ya el reflejo de una persona real sino un personaje construido por la palabra y atenido a un τέλος que es, en principio, discursivo. Por eso, consideramos que la μίμησις filosófica de origen clásico se impregna de esa dimensión epidíctica (Zangara 2007) y que la omnipresencia de la παιδεία construye, finalmente, una concepción literaria de la *Vida* en tanto exhibición de una tradición discursiva en el ἦθος de un personaje. Tal incidencia respondería a la educación libresca, que acerca la μίμησις biográfica al logocentrismo de la segunda sofística.

El drama trágico, entonces, modela la imagen del personaje. Pero antes que una historia desafortunada, *Ant.* es una historia de amor: ἔρως es el motor de la acción, incluso es más poderoso que la «ambición» (φιλοτιμία) que deviene, finalmente, en consecuencia del primero. A esto debe sumarse el motivo del viaje. Amor y viaje son dos elementos característicos de otra forma narrativa difundida en esos siglos, la novela erótica, y ha sido Swain (1992) quien acertadamente reconoció su influencia en esta *Vida*. Pero, si los héroes novelescos atraviesan una educación sentimental que los lleva del πάθος al ἦθος (entendido como «acción virtuosa»), Antonio nunca sale del dominio del πάθος. De allí que en lugar del *final feliz* de las novelas, se desencadene la tragedia. Esa sumisión interna lo arrastra por una travesía que conduce de Roma a la ciudad de Alejandría. Dicho desplazamiento geográfico implica connotaciones literarias, morales y políticas que atañen al τέλος del personaje y a partir del cual reconsideraremos la μίμησις libresca en Plutarco, propia del mundo imperial.

## 2. ROMA-ALEJANDRÍA EN EL ΒΙΟΣ: UN VIAJE DE IDA Y VUELTA

Para la tradición romana, los hechos acaecidos durante la cuarta guerra civil, determinantes para el fin de la República y la instauración del Imperio, ocupan una geografía definida: Occidente con su capital latina en Roma, bajo el dominio de Octavio; y Oriente con su capital egipcio-helenística en Alejandría, bajo el dominio de Marco Antonio y Cleopatra. Los autores latinos como Cicerón (*Phil.* 2), Virgilio (*A.* 675-713), Horacio (*Carm.* 1.37; *Epod.* 9), entre otros, polarizaron esta confrontación en dos figuras: la del romano leal y la del *hostis publicus*, cuyo matiz extranjerizante se simboliza en la tentativa de Antonio de trasladar la *Urbs*



de Roma a Alejandría. En el caso de la biografía griega, resuenan ecos de esta oposición aunque Plutarco, autor de la *Graecia Capta*, revisa las fronteras geográficas, culturales y políticas con matices menos dicotómicos.

Un elemento de la literatura latina que reaparece en *Ant.* es la figura de la reina egipcia como una mujer dominante que subyuga al romano quien muestra, en su gusto por lo extranjero y en su ánimo influenciado, cierta debilidad propia de una mujer. Esta caracterización procede, en gran medida, de la oratoria ciceroniana y de la propaganda oficial lanzada por Octavio contra su adversario político (Swain 1990b: 152). Sin embargo, el uso de los testimonios en *Ant.* se carga de disonancias y no se enfila en un mensaje político unilateral de adhesión al Imperio sino que revela tensiones profundas que quedan suspendidas en la superficie textual. La imagen más contundente de la disposición femenina de Antonio se encuentra en la *Segunda Filípica* de Cicerón, una de las fuentes consultadas de primera mano por Plutarco para su *Vida*<sup>10</sup>. El comienzo de *Ant.* introduce esas dos temáticas, la conducta influenciada (femenina) del triunviro y los conflictos civiles, creando una alternancia sintagmática entre los planos privado-doméstico y público-político. Un ejemplo es la belleza de Antonio que explica su amistad con Curión<sup>11</sup> y los influjos negativos («como una peste», ὥσπερ τινὰ κῆρα, *Ant.* 2.4.2), de resonancias trágicas, a los que lo somete: Curión es «vulgar en los placeres» (περὶ τὰς ἡδονὰς ἀπαιδεύτου, 2.4.3) y «lanza» (ἐμβάλοντος, 2.5.1) a Antonio a toda clase de desenfrenos públicos. El mismo tono describe su amistad con Clodio, el más insolente «de los demagogos que alteraban la República» (τῶν τότε δημαγωγῶν φορᾷ πάντα τὰ πράγματα, 2.6.3). La debilidad de Antonio frente a sus relaciones afectivas está ligada al convulsionado contexto de Roma. Dicha concatenación de eventos establece una coherencia narrativa que organiza los elementos del relato. Se trata de lo que Larmour (2000) considera la producción metonímica de la biografía: el texto crea su propia lógica de continuidad seleccionando detalles, narrando de determinada manera hechos empíricos y contando episodios elegidos en tanto indicios de una totalidad. Por tal razón, esa debilidad de carácter tiñe la salida de Roma con un matiz de escape cuando Antonio, temeroso de los conflictos de Clodio en la ciudad, «se aleja de Italia a

<sup>10</sup> Respecto de la espinosa cuestión de las fuentes, ver Pelling (1979) y De Wet (1990).

<sup>11</sup> Plutarco menciona la belleza de Antonio como causa de esa amistad, para la cual utiliza los términos φιλία y el más ambiguo συνήθεια que puede implicar, junto con la idea de «trato» o «afinidad», la alusión al «intercambio sexual». Sin embargo, no se hace explícita una relación erótica entre ambos, como sí lo hace Cicerón quien presenta al triunviro como una meretriz togada desposada por Curión (*Sumpsisti virilem, quam statim muliebrem togam reddidisti. (...) sed cito Curio intervenit qui te a meretricio quaestu abduxit et, tamquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocavit. Phil.* 2. 44.6–45.1). También el orador se refiere a Antonio como «esclavo» (*puer emptus libidinis causa, Phil.* 2.45.1) sometido a los placeres amorosos de su amo. Más adelante en *Phil.* será un esclavo en términos políticos. La imagen del esclavo, como veremos, también es una de las metáforas centrales en *Ant.*

Grecia» (ἀπῆρεν ἐκ τῆς Ἰταλίας εἰς τὴν Ἑλλάδα, 2.7.3) para educarse. Una vez allí adopta, en retórica, el estilo asiático, elección acorde con «su propia vida (τὸν βίον αὐτοῦ) que era impetuosa como un relincho indómito»<sup>12</sup>. Ahora, ¿de qué *vida* se trata, la real o la narrada? Pareciera que los pliegues de la μίμησις superponen y confunden esas dos instancias. La crítica sobre Plutarco ha ahondado suficientemente en la relación moral entre lenguaje y carácter, y en la importancia de la παιδεία como modeladora de las pasiones humanas<sup>13</sup>. Pelling (1988: 119) señala, no obstante, que el rótulo de *asianismo* es excesivo y que ningún romano lo hubiera considerado pertinente para su estilo en lengua latina. Pero en la continuidad metonímica del βίος, esa tendencia retórica encierra ya un programa narrativo que es geográfico, moral y político. También introduce la metáfora del caballo impetuoso, central en el plano ético por su reminiscencia platónica y que contiene, prolepticamente, el motivo de viaje como fuerza irrefrenable. La imagen de Antonio dando discursos grandilocuentes como un caballo que relincha temperamental sella la «composición de una imagen» (εἰδοποιεῖν) con la cual se nos «hace ver una vida» (ἐπιδειῖξαι βίον) en la dimensión epidíctica del término: en tanto denota la presencia de una τέχνη, la del autor, que dispone las fuerzas significantes del texto. El τέλος es una coherencia que construye la *Vida* como el desarrollo y cumplimiento de aquello que existía, narrativamente, desde un principio y, en este sentido, el viaje hacia Oriente es el trayecto *necesario* que lleva a Antonio a convertirse en lo que siempre fue<sup>14</sup>.

No es casual que, en esta parte de la biografía dominada por el tópico de la «ambición» (φιλοτιμία), las victorias militares conduzcan al general a Egipto, donde su «humanidad» (φιλανθρωπία) evita que se haga estragos entre los vencidos y rinde honras fúnebres al rey enemigo, Arquelao. Concluye Plutarco «Con estos hechos, dejó tras de sí gran renombre entre los alejandrinos y ganó fama de ser el varón (άνήρ) más ilustre entre los soldados romanos»<sup>15</sup>. Una de las virtudes militares de Antonio es su popularidad, aspecto que servirá de contraste luego, cuando el triunviro traiciona la lealtad de sus tropas en Accio, huyendo tras el barco de Cleopatra hacia Alejandría. La pérdida de su cualidad de «guía» (ήγεμών) lo convierte en un misántropo recluido del mundo, a la manera del

<sup>12</sup> *Ant.* 2.8.1-5. «Adoptó para los discursos el llamado estilo asiático, que florecía principalmente en aquel tiempo y que tenía muchas similitudes con su propia vida (τὸν βίον αὐτοῦ), que era jactanciosa como un relincho (φρυαγματίαν) indómito y llena de arrogancia inútil y ambición desmedida (φιλοτιμίας ἀνωμάλου)».

<sup>13</sup> Swain (1990b); Harrison (1995), entre otros. Cf. Suet. *Aug.* 86.2.7-3.6.

<sup>14</sup> Los estudios de Bajtín (1986) sobre las *Vidas* de Plutarco señalaron la influencia de los conceptos de «entelequia» (έντελέχεια) y de «energía» (ένέργεια) de Aristóteles en la concepción del tiempo biográfico, motivo por el cual el crítico denomina a esta forma como *energética*. Nuestro enfoque busca demostrar cómo, en la educación libresca, el τέλος de los seres sumidos en el tiempo biográfico está construido según los modelos de diversos géneros literarios.

<sup>15</sup> Ver *Ant.* 3.8.1-11.1.

filósofo Timón. Como veremos, la construcción de los espacios es significativa en el «cambio de fortuna» (μεταβολή) del personaje plutarqueo. En este momento de φιλοτιμία prevalece su exposición pública en Roma, donde lo privado trasciende al espacio de la ciudad: por ejemplo, la genealogía de Antonio que, decían, ascendía al heraclida Anteón. Según Plutarco, la belleza varonil de Antonio se asemejaba al Heracles de las pinturas y estatuas, pero además él siempre se vestía a la manera de esas imágenes para mostrarse en público (αἰ γὰρ ὅτε μέλλοι πλείοσιν ὀρᾶσθαι, 4.3.3). La anécdota introduce los motivos de la representación y del disfraz, que ganarán importancia en el estilo *barroco, avant la lettre*, de la biografía. El queronense no explota las connotaciones políticas de la asociación con el héroe<sup>16</sup> sino que, en consonancia con la propaganda octaviana, las desplaza al terreno amoroso: sólo se lo vuelve a nombrar cuando el triunviro quiere justificar su matrimonio con Cleopatra y su descendencia (36); cuando Octavio decide la guerra contra la pareja y el templo de Heracles es incendiado por un rayo (60); y en la comparación (3), cuando la debilidad pasional y militar de Antonio en brazos de la reina es asimilada a las pinturas de Ónfale desvistiendo a Heracles de su piel de león y su maza, con las connotaciones de esclavitud, de sumisión erótica y de viaje a la geografía oriental que la imagen mítica traslada al relato biográfico<sup>17</sup>.

Al llegar al párrafo 4, las cualidades del romano están ya esbozadas: su aire orgulloso, el gusto por la bebida, su teatralidad, su ánimo burlón, las andanzas amorosas, el trato amistoso con los soldados y su liberalidad con el dinero. Cada una de ellas reaparecerá en los planos privado-público de *Ant.* Como bien señala Pelling (1988: 123), los defectos que destruyen al triunviro surgen de las mismas cualidades que antes lo enaltecieron, y esta percepción trágica es gracias a la τέχνη del biógrafo que hace de la sentencia platónica de *Demetr.*, el eje que organiza la estructura de las anécdotas contadas: por ejemplo, el disfraz de esclavo que usa Antonio para salir de Roma en busca de César (5.9); la alusión a la *Segunda Filipica*<sup>18</sup> donde Cicerón acusa a Antonio de ser la Helena (la causa) de la guerra civil

---

<sup>16</sup> En tiempos de la cuarta guerra civil, Antonio basará su propaganda política y militar en ambas figuras mitológicas: Heracles, en un primer momento de su actuación en Roma; y Dioniso, después en la etapa oriental. Algunas posturas críticas sostienen que la elección de tales referentes míticos tenía una profunda intencionalidad política-religiosa de lograr el apoyo unificado de las poblaciones orientales y de crear un imaginario común a lo largo de la geografía romana, de Occidente a Oriente. Testimonian esta campaña propagandística con Heracles la emisión de monedas con las figuras anverso-reverso de Antonio-Antón, como antecesor de la familia Antonia, las esculturas del héroe con características del triunviro, y la existencia de piedras grabadas en sellos y gemas en anillos que sus seguidores llevaban, como muestra de adhesión política; cf. Zanker (1988) 45 ss.

<sup>17</sup> La identificación Heracles-Ónfale y Antonio-Cleopatra no es original del queronense sino que también procede de la propaganda ideológica augustea. Al respecto ver Zanker (1988) 58 ss.

<sup>18</sup> Cic., *Phil.* 2.55.9-10.

(6.1.1-4); y su actuación relajada al mando de las tropas (6.6.1). Pero, otra vez, el uso de las fuentes es complejo. La evaluación política de Plutarco se distancia de la del orador romano, explicando que no es Antonio la razón de los enfrentamientos sino un vicio que no distingue entre bárbaros, griegos y romanos, y que posiciona en una misma línea a César, Alejandro y Ciro (en ese orden): «el deseo insaciable de mando (ἀρχή) y la ambición enloquecedora de ser el primero (πρῶτος) y el mayor (μέγιστος, 6.3.1-4)». La metáfora de la fuerza que arrastra se conjuga ahora con la metonimia de la ambición de poder que traza una trayectoria: geográfica, de Occidente a Oriente; cultural, de la austera *romanitas* al fausto helenístico y al afeminamiento oriental; y política, de la República a la tiranía. Tiranía que, retrospectivamente en la serie de nombres, nos remonta al pasado pero que continuada en sentido inverso, podría extenderse a Augusto y, quizás, al presente de la instancia autor-lector en el contexto imperial. Metáfora y metonimia conjugan, así, un complejo mensaje filosófico-moral modelado por una retórica literaria que da forma y contenido al τέλος de la *Vida*. No obstante, la velada connotación política de esa composición demuestra, como ha advertido Larmour (2000), la fragmentación, indeterminación y ambigüedad del discurso moral de las *Vidas Paralelas* con relación al poder dinástico.

A pesar de sus victorias militares y de sus aptitudes de «enérgico, valiente y con capacidad de mando» (ἐνεργῶ καὶ ἀνδρείῳ καὶ ἡγεμονικῶ, 7.1.3), la crítica a Antonio es clara: aún cuando el «mando» (ἀρχή) de César no era una «tiranía» (τυραννίς), el actuar de Antonio era el más reprochable, porque cometía errores más grandes a medida que era más grande su «poder» (ἐξουσία, 6.7.1-4). En esa línea se hallan las anécdotas de *Ant.* 9, donde se censura (parafraseando a Cicerón) «sus continuas borracheras, extravagancias costosas y andanzas con mujerzuelas» (αὐτοῦ μέθας ἄωρους καὶ δαπάνας ἐπαχθεῖς καὶ κυλινθήσεις ἐν γυναίκοις, 9.5.4-5). Vicios que adquieren una modalidad *espectacular* a causa de su gusto por los «festines y el teatro y los entretenimientos en bodas de mimos y comediantes» (κώμους καὶ θέατρα καὶ διατριβὰς ἐν γάμοις μίμων καὶ γελωτοποιῶν, 9.5.6-7)<sup>19</sup>. Como hemos mencionado, los planos privado-público crean un *continuum* entre el espacio moral y el político, eso explica el valor anticipatorio de ciertas imágenes: después de una noche en una boda de mimos, Antonio llega ebrio a la «plaza pública» (ἀγορά, 9.6.3) y vomita en la toga de otro romano; sus paseos lujosos en litera con la cortesana Citeris<sup>20</sup> y sus viajes armados con el fausto de las procesiones triunfales. Aquí

<sup>19</sup> Observar que estas extravagancias ligadas al teatro, los banquetes y los excesos costosos crean una afinidad entre la imagen del triunviro y la de Nerón, citada en el cierre de la biografía.

<sup>20</sup> Swain (1992) señala cómo Plutarco juega con la ironía y el sobreentendido al decir que Citeris era de la misma «palestra» o «escuela» (Κυθηρίς ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαίστρας, 9.7.3) que Antonio, aludiendo al tópico de la παιδεία en la relación sexual hombre-mujer, propio de la novela erótica.

Plutarco nos «hace ver una vida» en tanto τέλος narrativo, ya que en suelo romano Antonio vive de la manera en que lo hará luego, de forma majestuosa (valga el término), en Alejandría. Las imágenes del disfraz, ya sea de esclavo o de cortesana, son la contracara de la φιλοτιμία de Antonio. El disfraz presentifica, con el código de la teatralidad, la predisposición de su ἦθος a la alegre sumisión en todas las esferas (sexual, moral y política): por ejemplo, el matrimonio con Fulvia quien «enseña» (διδασκάλιον, 10.6.1; παιδαγωγέω, 10.6.2) a Antonio a someterse al mando de una mujer; el ingreso a Roma disfrazado de esclavo para sorprender a su esposa<sup>21</sup>. Y además, su teatral «desmesura» (ὑβρις) política, tal como ocurre durante las Lupercales, cuando en la «plaza pública» (ἀγορά, 12.2.1) coloca festivamente una corona sobre la cabeza de César, en señal de que debe «reinar» (βασιλεύειν, 12.4.1) y éste la rechaza, mientras el pueblo romano celebra la acción de César. Precisamente, es la imagen ciceroniana de Antonio como esclavo la que domina el pasaje de la *Phil.* 2. 85-86 [34] y cuya influencia percibimos en este párrafo. Sin embargo, Plutarco no hace concesiones respecto del «pueblo» (δῆμος) romano y dice: «Lo que causa más maravilla es que, mientras en las acciones padecían las cosas de los que son dominados por reyes-emperadores (τῶν βασιλευμένων), huían del nombre de rey-emperador (τοῦνομα τοῦ βασιλέως) como si en él residiera el fin de la libertad (κατάλυσιν τῆς ἐλευθερίας, 12.5.4-6.1)». El alcance semántico de ambos términos (del verbo βασιλεύειν y del nombre βασιλεύς) tiene resonancias en la denominación del poder imperial<sup>22</sup> y la serie retrospectiva César, Alejandro, Ciro (6.3) se despliega implícitamente hacia el presente cuando Plutarco reitera ese vocabulario del poder en relación con los triunviros al decir que, luego, Octavio fue quien «mandó» (ἄρχω, 11.3.1) sobre los romanos y que Antonio lo enfrentó porque quiso ser «el primero» (πρῶτος, 14.5.3). El léxico del poder unipersonal en el contexto de crisis de la República y que nombra, luego, los cargos en el Imperio está ligado a los vicios de los hombres que aspiraron a esos cargos. Se construye así una visión de Roma escindida en dos modelos ético-políticos. Por un lado, los de vida disoluta, los sediciosos y de intenciones demagógicas: Curión, Clodio, Dolabela, Antonio, incluso César. Y por otro lado, aquellos que mantienen su fidelidad a la República (o desprecian la guerra civil) y viven una vida moderada y virtuosa:

<sup>21</sup> Cf. *Ant.* 14.1-2; 18. 4; 29.3.

<sup>22</sup> Lo mismo ocurre con el uso negativo del adverbio αὐτοκρατορικῶς (*Ant.* 15.5.2) con relación a Antonio, y de la forma nominal que alude al cargo político αὐτοκράτωρ (*Demetr.* 1.7; *Ant.* 18.7.1), traducido como «dictador» o «emperador». Cf. *Plu.*, *Brut.* 18.3.3, donde se presenta a Antonio como «hombre tiránico y de poder excesivo» (μοναρχικὸν ἄνδρα καὶ ὑβριστὴν ἰσχύ) y *Brut.* 29.4 donde se habla de retener el poder político usando el nombre de dictador (δικτατορία) u otros más suaves para el mando absoluto (ἀρχή), con el fin de engañar al pueblo. Para la oposición República-libertad (ἐλευθερία) vs. Imperio-esclavitud (δουλεία), ver *Brut.* 29.9.

Bruto, Cicerón, Octavia, pero donde difícilmente se pueda incluir sin reparos a Octavio<sup>23</sup>.

En la escena siguiente, el peso moral de la tragedia gana la imagen del βίος, ya que se cuenta cómo Antonio, al dar el discurso fúnebre de César en la «plaza pública» (ἀγορά, 14.6.2), incitó al pueblo contra los tiranicidas y, finalmente, mostró la túnica ensangrentada y tajeada por las espadas. Recordemos que Octavio se reconocía como hijo adoptivo de César y heredero de sus bienes, mientras que Antonio se proclamaba como el heredero político y la autoridad de sus palabras se legitimaba por ese lazo de filiación, no biológico pero sí partidario. La imagen de un hijo pidiendo justicia por el crimen del padre mientras exhibe a los espectadores la túnica ensangrentada tiene un fuerte antecedente en la poesía griega: Orestes en *Coéforas* de Esquilo. Las coincidencias léxicas sugieren una posible alusión: la muerte por las «espadas» (ξίφος, A., *Ch.* 1011; *Ant.* 14.7.4) y el «dolor» por el crimen (πάθος, A., *Ch.* 1009, 1016; *Ant.* 14.7.3). Aunque más que una referencia intertextual concreta, la escena esquilea se impone con la fuerza de una imagen proveniente de la παιδεία que implica, además, un modelo del viaje como metáfora política. Porque si Orestes va con Apolo hacia Atenas en busca de instituciones democráticas, Antonio irá con Dioniso hacia Egipto para establecer una tiranía. El doble registro de las imágenes crea un contraste enriquecedor en *Ant.* para el lector instruido en la Grecia clásica que asociara ambas escenas. Así, la educación libresca del mundo imperial transforma el concepto de μίμησις, ya que la interpretación de los hechos históricos es *visualizada* según los modelos literarios. Y son esas visiones plurisignificantes de las secuencias metonímicas, las metáforas y las imágenes poéticas las que se presentan como los hechos históricos *per se* cuando Plutarco nos «hace ver una vida». Sin duda, *Ant.* es un caso paradigmático pero, por ese motivo, resulta apropiado para revisar la función de la retórica epidíctica en las *Vidas Paralelas* y su relación con la segunda sofística. Además, la concepción mimética de este βίος es incipientemente borgeana<sup>24</sup>: el juego de imágenes poéticas y biográficas deja al lector la impresión de que la historia (romana) se sucede repitiendo cíclicamente los destinos de una pieza teatral (griega), y esa percepción intelectual de la μίμησις también integra el estilo *barroco* de esta *Vida*.

Al momento de la muerte de Cicerón, Plutarco reelabora lo que había escrito en *Cic.* 49.2<sup>25</sup>, diciendo que Antonio exhibió la cabeza del orador en la

<sup>23</sup> Cf. Octavio en contra de la ἐλευθερία, *Ant.* 19.1; 22.1-2; sobre el rechazo del pueblo al triunvirato, *Ant.* 21.1. También *Brut.* 29.10-11; y en *Brut.* 29.6, la rememoración de las guerras civiles anteriores, como la que libra César y, finalmente, la de Antonio y Octavio, son luchas por la «tiranía» (τυραννίς, 29.6.3). Así los reproches de Bruto en Plu., *Cic.* (ver *supra* nota 6) coinciden con los que leemos aquí, en boca del propio autor, respecto de las guerras civiles, que conllevan siempre la crítica al poder absoluto.

<sup>24</sup> Nos referimos al cuento «Tema del traidor y del héroe» del libro de cuentos *Artificios* de J. L. Borges.

<sup>25</sup> Cf. *supra* nota 5.



«plaza pública» (ἀγορά, *Ant.* 20.4.3), «como insultando (ὕβριζων) al muerto, sin comprender que insultaba a su propia fortuna (αὐτὸν ἐνυβρίζοντα τῇ τύχῃ) y se envilecía por tal abuso de poder (καταισχύνοντα τὴν ἐξουσίαν, 20.4.4-5.1)». Mientras la *Vida* de Antonio transcurre en Roma, su «desmesura» (ὕβρις) tiene como ámbito la casa (que fue la casa del virtuoso Pompeyo) aunque siempre es expuesta en la plaza pública, *escenario* de sus vicios y, metonímicamente, del contexto de desmesuras de la guerra civil. A medida que la acción se desplaza hacia Alejandría, la ciudad sigue siendo escenario pero en lugar de la dualidad casa-plaza pública, el telón de fondo son los palacios y otros monumentos reales, coincidiendo con la transición política de Antonio de los conflictos de la República a la instauración de un reino de sesgo helenístico. Pero tal transición no supone el matiz dicotómico Roma-Alejandría de los autores latinos ni una visión idealizada de Roma. Una vez que Antonio cruza a Oriente<sup>26</sup> y reinicia con mayor espectacularidad sus excesos, Plutarco no establece una antinomia sino un comparativo: «y otros cortejos (θίασος) semejantes de cantores asiáticos que excedían en desenfreno y obscenidad a las pestes (κίηρ) de Italia»<sup>27</sup>. La reiteración léxica (κίηρ, 2.4.2) recupera las imágenes del teatro, los banquetes y las borracheras que ahora desbordan el ámbito de la casa para tomar como escenario el «palacio» (ἀυλή, 24.2.7), la «ciudad» (πόλις) y «todo Asia» (ἡ γὰρ Ἀσία πᾶσα, 24.3.1). Y si en Roma sus amistades personales eran un κῶμος (9.5.6), en Éfeso la celebración teatral involucra a todos los ciudadanos (24.4), las mujeres se visten de bacantes y los hombres de sátiros y panes y llaman al triunviro «Dioniso gracioso y protector» (Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μειλίχιον, 24.4.4-5). Aunque la naturaleza ambivalente de Antonio-Dioniso lo hace para otros «salvaje y violento» (Ὠμηστῆς καὶ Ἀγριώνιος, 24.5.1-2). Estas características crean el marco propicio para el ingreso de la reina: “Siendo de esta clase la naturaleza de Antonio, tuvo el amor de Cleopatra por último mal (τελευταῖον κακὸν, 25.1.1)”. Las consecuencias morales de esa pasión son concebidas, desde su inicio, en tono dionisiaco: el amor lo «despertó e impulsó al frenesí báquico de pasiones aún dormidas en él (καὶ ἀτρεμούντων παθῶν ἐγείρας καὶ ἀναβακχεύσας, 25.1.3-4)». Por el contrario, los intereses de Cleopatra responden a su condición de reina, y la relación erótica se matiza con los tópicos del dominio, la seducción y el engaño, según la cita al pasaje del ceñidor de la Hera homérica (*Il.* 14.162) y la intención de la reina de «apoderarse de Antonio» (ὑπάξεσθαι τὸν Ἀντωνίων, 25.5.1). La elección del verbo ὑπάγω es central, por su polisemia, en la construcción del τέλος biográfico ya que conlleva el sentido de «apoderarse de» o «someter» en sentido político y bélico, también de «seducir» y «engañar», pero además tiene

<sup>26</sup> No abordaremos aquí la visita de Antonio a Atenas ni las múltiples referencias a esta ciudad. Para un acercamiento a Antonio como φιλέλλην y φιλαθήναιος (23.2.5), ver Pelling (1988: 175 s) y Swain (1990b: 153).

<sup>27</sup> *Ant.* 24.2.4-6.

significación de movimiento, «arrastrar», «empujar hacia», «atraer». Se condensan, en un lexema, la metáfora y la metonimia centrales del βίος.

Como un díptico que completa la bacanal de Éfeso, la llegada de Cleopatra es narrada a partir de una *ekphrasis* que, siguiendo con el estilo *barroco*, superpone los planos de una imagen pictórica y una dramatización teatral (26.1-5): la reina se parece a las pinturas de Afrodita, los muchachos que la sirven representan a Amores y las jóvenes a Nereidas y Gracias. La muchedumbre exclama que «Afrodita viene en procesión hacia Dioniso para el bien de Asia» (ἡ Ἀφροδίτη κωμάζοι πρὸς τὸν Διόνυσον ἐπ' ἀγαθῶ τῆς Ἀσίας, 26.5.1-2). A partir de este encuentro, la reina «conquista a Antonio» (τὸν Ἀντώνιον ἤρπασεν, 28.1.1) quien «marcha arrastrado por ella hacia Alejandría» (οἴχεσθαι φερόμενον ὑπ' αὐτῆς εἰς Ἀλεξάνδρειαν, 28.1.7). La capital egipcia es, sin duda, el lugar donde retrocede la φιλοτιμία que condujo hasta ahora al romano. Aquí, los banquetes suntuosos, el lujo, el relajamiento indolente y los entretenimientos lúdicos dan lugar a «la confraternidad entre ellos llamada los de la vida inimitable» (τις αὐτοῖς σύνοδος Ἀμιμητοβίων λεγομένη, 28.2.1). La metáfora del viaje llega a su punto cúlmine en Alejandría donde se acaban los caminos: el σύν-οδος literalmente cierra, en el «encuentro» o «reunión» de Antonio y Cleopatra, el periplo. En primer lugar, esto se debe a la atracción que la reina ejerce sobre la voluntad del general romano. Como ha reconocido Swain (1992), la relación maestra-alumno es la analogía que domina este momento de la narración y que debe su influencia a los modelos literarios de la novela griega: mientras los entretenimientos de Antonio son calificados como «juegos de niños» (παιδιά, 28.1.8; 29.1.3; 29.5.1; μειρακιεύομαι, 30.1.1), Cleopatra es quien lo «educa» (διαπαιδαγωγέω, 29.1.4) en placeres, diversiones y cuidados<sup>28</sup>. Ambos se disfrazan de esclavos (29.3.1), los alejandrinos celebran que con los romanos Antonio usa la máscara trágica y con ellos, la cómica (29.4) y, luego, la escena de la pesca ficticia son episodios que redundan en la metonimia y la metáfora de la representación teatral y del engaño (29.5-7). Pero ese último evento, además, anticipa también la «caza de ciudades, reinos y continentes» (θήρα πόλεις εἰσὶ καὶ βασιλεῖαι καὶ ἤπειροι, 29.7.4-5) a la que Cleopatra insta al triunviro y que con el *pez del Ponto* como sinécdoque geográfica marca, ahora, el trayecto de conquista en sentido inverso. Esto nos conduce a un segundo punto: la ciudad egipcia se convierte en el nuevo centro de la conducta del romano el cual, de ahora en adelante, siempre terminará huyendo para volver a Alejandría. Antonio retornará a Roma, se casará con la ejemplar Octavia (31.4-5), dirimirá con Octavio asuntos de gobierno pero no se tratará de

<sup>28</sup> Cleopatra, sin embargo, no sería equiparable a las jóvenes inexpertas y virtuosas que fortalecen su «virtud» (ἀρετή) durante las intrincadas aventuras del viaje sino, precisamente, a las mujeres adultas y experimentadas que tienen el conocimiento del arte de amar y que son las que instruyen al joven. Sus lecciones pertenecen a la esfera del πάθος y no del ἥθος, tal como el personaje de Licenia en la novela *Dafnis y Cloe* de Longo.



un «regreso a la patria» (νόστος). No hay épica para Antonio. El adivino egipcio le recomienda que se aleje de Octavio, porque si echaban suertes (τυγχάνω, 33.4.3) sobre cualquier juego «Antonio perdía» (ὁ Ἀντωνίου ἀπῆει, 33.4.4) o, atendiendo al sentido de movimiento del verbo ἄπειμι, debemos traducir: «escapaba», «ἡυία».

En la *Vida*, una anécdota mínima fija con su léxico el τέλος narrativo del personaje, influido a su vez por otro τέλος, proveniente de la παιδεία. En el próximo párrafo Antonio vuelve a Asia llevado (connotación de movimiento y destinación del término συμφορά) por «la más terrible derrota, el amor por Cleopatra» (ἡ δεινὴ συμφορὰ... ὁ Κλεοπάτρας ἔρωσ, 36.1.1-2). Entonces, moraliza Plutarco: «Y al final (τέλος), como dice Platón, el caballo desobediente e indisciplinado del alma, pisoteando todas las cosas bellas y todas las prudentes, mandó a Fonteyo Capitón para que condujera a Cleopatra al Asia (36.2.1-3.1)». A partir de la metáfora filosófica, proveniente del *Fedro* (246a-57b), aún cuando es la reina la que se desplaza, el arrastrado por la fuerza es Antonio. Más tarde, apresura la guerra en Asia «para ir a pasar el invierno» (συνδιαχειμάσαι, 37.6.1) a la capital egipcia, más preocupado por «retornar» (ἐπανελθεῖν) con ella que por someter a los enemigos (37.6.5-6). Finalmente el πάθος ha vencido a la φιλοτιμία y es entonces cuando se acrecienta la brecha entre el triunviro y su identidad para los mismos romanos. Por esa razón, en los episodios siguientes, las acciones militares y bélicas pierden su crédito al estar subsumidas a la pasión erótica: el castigo al rey de Armenia en Alejandría, que principalmente molestó a los romanos porque las honras y hazañas de la patria las ofrecía a los egipcios para congraciarse con Cleopatra (50.7.1-3); la desatención hacia su esposa Octavia a causa de su amante egipcia y la postergación de los asuntos con los partos para retornar a Alejandría junto a ella (53); la repartición de los territorios entre los hijos en Alejandría, hecho que le gana el calificativo de «anti-romano» (μισορῳμαῖον, 54.6); la presentación de sus hijos con vestimentas medas y de los diádocos de Alejandro (54.8); las bacanales, teatros y fiestas en Samos, antes de la guerra (56.7-57.1) y la expulsión de Octavia de su «casa» (οἰκία) en Roma (57.4); el testamento de Antonio donde pide que si muere en Roma su cuerpo sea llevado a Alejandría junto a Cleopatra (58.8-9)<sup>29</sup>. Incluso, el episodio donde Antonio «abandona» (ἀπολιπεῖν, 58.11.9) asuntos de justicia de los romanos cuando ve pasar por la plaza a Cleopatra anticipa el abandono de la batalla en Accio. La metáfora de la fuerza que arrastra hace del motivo del viaje de Antonio un derrotero que siempre conduce, con el sentido de fuga, a Alejandría. La ciudad helenística se carga de una significación negativa, asociada a la cobardía, la indolencia y la entrega a los placeres de Dioniso<sup>30</sup>. No es casual que sean los

<sup>29</sup> Zanker (1988) 65 ss. analiza cómo esa petición de Antonio es fundamental para la propaganda imperial posterior que hace de Antonio un anti-romano y cómo incide en la construcción del mausoleo de Augusto.

<sup>30</sup> Cf. *Comp. Ant.* 3.4.

vientos (πνεῦμα, 60.4.3) los que, en las vísperas del enfrentamiento con César, arrancan a sacudidas (ἐκσεΐω, 60.4.3) la estatua de Baco y la lleven hasta el teatro. La metáfora de la fuerza que arrastra conlleva siempre la connotación platónica del descontrol de los impulsos. Por eso César reconoce que Antonio no se domina a sí mismo (οὐδ' αὐτοῦ κρατοίη, 60.1.4) y cuando, finalmente, abandone al ejército para seguir a la reina en su fuga, Plutarco negará, literalmente, las cualidades de hombría y mando que le había atribuido en *Ant.* 7.1.3: «allí fue manifiesto que Antonio no actuó dirigiéndose ni como general ni como hombre ni con completo uso de su razón sino que –como alguien dijo bromeando que el alma del enamorado vive en cuerpo ajeno– fue arrastrado por la mujer como si estuviera unido y adherido a ella»<sup>31</sup>. El amor priva a Antonio de su cuerpo, lo enajena, lo esclaviza y lo recluye. En la comparación final, se lo equipara con Paris quien, llevado por Afrodita, abandona la batalla (*Il.* 3. 380 ss), pero señala Plutarco: «mejor dicho, Paris vencido huyó al tálamo, pero Antonio, por ir detrás de Cleopatra, huyó y entregó la victoria» (3.5.3-5). Al traicionar la esperanza de los suyos, el triunviro ya sólo habita espacios aislados: en la nave (67.5), en Paretonio (69.1) y en Alejandría (69.6). Ése es el sentido de la digresión sobre el filósofo Timón, que da nombre a su residencia de reclusión en la capital egipcia, *Timoneo*, hasta que Antonio «es llevado por Cleopatra hacia el palacio» (71.3.1).

Entonces, la ciudad vuelve a erigirse como el escenario de fiestas y «procesiones» (κῶμος, 71.4.1) que se celebran, ahora, como honras fúnebres: la confraternidad de «los de la vida inimitable» (τῶν Ἀμιμητοβίων) cambia por la de «los que mueren juntos» (Συναποθανουμένων, 71.4.4); en la cena previa al último enfrentamiento, Antonio dice buscar una “muerte gloriosa” (θάνατον εὐκλεᾶ, 75.3.3) y, finalmente, se oye la música de una turba (θίασος, 75.4.5) de sátiros que se marcha de la ciudad, en señal de que «el dios abandona a Antonio» (ἀπολείπειν ὁ θεὸς Ἀντώνιον, 75.6.2). En una magistral peripecia trágica, el romano experimenta, por parte de la divinidad, la misma acción que él ha infligido a los suyos. Dos aspectos para destacar: por un lado, cómo los espacios de la ciudad que escenifican la muerte son el palacio y, luego, la tumba real. El desplazamiento geográfico, político y moral que lleva a Antonio de Roma a Alejandría es el que lo hace habitar allí, la casa-ágora, y aquí, el palacio-tumba. Por otro lado, se observa el tratamiento dramático de las escenas, que ha analizado Swain (1992) y que por su patetismo remite a los modelos de la tragedia y de la novela. El sustrato de la novela erótica en el relato de las muertes pone en evidencia, nuevamente, la influencia de la educación libresca en el τέλος de la

<sup>31</sup> *Ant.* 66.7.1-8.1. ἔνθα δὴ φανερόν αὐτὸν Ἀντώνιος ἐποίησεν οὔτ' ἄρχοντος οὔτ' ἀνδρὸς οὔθ' ὄλως ἰδίοις λογισμοῖς διοικούμενον, ἀλλ' – ὅπερ τις παίζων εἶπε τὴν ψυχὴν τοῦ ἐρώντος ἐν ἀλλοτρίῳ σώματι ζῆν – ἐλκόμενος ὑπὸ τῆς γυναικὸς ὡς περ συμπεφυκὸς καὶ συµμεταφερόμενος.

biografía, especialmente en el caso del triunviro. Antonio muere, no como un general romano luego de ser vencido en el campo de batalla, sino que se atraviesa con la espada invocando a Cleopatra una vez que la cree muerta, tal como lo haría un personaje de una novela erótica. Precisamente, como si de una novela se tratara, el nombre parlante de su siervo es Eros (76.7) y la escenificación de la agonía es un verdadero «espectáculo» (θέαμα, 77.3.2), con el sepulcro como *skene* y con Cleopatra como co-protagonista que, por última vez, “atrae” (τὸν Ἀντώνιον ἀνεῖλκεν αὐτῇ, 77.2.4) hacia ella el cuerpo moribundo de Antonio. Cleopatra, en cambio, muere como una reina, para evitar ser llevada como botín de guerra a Roma. La *ekphrasis* patética de la muerte de Antonio es una de las más logradas de la prosa imperial, donde los recursos progymnasmáticos «hacen ver la vida» mediante las imágenes de la tragedia y la novela, brindando una lógica literaria para visualizar la concatenación de eventos históricos. Como explica Zangara (2007: 88), la τέχνη de Plutarco reside en que el lector asuma que el relato del hecho es el hecho, que su *Vida* es la vida y que su propia función de pintor desaparezca en la μίμησις convincente de «componer una imagen» (εἰδοποιεῖν). Aunque para nosotros, el sentido de esa μίμησις devela un proceso de autorreferencia extraordinario en diversos niveles, ya que congrega no sólo el matiz de cuño platónico (al que se liga conscientemente el autor) y el valor agregado moralizante que hace ver a Antonio y Cleopatra como Ἄ-μιμητο-βίων desde la finalidad didáctica de la obra, sino además el textualismo retórico de los primeros siglos de nuestra era, que impregna de cultura literaria la concepción teleológica de la *Vida-vida*.

Para finalizar, unas palabras más sobre *Ant.* y la visión del Imperio. Octavio ingresa a Alejandría y salva a la ciudad por su belleza y en memoria de Alejandro, su fundador (80). Más allá de la consabida admiración de Plutarco hacia el macedonio, sus referencias en el texto están ligadas a la crítica al deseo de poder absoluto y a los reinados teatrales, extravagantes y desmesurados que inician sus diádocos<sup>32</sup>. En este sentido, el paralelismo temático entre el final de *Demetrio* (53.8) y de *Ant.* (87), donde se nombre la descendencia de cada uno, refuerza la línea de continuidad desde las monarquías helenísticas hasta su conquista por Roma, en el primer caso, y desde el comienzo del Imperio hasta el presente, en el segundo. Sin duda, el final de este βίος no es una mera digresión histórica acerca del destino de los hijos de Antonio sino que conduce, significativamente, la crítica implícita a la lucha por el poder unipersonal y a la rienda suelta (para seguir con la metáfora platónica) de las pasiones a los representantes de la dinastía

---

<sup>32</sup> Las conexiones entre *Alejandro*, *Craso* y *Ant.* en las *Vidas* son notorias: el viaje hacia Oriente, la degradación política y moral del personaje, la presencia de elementos dionisiacos, la influencia de la tragedia en la composición biográfica, entre otras. Sobre este tema, ver Braund (1993). Con respecto a la crítica al poder absoluto en *Alejandro*, es central el análisis de Whitmarsh (2002).

julio-claudiana. Nerón es un eslabón más de ese recorrido de «capricho y locura» (ἐμπληξίας καὶ παραφροσύνης, 87.9) que no concluyó en Alejandría. La alusión a Nerón como descendiente de Antonio entronca en una misma rama del poder a ambos triunviros, desarticulando la oposición estereotipada de la literatura romana entre el *princeps* y el enemigo interno. Así, nuevamente, la metonimia del discurso conduce al presente de la instancia autor-lector cuando Plutarco refiere a Nerón como aquel que «mandó sobre nosotros» (ἄρξας ἐφ' ἡμῶν, 87.9.1), recuperando el léxico del poder unipersonal para referir al Imperio y dejando entrever, en el pronombre de primera persona, la extensión hasta su propio tiempo. Al reintroducir en el imaginario dinástico la figura de Antonio, se hace notar a los receptores el peligro tácito y latente aludido en su metáfora platónica de las pasiones y en la metonimia espacio-temporal que lleva de Roma a Alejandría y de Alejandría a Roma. La advertencia, sin duda, va más allá de las individualidades y señala un modo de gobierno. En la comparación, Plutarco considera que el accionar de Demetrio, el rey helenístico, no es reprochable, porque «regía y mandaba a hombres acostumbrados a ser regidos y mandados» (κρατεῖν καὶ βασιλεύειν ἀνθρώπων εἰθισμένων κρατεῖσθαι καὶ βασιλεύεσθαι, 2.1.2-4). Pero el mando de Antonio era cruel y tiránico porque buscaba «esclavizar» (καταδουλομένου) al pueblo de los romanos que recién escapaba de la monarquía de César. Y ciertamente la más grande y gloriosa de las acciones que hizo, la guerra contra Casio y Bruto, fue una guerra para quitar a su patria y a los ciudadanos la libertad (ἐλευθερία, 2.1.4-3.1). En la biografía, la antinomia libertad vs. esclavitud trasciende el ἦθος de Antonio, la fuerza de ἔρωσ, la geografía occidental y oriental y los hechos de la cuarta guerra civil. Así lo advirtió la secuencia de César, Alejandro y Ciro (6.3), que posiciona a la educación moral y política más allá de las fronteras de la identidad cultural. Como concluye Whitmarsh (2002: 186, 192), el textualismo de Plutarco recupera la tradición discursiva para volver menos estables las relaciones entre filosofía y monarquía, a la vez que ofrece al lector antiguo una percepción de su historia y de su presente que rechaza cualquier interpretación simplista y tranquilizadora. Pero conjuntamente, dicho textualismo «compone una imagen» sincrética, plural, inmensa en sus connotaciones derivadas de los géneros clásicos y grecorromanos. La centralidad de la παιδεία, en el plano moral y compositivo de la μίμησις, hace de *Ant.* un exponente del fenómeno cultural de la segunda sofística, en tanto la *vida* como objeto discursivo sigue las leyes (y la imaginaria) de los géneros que nutren la *Vida* como relato. Entonces, es su cualidad epidíctica de «hacer ver una vida» la que «hace ver» la instrucción libresca modelando la *visión* de los sucesos de la historia. Pero es, además, la que «hace ver» la grieta en el sistema de valores políticos, donde el πεπαιδευμένος, ciudadano romano al servicio del Imperio, educa a los griegos y romanos de su mundo sobre las contradicciones entre la παιδεία, libertaria por tradición clásica, y el poder absoluto en cualquier tiempo y espacio.

## EPÍLOGO

Sobreviviente de la *damnatio memoriae* decretada contra el triunviro, en Alejandría se conserva una base de escultura (34 a.C.) con una inscripción dedicada al gran Antonio, «inimitable en los placeres amorosos» (ἀμίμητον ἀφροδισίοις, Fraser, 1957). Cuánto influyeron los epigramas, de propia autoría o dedicados, a generar una visión para interpretar a estos sujetos históricos, es un interrogante que alcanza el problema de las fuentes (directas e indirectas) en la biografía y, especialmente, en esta *Vida de Antonio*.

## BIBLIOGRAFÍA

### EDICIONES Y TRADUCCIONES

- Alcalde Martín, C. & González González, M., *Plutarco. Vidas paralelas VIII: Foción-Catón el joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes, Tiberio-Gayo Grac.*, Madrid, 2010.
- Cano Cuenca, J., Hernández de la fuente; D. & Ledesma, A. *Plutarco. Vidas paralelas V: Lisandro-Sila, Cimón-Lúculo, Nicias-Craso*, Madrid, 2007.
- Martos Montiel, J. F. *Plutarco. Vidas paralelas: Demetrio-Antonio*, Madrid, 2007.
- Pelling, C. B. R. *Plutarch. Life of Antony*, Cambridge, 1988.
- Ranz Romanillos, A. *Plutarco. Vidas Paralelas*, Barcelona, 1990.
- Ziegler, K. *Plutarchi vitae parallelae. Demetrius, Antonius*, vol. 3.1, (2nd edn.), Leipzig, 1971.

### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Bajtín, M., *Problemas literarios y estéticos*, La Habana, 1986.
- Beneker, J., *The Passionate Statesman: Eros and Politics in Plutarch's Lives*, Oxford, 2012.
- Braund, D., «Dionysiac Tragedy in Plutarch, Crassus», *CQ* 43.2 (1993) 468-474.
- De Lacy, P. H., «Biography and Tragedy in Plutarch», *AJP* 73.2 (1952) 159-171.
- De Wet, B. X., «Contemporary Sources in Plutarch's *Life of Antony*», *Hermes* 118.1 (1990) 80-90.
- Fraser, P. M., «Mark Antony in Alexandria. A Note», *JRS* 47.1/2 (1957) 71-73.
- Harrison, G., «The Semiotics of Plutarch's Συγκρίσεις: The Hellenistic Lives of Demetrius-Antony and Agesias-Pompey». *RBP* 73.1 (1995) 91-104.
- Larmour, D., «Metaphor and metonymy in the rhetoric of Plutarch's *Parallel Lives*», in L. van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Namur-Leuven, 2000, pp. 265- 279.
- Nikolaidis, G., «Plutarch's Methods: His Cross-references and the Sequence of the *Parallel Lives*» en A. Pérez Jiménez & F. Titchener (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga-Logan, 2005, pp. 283-324.
- Pelling, C. B. R., «Plutarch's Method of Work in the Roman Lives», *JHS* 99 (1979) 74-96.
- «Plutarch's Adaptation of His Source-Material», *JHS* 100 (1980) 127-140.

- Ramón Palerm, V., «Plutarco y la biografía política en Grecia: aspecto de innovación en el género», en V. Valcárcel Martínez (ed.), *Las biografías griega y latina como género literario*, Bilbao, 2009, pp. 41-67.
- Swain, S., «Plutarch: Chance, Providence, and History», *AJP* 110.2 (1989) 272-302.
- «Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch», *JHS* 110 (1990a) 126-145.
- «Cultural Interchange in Plutarch's *Antony*», *QUCC* 34.1 (1990b) 151-157.
- «Novel and pantomime in Plutarch's *Antony*», *Hermes* 120.1 (1992) 76-82.
- Whitmarsh, T., «Alexander's Hellenism and Plutarch's Textualism», *CQ* 52.1 (2002) 174-192.
- Zangara, A., *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique*, Paris, 2007.
- Zanker, P., *The power of images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, 1988.

(Página deixada propositadamente em branco)



## A ESPARTA DE PLUTARCO ENTRE A GUERRA E AS ARTES PLUTARCH'S SPARTA BETWEEN WAR AND THE ARTS

ROOSEVELT ROCHA (rooseveltrocha@yahoo.com.br)  
Universidade Federal do Paraná

RESUMO – A cidade de Esparta tem a fama de ter sido uma sociedade extremamente militarizada. Porém Esparta não foi uma cidade dedicada somente à guerra ao longo de toda a Antiguidade. No século VII a. C., Esparta foi um importante centro artístico que atraiu poetas estrangeiros e, provavelmente, teve seus próprios talentos. Essas duas imagens estão presentes na obra de Plutarco: nas *Vidas* dos líderes lacônios Licurgo, Lisandro, Agesilau e Ágis e Cleômenes, e em outros escritos dos *Moralia* dedicados a Esparta, por um lado, e no livro *Sobre a Música*, por outro lado. Assim, meu objetivo, aqui, é discutir passagens selecionadas no *corpus* plutarquiano onde essas duas imagens da sociedade espartana aparecem, tentando colocá-las em perspectiva para relativizar a ideia de que os lacedemônios eram apenas guerreiros interessados somente em treinamentos militares e batalhas.

PALAVRAS CHAVE – Plutarco, Esparta, miragem, poesia, música.

ABSTRACT – The city of Sparta is reputed to have been a highly militarized society. However, Sparta was not a city dedicated solely to war throughout antiquity. In the seventh century BC, Sparta was an important artistic center that attracted foreign poets and probably had its own talents. These two images are present in the work of Plutarch: in the *Lives* of the Laconian leaders Lysander, Agesilaus, Agis and Cleomenes, and in other writings from the *Moralia* dedicated to Sparta, on the one hand, and the book *On Music*, on the other hand. Accordingly, my purpose here is to discuss selected passages in the Plutarchan *corpus* where we find these two images of Spartan society, trying to put them in perspective so as to question the idea that the Lacedaemonians were just warriors interested only in military training and battles.

KEY WORDS – Plutarch, Sparta, mirage, poetry, music.

A cidade de Esparta tem uma certa imagem que nos foi transmitida desde a Antiguidade Clássica. Quando pensamos nos espartanos nos vêm à cabeça palavras e expressões tais como autosuficiência, educação rígida, recusa por relações comerciais com outras cidades por via terrestre ou marítima, vida simples e frugal, igualdade de propriedade, dedicação ao treinamento para apresentações de canto e dança em coros e apego às tradições ancestrais. Além disso, quando se pensa em Esparta, de modo geral, chega-se às ideias de estabilidade, organização social rigidamente definida, profunda militarização e autoritarismo. Segundo Rawson (1969: 1), Esparta poderia ser vista como «um estado militarizado e

totalitário, que mantinha em submissão uma população escravizada, os hilotas,<sup>1</sup> através do terror e da violência, que educava seus jovens através de um sistema que incorporava as piores características da escola pública inglesa tradicional, e deliberadamente virava suas costas para a vida intelectual e artística do resto da Grécia». Esse conjunto de características já foi chamado de «via espartana» e foi tratado também como uma «miragem», resultante mais de um processo de idealização, por um lado, ou de um processo de deturpação, por outro lado, do que da observação acurada e imparcial da realidade lacônia.<sup>2</sup>

Na lista de autores que, de alguma maneira, contribuíram para a formação dessa imagem espartana podemos incluir nomes como os de Tírteu (poeta elegíaco do século VII a. C.), Simônides (poeta que viveu entre o final do século vi e as primeiras décadas do século V a. C. e compôs poemas em homenagem aos guerreiros espartanos que lutaram contra os persas nas Termópilas, por exemplo), Heródoto, Sófocles, Eurípides (em seus dramas os espartanos são tratados de maneira negativa, já que suas tragédias foram compostas no contexto da Guerra do Peloponeso), Aristófanes (eu diria que em suas comédias, a imagem dos espartanos é cambiante. Veja-se principalmente *A Paz* e *Lisístrata*), Tucídides, Platão, Xenofonte e Aristóteles.<sup>3</sup> Mas o autor que mais contribuiu para a perpetuação dessa imagem talvez tenha sido Plutarco.

O que pretendo aqui é mostrar que, em Plutarco, encontramos não uma imagem única, monolítica de Esparta, mas uma imagem multifacetada, na qual podemos ver características que podem parecer contraditórias num primeiro exame, mas que, na verdade, eram complementares, como o culto aos ideais guerreiros, por um lado, e o desenvolvimento de atividades artísticas refinadas, por outro lado. Quero mostrar aqui que, para além de uma Esparta militarizada e fechada para as artes e o pensamento inovador, havia também uma Esparta que apreciava a música, a poesia, a dança, a escultura e o artesanato elaborado.

A Esparta que emerge dos textos de Plutarco é uma cidade idealizada, em seus períodos mais remotos, ou seja, na época de Licurgo, e decadente e corrompida pela ambição por riquezas e poder nos momentos finais de sua história como cidade independente, ou seja, nos anos que antecedem a conquista macedônica.

---

<sup>1</sup> *Heilotai* eram povos escravizados coletivamente pelos espartanos, provavelmente depois que os povos dóricos conquistaram a Lacônia a partir do século x a. C. Na época da Guerra do Peloponeso e no século iv, hilotas lacônios foram convocados para lutar por Esparta e muitos conseguiram a liberdade, sendo chamados *neodamodeis*, ‘novos cidadãos’, a partir de então. Mas os hilotas da Messênia se revoltaram várias vezes contra o domínio lacedemônio. Os hilotas, como escravos da comunidade espartana, e não de indivíduos, precisavam produzir bens agrícolas e entregá-los a seus donos. Desse modo, ao mesmo tempo, os hilotas poderiam ser uma ameaça, mas também eram o alicerce que garantiu a sobrevivência de Esparta ao longo de alguns séculos. Para mais informações, consultar o verbete de Cartledge, em Hornblower e Spawforth (1999) 680.

<sup>2</sup> Sobre a ‘miragem’ espartana, ver Ollier (1933) 1 ss.

<sup>3</sup> Sobre a criação dessa ‘sombra’ espartana, cf. Powell e Hodkinson (1994).

Essa queda desde um ponto alto, nos tempos das reformas de Licurgo, até a morte dos valores espartanos, pode ser vista como uma narrativa única e coerente nas cinco biografias de personalidades espartanas, como bem demonstrou Silva (2006: 111-145). Vejamos então como Plutarco fala de Esparta nessas biografias.

Na biografia de Licurgo, Plutarco explica em vários momentos que não é possível ter certeza sobre várias informações acerca da vida do legislador espartano. Porém algumas informações parecem ser confiáveis: Licurgo era um Euripôntida e foi tutor de seu sobrinho, Carilau, a quem entregou a realeza quando ele alcançou a maioridade (c. 2-3). Depois de viajar por Creta, Jônia e talvez pelo Egito, a Líbia e a Ibéria, Licurgo teria retornado a Esparta e teria promovido uma série de reformas na organização da cidade. Primeiro, ele teria criado a Gerusia, um conselho de 28 anciãos que contrabalanceava o poder dos dois reis e o poder do povo. Depois, uma nova partilha das terras teria sido feita, de acordo com a qual trinta mil lotes foram entregues aos periecos,<sup>4</sup> povos que moravam nas redondezas de Esparta, e nove mil lotes foram dados aos cidadãos espartanos. Em terceiro lugar, Licurgo teria abolido as moedas de prata e de ouro e teria obrigado seus concidadãos a usar moedas de ferro e, como consequência disso, o luxo teria desaparecido na Lacedemônia e isso levou também a um maior isolamento e ao desenvolvimento de uma vida mais simples (c. 9). Por fim, o legislador instituiu as sissitias, ou seja, as refeições em comum, para que todos comessem da mesma comida e tivessem uma alimentação absolutamente frugal, parcimoniosa.

Plutarco lembra que Licurgo não escreveu suas leis e proibiu que elas fossem escritas. O luxo foi proscrito e o uso do machado e da serra eram permitidos somente em atividades específicas. Ele proibiu a guerra repetida contra o mesmo inimigo para que esse não se tornasse destemido. Quanto às mulheres, ele fez com que as moças se habituassem a aparecer nuas nas procissões e a dançar e cantar nas cerimônias religiosas (c. 14). No que diz respeito aos rapazes, Licurgo estabeleceu a *agoge*, a educação espartana, segundo a qual os jovens deveriam aprender a obedecer, a suportar as fadigas e a vencer no combate. Dentro desse conjunto de valores, o ideal, quanto ao uso da linguagem, era empregar palavras simples e frases curtas. Esse estilo é particularmente elogiado por Plutarco (c. 19). Para ele 'laconizar', significava mais amar a sabedoria do que desenvolver os músculos. E para manter a pureza desse sistema, era preciso manter o isolamento. Por isso, Licurgo limitava as viagens dos espartanos e baniu os estrangeiros da

---

<sup>4</sup> Os *perioikoi* eram os habitantes de cidades próximas a Esparta que possuíam autonomia política, mas eram obrigados a ajudar os espartanos em caso de guerra. Não eram exatamente servos ou escravos, mas realizavam trabalhos manuais com metais, por exemplo, e podiam ser proprietários de terra. Eram chamados de 'lacedemônios' como os espartanos, mas não tinham voz no momento das tomadas de decisões de política externa. Por isso, podemos dizer que seu estatuto era o de 'semi-cidadãos'. Sobre isso, ver o verbete de Cartledge em Hornblower & Spawforth (1999) 1140-1141.

Lacedemônia, porque forasteiros costumam trazer ideias novas e perniciosas (c. 27).<sup>5</sup>

Alguns autores, citados por Plutarco, diziam que Licurgo era um homem especialmente afeito à guerra. Demétrio de Falera, entretanto, diz que ele tinha um temperamento pacífico e Plutarco diz que somente um homem que amava a paz poderia ter tido a ideia de estabelecer as tréguas na época dos Jogos Olímpicos (c. 23). Contudo, de acordo com Aristóteles (citado por Plutarco), Licurgo teria sido o criador do costume da Cripteia, que consistia no envio periódico de alguns dos jovens mais inteligentes para fazer uma emboscada e matar alguns hilotas, descendentes dos povos autóctones que eram escravos dos espartanos, descendentes, por sua vez, dos invasores dóricos. Plutarco, porém, não acreditava que a Cripteia tinha sido introduzida por Licurgo. Ele era um homem pacífico e justo e esse costume só teria se tornado habitual mais tarde, quando o processo de decadência de Esparta já tinha começado (c. 28).

Desse modo, por causa das reformas de Licurgo, Esparta tornou-se a cidade mais poderosa da Grécia durante cinco séculos (c. 29). Mas, por causa da ambição por riquezas e do desejo de poder, os lacedemônios descuraram dos antigos ensinamentos do seu legislador modelar e a Lacônia deixou de ser a primeira dentre as regiões mais importantes da Hélade.

Como podemos ver, para Plutarco, Licurgo é o sábio perfeito e também o legislador paradigmático. Ele é justo, moderado e pacífico. Ele tinha domínio sobre si próprio e demonstrava mansuetude. Seu comportamento era desinteressado e generoso com relação ao seu sobrinho Carilau, mesmo antes de ele nascer. Por isso, Licurgo não se tornou alvo de calúnias e perseguições e se converteu num modelo de abnegação e de magnanimidade (c. 29).

Em seguida, na *Vida de Lisandro*, encontramos mais algumas informações que ajudaram a compor aquela imagem de uma Esparta militarizada e ciosa de seus costumes ancestrais. Plutarco lembra que os espartanos tinham o costume de conservar o cabelo e a barba longos (c. 1). Desse modo, os belos ficariam mais belos e os feios mais assutadores. Quanto ao caráter de Lisandro, Plutarco lembra que ele era um homem simples e desprezava as riquezas (c. 1). Porém, contraditoriamente, Lisandro contribuiu para o enriquecimento e a conseqüente decadência de Esparta. Já notamos aqui que, mesmo nutrindo uma grande admiração pelos lacedemônios, Plutarco encontra espaço para manifestar suas críticas contra certas atitudes dos grandes líderes. No capítulo 8, por exemplo, nosso autor condena Lisandro, porque ele não respeitou seus juramentos, algo indigno

---

<sup>5</sup> Isso parece um pouco contraditório, tendo em vista que o próprio Licurgo teria viajado e conhecido diferentes tradições para estabelecer seu conjunto de leis. A ideia, certamente, é que havia elementos interessantes nas leis de outros povos, que o legislador selecionou e adaptou ao ambiente lacônio, e havia costumes considerados ruins por ele. Depois do aprimoramento, deveria vir o isolamento.

de um seguidor das leis de Licurgo. Nesse sentido, Plutarco diz que o dinheiro e o ouro deveriam ser mandados embora de Esparta, porque eles eram flagelos importados que despertavam a cobiça e promoviam a degeneração dos costumes (c. 17). Desse ponto de vista, Lisandro prejudicou Esparta, justamente porque promoveu seu enriquecimento e contribuiu para a dissolução da frugalidade e da simplicidade que caracterizavam o cotidiano dos lacônios, antes das vitórias espartanas na Guerra do Peloponeso.<sup>6</sup>

Na *Vida de Agesilau*, Plutarco nos conta que o biografado foi o segundo filho de Arquidamo (o primeiro tinha sido Ágis) e que, por isso, ele não seria o herdeiro direto do trono de Esparta. De qualquer modo, Agesilau foi educado de acordo com a *agoge* lacedemônia e nosso autor faz questão de frisar que, em decorrência disso, o líder espartano sempre respeitou e praticou as leis de sua cidade (c. 1). Mesmo apresentando uma pequena diferença de tamanho de uma perna para a outra, ele tinha outras qualidades espartanas como a honestidade, a mansidão e a beleza física (c. 2). Sua formação foi tão bem sucedida que, diferente de Alexandre, o grande, e de Haníbal, Agesilau foi um general que conquistou importantes vitórias e, mesmo assim, nunca deixou de obedecer às leis espartanas (c. 15). Mesmo depois de tornar-se um lendário vencedor, ele voltou a Esparta e continuou o mesmo homem de antes, sem apresentar nenhuma novidade no seu comportamento, diferente de outros estrategos quando voltavam de longas expedições a terras estrangeiras (c. 19).

Plutarco nos conta que Lisandro –que dizem ter sido amante de Agesilau na juventude (c. 2)–, pretendia introduzir muitas inovações e mudanças no governo da Lacônia (c. 20). Embora outros líderes de Esparta, como Antálcidas, tenham feito acordos com os Persas e tenham abandonado «covarde e maldosamente» os gregos da Ásia sob o domínio dos bárbaros, como nos diz Plutarco (c. 23), Agesilau sempre foi um defensor da justiça. Entre os capítulos 29 e 30 da *Vida de Agesilau*, nosso autor nos conta que os espartanos que perderam parentes na batalha de Leuctra (em 371 a. C.) se alegraram e os que não perderam ficaram tristes. De certa forma, eles responsabilizaram Agesilau pela derrota e lamentaram ter aceito um rei coxo. Contudo, Agesilau tinha boa reputação e era muito virtuoso. Prova disso é que, sem promover nenhuma inovação, ele disse que era preciso fazer as leis dormirem para que retomassem a autoridade que tiveram no passado.

Entretanto, Plutarco não faz apenas elogios a Agesilau. Cartledge (1987: 418), observa que ele faz críticas a Agesilau por causa de sua ingratidão em relação a Lisandro (c. 8) e condena seu comportamento porque ele teria honrado mais os amigos do que a justiça (c. 13; ver também *Moralia*, 807d). Além disso, Plutarco via uma relação direta entre a decadência de Esparta e a ascensão

<sup>6</sup> Sobre isso, ver Duff (2002) 161-204 e a introdução de Flacelière e Chambry em Plutarque (1971) 158-173.

ilegítima de Agesilau ao trono (c. 21). Porém, no geral, nosso autor é tão favorável e simpático a Agesilau quanto Xenofonte, que também escreveu uma biografia do rei espartano, a qual, certamente, serviu de base para a *Vida* composta pelo polímata de Queroneia. Segundo Cartledge (1987: 418), para Plutarco, Agesilau foi a encarnação das virtudes peculiarmente espartanas: simplicidade, piedade e autocontrole.<sup>7</sup>

Depois, na *Vida de Ágis* e na *Vida de Cleômenes*, Plutarco narra os últimos momentos da história da Esparta independente, ou seja, o ponto mais baixo da decadência daquela cidade. Os reis Ágis e Cleômenes, que reinaram no século III a. C., tentaram restaurar os antigos valores dos tempos de Licurgo. Eles tinham os dons naturais para levar essa tarefa a cabo. Ágis tinha grandeza de alma e se insurgia contra os prazeres desde antes dos vinte anos (c. 4): não gostava de roupas luxuosas e banuiu toda suntuosidade para aderir aos antigos hábitos lacônios caracterizados pela simplicidade de vida. Mas seu exemplo e sua energia não foram suficientes para restaurar os costumes tradicionais e ele foi assassinado ainda muito jovem (cc. 19-21). Aquela Esparta incorrupta e valorosa dos tempos de Licurgo dava seus últimos suspiros.

Cleômenes não era parente de Ágis, mas foi obrigado a se casar com a viúva do rei assassinado, ou seja, Agiátis. Segundo Plutarco (c. 1), Cleômenes era ambicioso e tinha grandeza de alma. Era temperante e simples como Ágis. Ele também quis restaurar os antigos costumes espartanos (c. 11). Primeiro, depois de longa disputa política, abriu mão de seus bens. Depois distribuiu as terras entre os cidadãos. Restabeleceu a educação dos jovens e a disciplina espartana. Ele próprio levou uma vida simples e frugal, para dar o exemplo aos outros lacedemônios, sem insolência nem orgulho excessivo, ou seja, como um modelo de temperança (c. 13). Mesmo quando perdeu sua esposa, Agiátis, por quem se enamorara verdadeiramente, Cleômenes manteve a firmeza e seu caráter elevado e tomou as providências necessárias para garantir a segurança de seus soldados e aliados (c. 22). Depois de reinar por dezesseis anos, Cleômenes morreu (cc. 37-38) e assim terminou a história de Esparta como cidade politicamente autônoma.

Até aqui vimos que podemos encontrar, nas *Vidas* dos líderes espartanos escritas por Plutarco, aquela imagem caracterizada por um conjunto de valores que parecem ter ganhado força numa época lendária e foram se enfraquecendo conforme o tempo foi passando e Esparta foi estendendo seu poder para fora da Lacedemônia. Nesse quadro, vemos uma cidade altamente militarizada, de guerreiros corajosos, disciplinados e afeitos a uma vida sem luxos e sem confortos. Isso poderia indicar que os espartanos eram um povo rude, pouco sofisticado e fechado para as artes.

---

<sup>7</sup> Cf. também a introdução de Flacelière e Chambry em Plutarque (1973) 85-88, e Shipley (1998) 1-46.

Porém, várias fontes, arqueológicas, vasculares e mesmo literárias, nos mostram o contrário. Apesar de Tucídides (1.10.2) ter dito que os edifícios em Esparta eram modestos e não correspondiam ao tamanho do poder militar e político da cidade dos lacedemônios em seu apogeu, a avaliação dos monumentos arquitetônicos espartanos precisa ser feita com cuidado. É preciso lembrar que Esparta não foi destruída nas Guerras Médicas como Atenas foi. A capital da Ática foi reconstruída e uma grande soma de dinheiro afluiu para ela por causa das contribuições dos aliados da Liga de Delos. Isso não aconteceu com a principal cidade da Lacônia. Desse modo, nela foram conservados edifícios antigos, do século VI a. C., que apresentavam outro estilo de construção, mais arcaizante do que clássico. Dependendo do ponto de vista, um estilo pode ser mais valorizado do que o outro.

De qualquer modo, Pausânias (3.11.3), viajante do século II d. C. que fez uma descrição de várias cidades da Grécia daquela época, nos informa que havia em Esparta vários monumentos que despertavam a admiração daqueles que por ali passavam, tal como o Pórtico Persa, construído inicialmente com o butim amealhado na guerra contra os persas. Outros exemplos de edifícios que nos últimos anos vêm sendo estudados são o templo de Apolo, em Amiclas, o templo de Ártemis Órtia e o *Menelaion*, onde eram cultuados Menelau e Helena.<sup>8</sup>

Cartledge (2002: 111) nos informa que, depois de 690 a. C., pintores de vasos da Lacônia sofreram influência de artistas do Egeu e adotaram o chamado estilo ‘orientalizante’, o que mostra que, na prática, Esparta não estava isolada do resto do mundo helênico. Ainda segundo Cartledge, nessa época, artesãos lacônios que trabalhavam com bronze começaram a se interessar pela representação de figuras humanas em suas obras e, por volta de 650 a. C., começou a se desenvolver, na região de Esparta, o uso do marfim para produção de objetos gravados. Vemos então que o ambiente artístico na Lacedemônia entre 775 e 650 a. C. não era, de modo algum, estéril ou sem importância.<sup>9</sup>

Como Burn (1960: 275-276) explica, Esparta não virou suas costas para a arte e a poesia. Prova disso é que vasos com detalhes refinados foram fabricados ali e exportados para outras regiões da Hélade até 550 a. C., mais ou menos. Por volta de 600 a. C., Gitiadas, poeta, escultor e arquiteto, projetou o Templo de Atena, também conhecido como Casa de Bronze, por causa das placas feitas com esse metal para decorar o edifício. E em 585 a. C., o segundo templo de Órtia foi construído. Ou seja, havia artesãos trabalhando em Esparta no período arcaico que produziram obras dignas de admiração.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Para mais informações sobre a arqueologia e a arquitetura espartanas, ver Walker (1998), Kaltsas (2007) e Cavanagh (2009).

<sup>9</sup> Sobre isso, ver também Burn (1960) 180-184 e Stibbe (1996) *passim*.

<sup>10</sup> Ver também Burn (1960) 280-282 e Cartledge (2002) 133-136.



No que diz respeito à música, Plutarco nos dá significativos testemunhos da sua importância em ambiente espartano tanto nas *Vidas* quanto nos *Moralia*. Na *Vida de Licurgo*, no c. 4, por exemplo, encontramos a informação segundo a qual o legislador lendário teria convidado um poeta-legislador de Creta para ir a Esparta com ele. Esse poeta se chamava Tales. Mas talvez tenha havido alguma confusão na tradição manuscrita e esse Tales poderia ser o Taletas de Gortina mencionado algumas vezes no livro *Sobre a Música*, também de Plutarco. Ele teria sido o responsável por curar os espartanos de uma peste com o seu canto.<sup>11</sup> Além disso, no mesmo c. 4, nos é dito que Licurgo teria sido o responsável por levar os poemas de Homero da Jônia para sua cidade.

Depois, no c. 21 da mesma *Vida*, Plutarco nos diz que os lacedemônios apreciavam se dedicar à poesia mélica, porque as canções estimulavam seus espíritos e lhes davam coragem para enfrentar os inimigos nas batalhas. Seu estilo era simples e seus temas eram sérios, com o objetivo de promover uma boa formação dos caracteres. Nelas, eram louvados os heróis de Esparta e condenados os covardes que não lutaram até o fim para defender sua cidade. Nos festivais eram organizados três coros de acordo com as idades, um de velhos, outro de adultos e outro de jovens. Cada um cantava sobre a sua bravura: uns falavam dos seus feitos no passado, os outros tratavam das suas ações no presente e os últimos cantavam sobre o seu desejo de realizar grandes proezas no futuro. Esses seriam os temas básicos das canções em Esparta e, por isso, segundo Plutarco, Terpandro e Píndaro estavam corretos ao associar bravura e música e ao mostrar que os espartanos eram o povo mais aguerrido e mais musical.

Por isso, não era por acaso que os jovens cantavam o *nomos* de Cástor e o *peã* da marcha (c. 22) e em todo lugar havia danças, festas e banquetes, quando não havia expedições militares (c. 24). Contudo o gosto pela boa música e pela boa poesia não era característico de todos os habitantes da Lacônia, tendo em vista que os hilotas dançavam e cantavam canções vulgares e grotescas, diferentes das composições de Alcman, Terpandro e Espêndon (c. 28). Isso, na verdade, estava associado ao fato de eles serem escravos e, por isso, era compreensível que eles apreciassem canções vis como eles próprios.

Na *Vida de Lisandro*, encontramos algumas informações que reforçam a impressão de que os espartanos tinham, sim, grande sensibilidade para a música. No c. 15, ficamos sabendo que os lacônios, depois de conquistar Atenas, em 404 a. C., queriam destruir aquela cidade, mas, após ouvir um coro da *Electra*, de Eurípides, desistiram. Em seguida, no c. 18, Plutarco nos conta que Lisandro estava sempre acompanhado do poeta Quérilo, encarregado de celebrar os feitos do general. E outros poetas também celebraram Lisandro, segundo nosso autor.

---

<sup>11</sup> Ver Plu., *Mus.* 42 (1146B-C), e Gostoli (1990) 12-13 e.



Na *Vida de Agesilau*, c. 14, lemos que os espartanos apreciavam uma parte da poesia de Timóteo de Mileto, poeta que teria tido algumas cordas de sua cítara cortadas, quando de uma sua visita a Esparta, porque os éforos julgavam que não seriam necessárias mais do que sete cordas, e o instrumento do poeta tinha onze.<sup>12</sup> Essa anedota indica que os lacônios não apreciavam inovações. Porém, a informação do c. 14 da *Vida de Agesilau*, mostra que eles poderiam aceitar pelo menos uma parte da obra de um poeta inovador, desde que essa parte se adequasse ao gosto e às tradições do local. Também nessa mesma *Vida*, c. 21, Plutarco nos diz que o rei Agesilau apreciava os cantos e as danças, mesmo não sendo um ‘especialista’ nas artes.

Por fim, na *Vida de Ágis*, c. 10, encontramos um elogio a Terpandro, a Tales (Taletas?) e a Ferécides, porque, mesmo sendo estrangeiros, professavam o que Licurgo instituiu e, por isso, foram muito honrados em Esparta. Na *Vida de Cleômenes*, c. 2, somos informados que o rei Leônidas elogiou Tirteu, algo facilmente compreensível, tendo em vista o caráter estimulante e guerreiro das elegias daquele poeta. Além disso, nessa mesma *Vida* citada por último, c. 12, Plutarco nos conta que Cleômenes, certa vez, teria encontrado alguns artistas de Dioniso, músicos e atores profissionais que iam de cidade em cidade para se apresentar, e construiu um teatro. Isso mostra que esse rei estimulou, de alguma maneira, as atividades artísticas, mesmo que ele não tivesse o costume de levar artistas com seu exército, de acordo com Plutarco, e nem apreciasse apresentações musicais nos seus banquetes (c. 13).

Tudo isso mostra que Esparta era uma cidade onde a música tinha um papel importe na educação e na guerra e que os lacônios não eram um povo obtuso e indiferente ao poder das melodias. De acordo com Plutarco, tendo em vista agora algumas passagens dos *Moralia*, os espartanos passavam por treinamento rigoroso no que diz respeito à música e à poesia e suas canções estimulavam os espíritos e faziam com que os homens se sentissem entusiasmados e se esforçassem para ser bem sucedidos. Em várias passagens das suas *Obras Morais*, ele elogia o estilo da música deles, porque ela era simples e não afetada e seus temas eram sérios e edificantes. Se alguém estudasse a poesia e as canções de marcha de Esparta acompanhadas pelo aulo, essa pessoa concordaria que Terpandro e Píndaro estavam certos ao associar valor (*andreia*) e música. Como vimos acima, nos trechos citados das *Vidas*, Plutarco também diz que os Espartanos eram o povo, ao mesmo tempo, mais musical (*mousikotatous*) e o mais afeito à guerra (*polemikotatous*).<sup>13</sup>

No livro sobre os *Antigos Costumes dos Espartanos*, Plutarco também elogia os ritmos das canções de marcha (*embaterioi rhythmoi*), porque eles despertavam

<sup>12</sup> Ver Plu., *Agis* 10.

<sup>13</sup> Cf. *Lyc.* 21.1-4.

a coragem, a audácia e o desdém pela morte, requisitos indispensáveis para o guerreiro valoroso. Os espartanos usavam esses ritmos para dançar, mas também quando avançavam contra os inimigos ao som do aulo. Plutarco lembra que Licurgo associava o amor pela música à prática militar para que o espírito guerreiro, combinado com a melodia, tivesse concordância e harmonia (*symphonia kai harmonia*). Por isso, em tempos de guerra, os reis espartanos ofereciam sacrifícios às Musas antes de ir para a batalha, como Plutarco nos conta nos *Instituta Laconica* 16 (238B-C).

E, para manter a pureza da sua música e dos seus costumes, os espartanos às vezes recorriam a atos violentos. Como Plutarco reporta nos *Instituta Laconica* 17 (238C-D), eles não permitiriam que ninguém desrespeitasse, de modo algum, as regras da música do passado. Nem mesmo Terpandro, um dos mais antigos e melhores citaredos (aqueles que cantavam acompanhados da cítara ou da lira), teria a permissão para acrescentar uma corda extra ao seu instrumento para que suas melodias fossem mais variadas. Ele tentou fazer isso, mas os éforos pregaram sua lira numa parede por causa do seu ato ímpio contrário à tradição. Em outra ocasião, um dos éforos teria procedido com mais violência quando Timóteo, o famoso músico inovador que floresceu na segunda metade do século V a. C., estava competindo no festival das Carneias: ele pegou uma faca e perguntou ao músico de que lado ele deveria cortar as cordas supérfluas, cujo número ultrapassava o tradicional de sete cordas. Outras variantes dessa história são contadas por Plutarco em outros textos, mas, nessas outras passagens, Frínis, outro músico inovador da segunda metade do século V a. C., é o protagonista.<sup>14</sup>

Mas, para além da sua importância na educação e nos contextos de batalha, a música tinha grande significado também nas momentos das celebrações religiosas. Dentre as festividades religiosas realizadas na Lacedemônia, uma das mais importantes era a das Carneias, realizada em Esparta e intimamente ligada à história de Terpandro. As origens desse festival eram muito antigas, anteriores ao século VIII a. C., tendo em vista que no século VII os colonizadores espartanos da cidade italiana de Tarento já tinham o costume de celebrá-la.<sup>15</sup> As Carneias eram dedicadas ao deus Apolo Carneu. Em Esparta, havia concursos musicais e atléticos, uma corrida de jovens e um banquete ritual que contava com a participação dos homens adultos que representavam as fraternias. O festival era organizado por cidadãos solteiros e era o momento adequado para que os jovens, que já haviam completado seu período de formação, ingressassem na vida adulta.<sup>16</sup>

O que nos interessa aqui é o papel que a música desempenhava no contexto dessas festividades. Um elemento importante nesses momentos de comemoração

<sup>14</sup> Cf. *Prof. virt.* 84A, *Apopth. Lac.* 220C, e *Agis* 10.7, já citada na nota 9. Cf. Rocha (2008) 654-655.

<sup>15</sup> Brelich (1969) 181-182.

<sup>16</sup> Brelich (1969) 149-150.

eram os concursos. A realização de concursos musicais no âmbito do festival das Carneias não teria acontecido desde o início. A introdução de *agones*, provavelmente, ocorreu quando Terpandro migrou de Metimna (Lesbos) para Esparta, na primeira metade do século VII a. C. Nesse contexto, é importante considerar o testemunho de Helânico,<sup>17</sup> segundo o qual Terpandro teria sido o primeiro a vencer o concurso musical nas Carneias. Esse fato parece estar diretamente relacionado à fundação da primeira escola musical (*katastasis*), em Esparta, por obra do mesmo Terpandro. Segundo Brelich (1969: 186-191), é muito provável que a introdução do concurso musical nas Carneias tenha sido influenciada pela própria *katastasis*.<sup>18</sup> Essa hipótese ganha força se consideramos o capítulo 9 do tratado *Sobre a Música* como um todo. Ali Plutarco fala da primeira *katastasis* fundada por Terpandro e menciona também a segunda *katastasis* liderada por Taletas de Gortina, Xenódamo de Citera, Xenócrito de Locres, Polimnesto de Cólofon e Sácadas de Argos, músicos que teriam instituído as Gimnopédias, em Esparta, as *Apodeixeis*, na Arcádia e as Endimátias, em Argos. Já que os membros da segunda escola musical foram fundadores de festivais<sup>19</sup> em diferentes cidades do Peloponeso, Terpandro também pode ter desempenhado o mesmo papel no contexto das Carneias.

No que diz respeito às Gimnopédias, contudo, encontramos uma situação diferente. Possuímos uma grande variedade de informações sobre esse festival que, inclusive, muitas vezes, são contraditórias. Mas, tratando apenas daquilo que nos interessa aqui, sabemos que, no período das festividades, aconteciam apresentações de coros de adolescentes e adultos, instituídos em honra a Apolo, que cantavam hinos compostos por poetas como Taletas, Álcman e Dionisodoto. Depois da batalha de Tireia em 544 a.C., na qual Esparta lutou contra Argos pela posse da Tireátida, tornou-se costumeiro cantar um peã em honra dos soldados que morreram naquela ocasião. Por causa desse elemento ritual e da comparação com as *Apodeixeis* e as Endimátias, as Gimnopédias foram consideradas festas que indicavam o momento no qual os jovens recém-iniciados eram integrados à vida militar.<sup>20</sup>

Tendo tudo isso em vista, podemos concluir que é preciso colocar a miragem espartana em perspectiva: Esparta não era tão ‘espartana’ assim e não foi sempre ‘espartana’. Havia espaço naquela cidade para o cultivo das artes, tais como a arquitetura, a escultura, a pintura vascular, a música (que incluía a poesia) e a dança. Nela floresceram poetas como Álcman, Terpandro e Tirteu. Nela surgiram escolas poéticomusicais. Nela viveram poetas estrangeiros, tais como Taletas de

<sup>17</sup> *FGrHist* 4 F 85 = *Ateneu*, 635e = *Terpander Test.* 1 Gostoli.

<sup>18</sup> Cf. também Gostoli (1990) 84-85.

<sup>19</sup> Mais do que fundadores de festivais, é mais verossímil pensar que esses autores foram os responsáveis pela introdução dos concursos musicais como parte das celebrações.

<sup>20</sup> Cf. Gostoli, (1990) 85-86.

Gortina (Creta) e Sácadas de Argos. E sendo assim, houve um ambiente fértil e favorável para o desenvolvimento e o cultivo de atividades artísticas. Os espartanos foram, sim, grandes guerreiros que contribuíram decisivamente para a vitória dos helenos sobre os persas. Eles cultivaram, sim, suas habilidades guerreiras, a ponto de derrotar os atenienses na Guerra do Peloponeso. Porém, Esparta não foi somente uma comunidade de soldados que dedicavam suas vidas somente à guerra. Esparta foi também uma cidade onde as pessoas cantavam, dançavam e apreciavam a beleza dos edifícios e dos objetos do cotidiano. É preciso reconhecer isso e na obra de Plutarco já encontramos essa imagem multifacetada dessa cultura. Basta direcionar os olhos para outras direções.

## BIBLIOGRAFIA

- Brellich, A. *Paidés e Parthenoi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.
- Burn, A. R., *The lyric age of Greece*, New York, Saint Martin's Press, 1960.
- Cartledge, P., *Agesilaos and the crisis of Sparta*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.
- *Sparta and Lakonia*, London, Routledge and Kegan Paul, 2002<sup>2</sup>.
- Cavanagh, W., *Sparta and Laconia. From Prehistory to Pre-modern: Proceedings of the Conference Held in Sparta, Organised by the British School at Athens, the University of Nottingham, the 5th Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities and the 5th Ephoreia of Byzantine Antiquities, 17-20 March 2005*, Atenas, British School at Athens, 2009.
- Duff, T. E., *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Gostoli, A., *Terpander*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- Hodkinson, S. & Powell, A., (eds.) *Sparta: New Perspectives*, Cardiff, The Classical Press of Wales, 2000.
- Hornblower, S. & Spawforth, A. (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Kaltsas, N., *Athens-Sparta. Contributions to the Research on the History and Archaeology of the Two City-States*, Nova Iorque, Onassis Cultural Center, 2007.
- Ollier, F., *Le mirage spartiate. Étude sur l'idealization de Sparte dans l'Antiquité Grecque du début de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité*. 2 vol, Paris, Les Belles Lettres, 1933-1943.
- Plutarco, *On Sparta*, London, Penguin, 2005.
- Plutarco, *Obras Morais. Sobre o afeto aos filhos* (introd. e trad. Carmen Soares) e *Sobre a Música* (introd. e trad. Roosevelt Rocha), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- Plutarque *Vies*, Tome I. Text établi et traduit par Flacelière, R., Chambry, É. et Juneaux, M., Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- Plutarque, *Vies*, Tome VI. Text établi et traduit par Flacelière, R. et Chambry, É., Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- Plutarque, *Vies*, Tome VIII. Text établi et traduit par Flacelière, R. et Chambry, É., Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Powell, A. & Hodkinson, S. (eds.), *The shadow of Sparta*, Londres, Routledge, 1994.
- Rawson, E., *The spartan tradition in european thought*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

- Rocha, R., «Plutarch and the music», in A. G. Nikolaidis (ed.) *The unity of Plutarch's work*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 651-656.
- Shipley, D. R., *A commentary on Plutarch's Life of Agesilaos*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Silva, M. A. O., *Plutarco Historiador*, São Paulo, Edusp, 2006.
- Stibbe, C. M., *Das andere Sparta*, Mainz am Rhein, Philipp v. Zabern Verlag, 1996.
- Walker, S. E. C. & Cavanagh, W. *Sparta in Laconia: Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and King's and University Colleges, London 6-8 December 1995*, Atenas, British School at Athens, 1999.

# MÚSICA E EDUCAÇÃO EM ATENAS, SEGUNDO AS BIOGRAFIAS DE PLUTARCO

(Music and education in Athens according to Plutarch's biographies)

FÁBIO VERGARA CERQUEIRA (fabiovergara@uol.com.br)  
Universidade Federal de Pelotas

RESUMO – Estudaremos a cena musical ateniense do período tardo-arcaico e clássico do ponto de vista de Plutarco, enfocando a educação musical, com base na caracterização da infância e juventude dos generais atenienses biografados. O quadro delineado mostra que, em Tebas e Atenas, a educação musical seria uma passagem marcante na biografia de boa parte dos homens notáveis na esfera política e militar. A título de verificação de densidade histórica, faremos cotejamento entre as *Vidas* e evidências iconográficas da pintura de vasos produzidos em Atenas no período estudado. Buscaremos traçar um quadro plutarquiano, baseado em três tópicos: o desenvolvimento e institucionalização do ensino musical; os educadores musicais; e a querela do *aulos* no programa educativo.

PALAVRAS CHAVE – Plutarco, biografias, música, educação, iconografia

ABSTRACT – This study is dedicated to the Athenian musical scene of the late archaic and classical periods from a Plutarchan point of view, focusing on musical education in the sections on the childhood and youth of Athenian generals. The outlined framework shows that musical education was an outstanding phase in the life of many notable men of the political and military spheres in Athens and Thebes. In order to verify the historical density of Plutarch's biographical narratives, we put in dialogue the *Lives* and iconographical evidence from vase-paintings produced in Athens during the period in question, based on three topics: development and institutionalization of musical education; musical educators; and the controversy about the *aulos* in the educational program.

KEY WORDS – Plutarch biographies, music, education, iconography

## INTRODUÇÃO

A partir de referências feitas por Plutarco à música na caracterização das vidas de personagens atenienses biografados, enfocaremos a educação musical, tema destacado ao narrar o período da infância e adolescência, e, por este meio, inferiremos aspectos sobre a música na Atenas tardo-arcaica e clássica. Estas narrativas, como o interesse de Nícias ou o desdém de Temístocles frente à educação musical, serão analisadas conforme uma compreensão mais ampla dos debates filosóficos, pedagógicos e políticos suscitados por estes temas. Por exemplo, a querela sobre o *aulos* e a *lyra*, assunto de longa duração nos debates culturais relativos à música na cultura clássica, está presente na fala atribuída a Alcibiades, quando rejeita o *aulos*, vinculando-o aos tebanos. O quadro delineado mostra que, em Tebas e Atenas, a educação musical seria uma passagem marcante na biografia de boa parte dos homens notáveis.

A título de verificação de densidade histórica, faremos cotejamento entre as *Vidas* e evidências iconográficas da pintura de vasos produzidos em Atenas na mesma época. Buscaremos traçar um quadro plutarquiano da cena musical ateniense, baseado em três tópicos: o desenvolvimento do ensino musical escolar, os professores de música, e a querela do *aulos* no programa educativo.

### EDUCAÇÃO MUSICAL NAS BIOGRAFIAS DE PLUTARCO E O ENSINO MUSICAL ESCOLAR EM ATENAS

Enfocaremos o desenvolvimento da educação musical em Atenas entre final do período arcaico e início do helenístico. A primeira referência à atuação de educadores musicais recua à época de Sólon (Stob. 11.25). Plutarco, apesar de nos apresentar Sólon como um homem com facilidade para a música, que versifica e canta suas leis, não traz maiores referências sobre sua vivência musical escolar. No entanto, quando se refere aos generais e políticos gregos do século V e IV, permite-nos vislumbrar o funcionamento de um sistema regular de ensino musical, desde a época da infância destes, que se deu, em alguns casos, no último vintênio do século VI.

A tradição reportada por Plutarco dá-nos a imagem de que, no século VI, o ensino musical estava em processo de disseminação em Atenas, não necessariamente escolarizado, quanto menos consolidado. Entre os personagens atenienses deste período biografados por Plutarco, de um deles, Temístocles (525-460 a. C.), que deve ter sido instruído aproximadamente entre 515 e 510 a. C., concluímos que seu pai o direcionou à educação musical, a qual foi rejeitada por este, por não ver nela função para o poder (Plu., *Them.* 2). O fato de informar que o pequeno Temístocles recusou-se a seguir adequadamente as lições de música, quando seu pai o havia enviado à escola, indica que na fase do governo dos filhos de Pisístrato já existiria em Atenas um ensino musical escolar, corroborando as representações iconográficas coetâneas da pintura dos vasos áticos de figuras vermelhas.

De outro personagem, Aristides (540-468 a. C.), que teria recebido sua educação uns quinze anos antes, não há qualquer referência a ter seguido lições de música, indicando que a instituição ainda não haveria sido introduzida em Atenas entre 530-525. Quando se refere aos políticos educados no final do século VI e ao longo do século V, seja pela aceitação ou negação às instituições vigentes, Plutarco nos permite constatar a regularidade do ensino musical, inclusive reportando pormenores, como o nome de professores ou a agenda didática, com a rejeição ao *aulos* (Plu., *Alc.* 2) e a preocupação com a natureza do aprendizado, voltado ao amadorismo e não ao profissionalismo, para garantir a promoção da virtude (Plu., *Per.* 2; cf. Arist., *Pol.* 8).

Ao retratar a infância de Címon (515-460 a. C.), que se passou nos últimos anos do século VI, relata que «não aprendeu nem a música nem outras artes em voga entre os gregos» (Plu., *Cim.* 4). Importa-nos o dado, trazido por Plutarco,



de que o aprendizado da música, no limiar do século VI, constava como uma das artes então em voga entre os gregos. Ao particularizar Címon pela falta da educação musical, reforça o quanto era corriqueira entre os gregos de então. Já Péricles (499-429 a. C.) e Nícias (470-413 a. C.), influenciados por uma sólida educação musical, evidenciam o prestígio desta instituição entre 490 e 450, estendendo-se até a escolarização de Alcibíades (450-404 a. C.), que teria se dado em cerca de 440-435 a. C. (Plu., *Alc.* 2).

A iconografia dos vasos áticos produzidos do final do século VI ao final do século V aponta dois aspectos: a introdução do interesse pelo tema entre os pintores de figuras vermelhas no final do século VI; sua alta popularidade na primeira metade do século V, acompanhando o que sugere a tradição reportada nas biografias de Plutarco.

Os primeiros exemplares remontam ao governo dos Pisistrátidas. Célebre é a *hydria* de Phintias (*Figura 1*)<sup>1</sup>, datada de aproximadamente 515-505 a. C., época da escolarização de Temístocles. É um dos primeiros exemplares conhecidos a retratar uma cena de aula de *lyra* junto ao *kitharistes*: o professor afina seu instrumento, preparando-se para iniciar a lição, diante de dois alunos, um menino e um jovem, observados por um adulto (*paidagogos* ou *erastes*). O pintor personaliza a cena. Por inscrição, identifica o menino como Tlempolemos; o jovem que aprende a tocar *lyra*, como Euthymides, mesmo nome de um conhecido pintor de vasos da figuras vermelhas atuante em Atenas; o *paidagogos* (ou *erastes*), como [D]emétrios; e o professor, como Smikydos. Finalmente, não podemos deixar de fazer referência à inscrição *nai zoon*, «verdadeiramente, como ele vive», sugerindo que a intenção do pintor fosse afirmar o quanto a educação musical seria admirável para um jovem.

De 132 vasos retratando cenas alusivas à educação musical no período estudado<sup>2</sup>, apenas um pequeno número data do último quartel do séc. VI (três), dando lugar a um grande volume na primeira metade do séc. V (110), mostrando grande popularidade do tema entre os pintores de vaso. Popularidade de tal ordem que um pintor tomou a liberdade de projetar a representação iconográfica da instituição escolar musical para o plano mitológico, como vemos no *skyphos* do Pintor de Pistóxenos (*Figura 2*)<sup>3</sup>, datável de 475 a 450 a. C.

Apresenta, por meio de personagens mitológicos, dois momentos da educação musical: o percurso do jovem até a escola, em companhia de um *paidagogos*,

<sup>1</sup> *Hydria*. Figuras vermelhas. Phintias (ARV<sup>2</sup> 23-4/7; Para 323; Add2 155) Munique, Antikensammlung, 2421. Em torno de 510.

<sup>2</sup> Compõem a série da educação musical as cenas (sub-séries) de «aula de música», de «jovens na escola tocando instrumentos musicais», «jovens na escola segurando instrumentos musicais» e «jovens a caminho da escola com instrumentos».

<sup>3</sup> *Skyphos*. Oleiro Pistóxenos (assinado). Pintor de Pistóxenos (ARV<sup>2</sup> 859, 862.30). Schwerin, Staatliches Museum, inv. 708. Em torno de 470 a.C.

simbolizado pela escrava Geropso, com a *lyra* do aluno (*Face B*), e a aula de música, junto ao *kitharistes*, representado por Linos (irmão de Orfeu e professor mítico de música), colocando Íficles, irmão gêmeo de Hércules, como ideal de jovem ateniense para a educação em voga, aprendendo a tocar *lyra* (*Face A*).



Figura 1<sup>4</sup>



Figura 2 - Face A. Íficles aprende a arte da *lyra* de seu professor, o *kitharistes* Linos

Figura 2 – Face B. A escrava Geropso, levando a *lyra*, acompanha Hércules até sua aula de música

<sup>4</sup> Os desenhos utilizados neste artigo são de elaboração do seu autor, com foco na informação iconográfica narrativa, reproduzida de forma simplificada, não se reproduzindo aspectos ornamentais da decoração ou a forma do vaso.

Na segunda metade do séc. V, regride a ocorrência da série (19 no terceiro quartel e cinco no último). Observe-se que a queda do interesse dos pintores pela educação musical não significa o seu abandono, tampouco o desinteresse pela música por parte daqueles que discutiam as práticas pedagógicas da pólis, como evidencia o crescente interesse intelectual pela educação musical, a partir dos finais do séc. V, atestado pelos escritos dos discípulos de Sócrates, como também pela comédia, notadamente *As Nuvens* de Aristófanes (423 a. C.).

A diminuição do interesse dos pintores de vaso pelas cenas de educação musical demanda reflexão. Acompanha o recuo do amadorismo musical diante do avanço do profissionalismo e projeção social de músicos estrangeiros em Atenas. Parece indicar um deslocamento da tópica da educação voltada à aquisição das virtudes: inicialmente baseada na ginástica, e mais tarde, na combinação desta com a música, no século IV concorre em prestígio com a educação superior filosófica e retórica. Os personagens biografados por Plutarco, do período helênístico, deixam clara esta mudança, uma vez que o interesse que antes estava na educação musical passa agora para a educação filosófica e retórica, perseguida na idade adulta.

No período clássico, a frequência à escola de música havia sido recorrente entre os indivíduos que tinham condições para tanto. Boa parte daqueles que se tornaram líderes da política ateniense foi entregue por seu pai aos cuidados de um *kitharistes* (professor de música), o que podemos afirmar, conforme o testemunho de Plutarco, de Temístocles (Plu., *Them.* 2), Péricles (Plu., *Per.* 1; 4), Nícias (Plu., *Nic.* 3; 5) e Alcibiades (Plu., *Alc.* 2).

A educação escolar se ligava, em sua origem, a antigas leis que prescreviam a obrigatoriedade do ensino musical (Pl., *Criti.* 50d). As preocupações da pólis com o ensino musical podem ser atestadas nas regulamentações públicas acerca do funcionamento escolar, regradando horários, disciplinas, idade, autoridades, funções do *paidagogos*, e prescrevendo as festividades escolares dedicadas às Musas e a Hermes. (Pl., *Lg.* 7.808d; Aeschin. 1.9-12; 13; Luc., *Am.* 44). Na época de Platão, o jovem se submetia a inúmeras autoridades educativas: *paidagogos*, *grammatistes*, *paidotribes*, geômetra, instrutor militar, *kosmetes*, gimnasiarca... O Areópago continuou a exercer um papel importante no zelo da educação (Pl., *Ax.* 366d-e).

O estudo do funcionamento do ensino musical escolar coloca-nos duas questões. A primeira, uma questão social, referente aos atores envolvidos: o aluno, o *paidagogos*, o *kitharistes*, o assistente de *kitharistes* e o *erastes*. A segunda, uma questão cultural, atinente ao programa pedagógico, incluindo os conteúdos musicais (instrumentos e repertório) e a metodologia de ensino. Levando em conta o testemunho das *Vidas*, estudaremos como se configuravam, em Atenas, a figura do professor (harmonicista ou *kitharistes*), assim como a celeuma do *aulos* e da *lyra* na educação.

## PROFESSORES DE MÚSICA EM ATENAS: O KITHARISTES E O HARMONICISTA

Muito embora já deversem atuar alguns professores de música em Atenas desde o início do século VI, como sugere a tradição revelada por Estobeu (9.25), segundo o qual o professor de música estaria incluído entre os ofícios assalariados regulados e estimulados pelo legislador ateniense, a valorização da profissão e a disseminação da instituição devem ser datadas do último quartel daquele século, para tanto convergindo os testemunhos de Plutarco e dos pintores de vasos áticos.

O professor de música nas escolas chamava-se *kitharistes*. Ensinava a *kitharizein*: ou seja, a cantar acompanhado pela *lyra*. Mas ocupava-se também com o *aulos*: dava lições de *kitharizein* e *aulein* (Pl., *Alc.* 106e).

Ensinava num *didaskaleion*, em que se aprendia a música e as letras, muitas vezes instalando-se em recintos da palestra, como sugere a iconografia dos vasos áticos. Às vezes os professores de música tinham seu estabelecimento próprio, dando aulas em casa. Os alunos, dizia-se, vão «ao professor», *eis didaskalon* (Pl., *Prt.* 326c; *Ly.* 208b-c), e não à «escola».

Os mais bem sucedidos, de brilhante carreira de concertistas, teriam sua escola própria, como o tebano Timóteo (*floruit* 330 a. C.), professor de Harmônides (Luc., *Harm.* 1), ou o famoso Estratônicos, o qual, de tanta riqueza acumulada, dava-se ao luxo de dispensar maus alunos (Ath. 8.350b-d). Os menos ricos deveriam alugar recintos em uma palestra, como os professores de música de Sócrates, na velhice o *kitharistes* Connos, e na infância Lâmprocles, o qual desfrutou contudo de consideração e teve importância na linhagem dos harmônicos.

Lâmprocles, importante teórico, atuante em Atenas no início do séc. V, foi mestre de Dámon, que fundou a escola ateniense de teoria musical, a qual dominou os debates musicais locais até a chegada de Aristóxeno de Tarento, na metade do século seguinte. Aluno de Agátocles, por sua vez aluno de Pitóclides, teórico e *auletes* pitagórico, Lâmprocles nos dá a perceber o percurso da teoria pitagórica do Sul da Itália, com preocupações mais místicas, de referência pitagórica e italiota, para a Ática, com preocupações mais morais e políticas, expressas na teoria do *ethos* musical (*Schol.* Pl., *Alc.* 118c.).

## O RECONHECIMENTO SOCIAL DOS PROFESSORES DE MÚSICA

Um dos indicadores do prestígio do ensino musical escolar é o reconhecimento da profissão de professor. Neste sentido, considero de especial interesse o fato de que o vaso mais antigo com cena de aula de música, a *hydria* de Phintias (*Figura 1*), identifica o professor pelo seu nome, Smikydos. Maior projeção ainda quando o Pintor de Pistóxenos (*Figura 2*) apresenta Linos como paradigma mitológico do professor de música! A existência em si de professores de música entre os heróis e os deuses constitui-se uma peculiaridade da mitologia grega,

fazendo eco à reputação que alguns destes profissionais alcançaram, como Estratônicos. De um lado, Mársias e Pã, amantes e professores, de *aulos* e *syrix*, de Olimpos e Daphnis; de outro, Quíron e Linos, professores de Aquiles e Hércules.

Escolas de música, com professores, são evidenciadas desde o final do século VII, com certo pormenor no caso de Lesbos, onde Alceu e Safo mantinham suas escolas. Já em Tebas, no final do vi, atuava o casal formado por Mírtis e o *auletes* Escopelinos, professores de Píndaro. Em Mitilene e Tebas arcaicas, os professores pertenciam aos quadros das famílias aristocráticas, não ocorrendo preconceito social relativamente ao exercício desta profissão por parte das elites.

Em alguns contextos, o ensino de música não se dava mediante a frequência a uma escola, mas pela contratação de um professor, sobretudo na educação de filhos de reis ou tiranos. Foi o caso, no séc. IV, de Alexandre, e, no séc. VI, do tirano Polícrates de Samos, que, amante da música, teria tido Anacreonte como educador, contribuindo para torná-lo mais tarde muito poderoso (Him., Or. 29.22)

Em Atenas, o professor de música não provinha da elite, como Alceu ou Mírtis. A primeira referência situar-se-ia na época de Sólon. O legislador ateniense, ao defender os ofícios manuais e artesanais patroneadas por Hefesto e Atena, acrescenta os «ensinamentos nos dons das Musas olímpicas» (Stob. 9.25). Integrava então o mundo da técnica, junto a ferreiros e carpinteiros.

Neste contexto, penso, devemos interpretar a relevância conferida por Plutarco à informação sobre os professores de música de generais gregos. No caso de Atenas, nos dá a saber quem foram os professores responsáveis pela formação musical de Péricles e Nícias. Do professor de Nícias, chamado Hieron, sabemos que teria sido também professor do seu filho (Plu., *Níc.* 5). Sobre os professores de Péricles, a tradição nos reporta mais informações (Plu., *Per.* 4). Um deles é Pitóclides, do qual pouco se sabe<sup>5</sup>, mas o outro é Dámon, figura da qual se podem estabelecer fragmentos biográficos bastante reveladores, admirado que fora por Sócrates, tendo exercido bastante influência sobre o pensamento musical posterior, graças inclusive ao quanto Platão consagrou seu legado, na disseminação de preceitos oriundos da teoria do *ethos* musical. Caracterizados por Plutarco como homens influentes, evidencia-se o prestígio destes professores de música na vida poliade, mesmo sendo homens de extração social mediana. Este prestígio político se esvanecerá ao longo do século IV, quando esta profissão passará a ser um ofício exercido com frequência por estrangeiros – músicos famosos e admirados, mas estrangeiros. A ocupação perderá prestígio político e social, mas não prestígio econômico e cultural.

Quanto ao ateniense Dámon, reconhecidamente inteligente (Plu., *Arist.* 1), alcançou grande destaque social e político, apesar de controverso, na contramão

---

<sup>5</sup> Já deveria ter muita idade, pois uma tradição o coloca como professor de Agátocles, que foi professor de Dámon, este último igualmente professor de Péricles (*Schol. Pl., Alc.* 118c.).

de opiniões populares, inclusive banido por ostracismo. Sua teoria do *ethos* musical, de pronunciado caráter moral e político, foi assimilada por Platão (Pl., *Lg.* 7.800a) e Aristóteles (Arist., *Pol.* 4.3.1290a 23-28). Sobre o aspecto moral, afirmava que simplicidade e virtude eram uma única coisa, e que, para efetua-las, devia-se atentar a como se praticava e ensinava a música<sup>6</sup>. Seu aspecto político explicita-se na conhecida passagem de Platão (Pl., *R.* 4.424), sobre a vinculação entre o respeito às escalas musicais e a preservação das normas do Estado:

A introdução de um novo gênero de música é uma coisa que se deve evitar, pois se corre o risco de desorganizar tudo: ‘em nenhum lugar se mudam as escalas musicais sem que se mudem também as leis fundamentais do Estado’, como assegura Dámon, do que eu estou igualmente convencido.

Enquanto professor, Dámon é muito mais do que o *kitbaristes*, que introduziria o jovem nas técnicas musicais: pertence à linhagem dos harmonicistas, que concebem os efeitos morais da música<sup>7</sup>.

Segundo Evangelos Moutsopoulos (1989: 188), «tentou constituir um sistema positivo fundado sobre a concepção de reciprocidade entre a ação de educação moral e aquela de educação musical, assegurando o desenvolvimento de cidadãos e a perenidade de cidades». Em sua *Areopagítica*, exporia a vinculação moral entre ritmo, melodia, forma de execução, instrumentos, modos e gêneros musicais, de maneira a estabelecer um modelo racional convincente, que pretendia influenciar a educação e a política, propugnando a importância da educação musical controlada para o bem da pólis. Com base no *logos*, a teoria do *ethos* musical dava sustentação «científica» a convicções disseminadas por músicos há muito tempo, fossem eles professores, harmonicistas ou pensadores influenciados pelo ideário pitagórico.

A atuação conservadora de Dámon, oposta às renovações musicais, poderia ser comparada, na visão de François Lasserre (1954: 65), àquela de Sócrates com relação aos sofistas. Teria elaborado uma doutrina da ética musical, alicerçada na mímese moral da manifestação estética sobre o espírito no ato da apreciação da execução musical (performática ou educativa). Os fragmentos de seu pensamento aparecem em um discurso chamado *Areopagítica*, pronunciado em 443, ano em que foi condenado ao ostracismo. A despeito da polêmica, todos os testemunhos antigos convergem em que o discurso versava sobre educação musical (Cic., *de Orat.* 3.33.132). Com ascendência sobre seu pupilo Péricles, tê-lo-ia influenciado

---

<sup>6</sup> Bélis (1999)18.

<sup>7</sup> Sobre os harmonicistas, ver Rocha Júnior (2010) 101: “Heráclides do Ponto faz referência às opiniões de certos autores que (...) seriam os harmonicistas, professores e estudiosos de música e ciência harmônica cujas investigações se desenvolveram nos séculos v e iv a. C., depois de Laso de Hermíone. Os mais importantes dentre os harmonicistas, além do já citado Laso, seriam Dámon de Atenas, Epígono, Eratoclés, Pitágoras de Jacinto e Agenor de Mitilene”.



a fazer despesas superfaturadas na construção do Odeon, concluído em 444. Sua atitude, induzindo Péricles a esta grande despesa com o povo, foi julgada como megalômana e tiranófila. Teria pesado ainda sobre ele, quando o povo na Eclésia o julgou no processo de ostracismo, a sua simpatia por Esparta, em razão do conservadorismo das instituições daquela cidade, resistente a modismos e apegada aos princípios de uma educação musical tradicional, zelosa das regras herdadas dos antepassados. Esta simpatia teria sido mal compreendida pelos atenienses, vendo nisto uma potencial traição<sup>8</sup>. Após dez anos de afastamento, retorna a Atenas e retoma sua influência sobre Péricles nos últimos anos de sua vida.

Após sua morte, Platão reabilitou seu prestígio e sua teoria, como referência para a pedagogia moralizante contrária às modernizações artísticas que avançavam na virada do século (Pl., *La.* 180c-d; *Alc.* 1.118c)<sup>9</sup>. Exerceu grande influência em Atenas, em seu período de atuação, e, mais tarde, com a reabilitação platônica. Tucídides, em suas manifestações pró-lacedemônias, estaria sob sua influência, que pode ser evidenciada ainda em outros pensadores atuantes em Atenas, como Isócrates, Teofrasto e Aristóxeno. Mas é em Platão que identificamos uma série de fragmentos cujo conteúdo pertenceria à *Areopagítica*. Basicamente, “a ética musical engendra uma política musical e se compreende que Platão esteja ligado às doutrinas damonianas e as tenha exposto particularmente na *República* (Pl., *R.* 2.376e sq.; 3.398d sq.) e nas *Leis* (Pl., *Lg.* 7.814d sq.; 2.653 sq.)”. No entanto, as consequências seriam mais amplas, pois teriam se espreado sobre vários aspectos da prática e educação (musical, poética e artística), de sorte que «a teoria damoniana teve repercussões sobre a forma como os atenienses encaravam a educação musical»<sup>10</sup>.

Acompanhamos a interpretação de Moutsopoulos (1989: 196), quanto à influência de Dámon em Atenas, sobre as artes e programas educativos:

Assim, a doutrina damoniana que marcou o começo de uma nova era nas concepções musicais e estéticas dos atenienses os levou igualmente a adotar certas mudanças sobre o plano artístico, de modo que o abandono do *aulos* seria devido às teorias de Dámon<sup>11</sup>.

Aí se compreenderia a rejeição de Alcibíades ao *aulos*, ocorrida em torno de 440, poucos anos após a divulgação da *Areopagítica*, que alimentou a polêmica do programa pedagógico.

<sup>8</sup> MOUTSOPOULOS (1989) 188, 194; LASSERRE (1954) 66.

<sup>9</sup> Coloca Dámon como professor de música do filho de Nícias, diferente da versão plutarquiana, que aponta Hieron como seu professor.

<sup>10</sup> Moutsopoulos (1989) 194-5.

<sup>11</sup> Cf. Pl., *R.* 3.399c-d.

## DISCUSSÕES SOBRE O PROGRAMA PEDAGÓGICO E OS INSTRUMENTOS MUSICAIS

Aristóteles, em *Política* VIII, revela a discussão pedagógica que ocorria em Atenas. Defende o papel da música na formação do cidadão, contra aqueles que acreditavam que levava à efeminação, malemolência e fraqueza de espírito. Influenciado pela doutrina damoniana, acredita que a música incida sobre a parte ética da alma e que contenha em si mesma a imitação das afecções do caráter, de forma que diferentes melodias e ritmos imitariam distintos tipos de caráter (Arist., *Pol.* 8.5). O jovem deve entrar em contato com as melodias que imitam o caráter desejado do cidadão (livre, temperante, comedido, corajoso e viril), obtido com o *ethos praktikon* ou o *ethos ethikon*<sup>12</sup>.

Para que o estudo da música não leve à efeminação, à covardia ou à fraqueza de caráter, recomenda que se prefiram as melodias compostas em modo dórico, pois é

mais calmo e de um caráter mais viril. (...) já que elogiamos o meio termo e não os extremos (...) e que o modo dórico é desta natureza em relação às outras harmonias, convém evidentemente que as melodias dóricas sejam usadas na educação dos alunos (Arist., *Pol.* 8.7).

Quanto aos instrumentos, deve-se preferir a *lyra* ao *aulos*, pois a primeira favorece a inteligência e o segundo não possui função moralizante, além de impedir o uso da fala e deformar o rosto (Arist., *Pol.* 8.7). Insere-nos assim na controvérsia entre a *lyra* e o *aulos*.

### QUERELA DO AULOS E DA LYRA NO PROGRAMA EDUCATIVO:

Personagens dos mais controversos da história ateniense, Alcibíades era admirado pela beleza física, feitos militares, habilidades retóricas e políticas, e pendor intelectual, reforçado pela amizade com Sócrates, mas criticado pela in-subordinação e instabilidade, mesmo na vida escolar (Plu., *Alc.* 2). Seu desacato ao professor de *aulos* exemplifica sua intempestividade e desrespeito às normas sociais. Como outros, apreciava as aulas de *lyra*, mas é lembrado pela rejeição às lições de *aulos*, argumentando que o instrumento adequado aos atenienses, reconhecidos pelo dom da palavra, seria a *lyra*, que deixa livre a voz, ao passo que o *aulos* seria próprio aos tebanos, segundo este, inaptos por natureza à palavra (Plu., *Alc.* 2). Esta anedota, narrada também por Aulo Gélio (Gell. 15.17), seguramente tem como fonte primeira Platão (Pl., *Alc.* 106e), que, ao mostrar Sócrates dirigindo-se a seu aluno Alcibíades, diz: «Tu aprendeste, tanto quanto eu me lembre, a ler e escrever (...) quanto a tocar o *aulos*, tu não quiseste.» Seu

---

<sup>12</sup> Cerqueira (1996) 79-88.



professor de *aulos* seria um tebano, o que talvez lhe soasse ofensivo<sup>13</sup>. Segundo Moutsopoulos (1989: 195, n.10), uma vez que Platão foi contemporâneo e condiscípulo de Alcibiades junto a Sócrates, é presumível que haja boa dose de verdade.

Esta historinha nos remete a um contexto mais amplo da antinomia cultural *aulos/lyra*, quizila que nos ajuda a reconstituir parte da cena cultural ateniense do período clássico.

Havia duas versões predominantes sobre a origem do *aulos*: para alguns, provinha de países bárbaros; para outros, de Tebas – que era vista, por vezes, de um ponto de vista ateniense, como uma espécie de barbárie dentro do próprio mundo grego. Destarte, a proveniência atribuída ao *aulos* simbolizava sempre uma zona de incultura.

O mais recorrente é pensar que fosse oriundo da Frígia. O citaredo Lysias lembra que os primeiros a tocarem o *aulos* foram Hyagnis, depois seu filho Mársias, e mais tarde Olimpos (amante e aluno do sátiro) (Ps.-Plu., *Mus.* 3; 5). Ateneu lembra que muitos *auletai* entre os «gregos têm nomes frígios, apropriados a escravos». (Ath. 14.624)

Sua origem imputa-lhe valores pejorativos: de procedência bárbara, é estrangeiro à civilização; arte de silenos, é avesso à cultura e à humanidade; pelos nomes próprios a escravos, é estranho à condição do homem livre.

Dada a fama dos tebanos no *aulos*, atribuiu-se a Tebas importante papel na origem dessa arte. Segundo Glaucos da Itália, Clonas, criador da aulódia, seria tebano (Ps.-Plu., *Mus.* 4). Por isso Alcibiades aconselhava que se “*deixasse o aulos para os filhos dos tebanos, que não sabem conversar*” (Plu., *Alc.* 2). Associado a Tebas, o *aulos* se contaminava da burrice da qual seus habitantes eram acusados, considerados pouco versados na palavra (Ath. 14.621). Desmerecendo o apreço tebano pelo *aulos*, Aristófanes os mostrava acompanhados por barulhentos *auletai* (Cf. Ar., *Ach.* 860-70).

Havia também um contexto. Até o início do séc. V, predominavam em Atenas *auletai* do norte do Peloponeso, provenientes de Argos, Tegea e Sícion. A partir de segunda metade do séc. V e ao longo dos séc. IV e III, os *auletai* da ‘escola de Tebas’ eram maioria, destacando-se algumas celebridades, como Pronomos, Antigênidas, Ismênias e Timóteo, renomados ao longo de gerações. Na família de Pronomos, o ofício passava de pai para filho: Oiniádas, pai de Pronomos, era *auletes*; também o era o filho de Pronomos, Oiniádas, que teve uma longa carreira, sendo coroado em Atenas, desde as Dionisíacas de 384-383 até as Targélias de 354-353; da mesma família, Pronomos II, filho de Diogeiton, distinguiu-se na

---

<sup>13</sup> Sobre Pronomos como professor de Alcibiades: Duris *Sobre Eurípidés e Sófocles*, ap. Ath. 4.184. É inverossímil a versão de que Antigênidas, posterior a Alcibiades, teria sido seu professor, escolhido por seu tio Péricles. Cf. Gell. 15.17.

primeira metade do séc. III; em 271-270, Pronomos de Tebas foi coroado, em um concurso em Atenas, como ‘mestre de coros’, sendo mencionado ainda Delfos em 259-258 e 255-254. A hereditariedade se repete em outras famílias tebanas: entre as filhas de Antigênidas, Melo se dedicou ao *aulos*, enquanto Satyra tocava *syrinx*, afora seu neto, Antigênidas (II), que se exibiu em Delos, em 263, em concertos públicos de *aulos* em honra de Apolo<sup>14</sup>.

Alcibíades viu, na adolescência, a invasão de Atenas por *auletai* tebanos, em um momento em que constatamos o recrudescimento de um sentimento xenófobo, a partir do decreto de cidadania de Péricles (450 a. C.). Esse contexto ajuda-nos a compreender a ofensiva de Alcibíades contra o *aulos*, caracterizando-o como atributo étnico tebano, em oposição à *lyra*, vista como instrumento «nacional» por excelência, símbolo da cultura e excelência dos antigos, de sorte que a ela se dedicavam deuses olímpicos e heróis.

Salvo Atena e as Musas, as divindades olímpicas não tinham intimidade com o *aulos*. Inclusive, numa das versões sobre a invenção desse instrumento, Hera e Afrodite riram-se de Atena, quando essa, durante um banquete, se pôs a soprar o *aulos* que fabricara. Diante disso, Atena imediatamente foi a Frígia, para divisar sua silhueta sobre a superfície de um rio, após o que seu semblante adquiriu um aspecto gorgoneano, e, em vista disso, jogou-o fora.

Olímpicos tocavam *lyra*, como Apolo (Call., *Del.* 253-254) e Hermes (h.Hom. *h.Merc. Hyg., Astr.* 2.7.1-3; D. S. 115.9), vistos como seus inventores. Como o colocam acertadamente Martha Maas e Jane McIntosh Snyder, a relação intrínseca da *lyra* com Hermes e Apolo conota seu valor educativo, pois ambos são associados à formação e ao crescimento dos jovens rapazes<sup>15</sup>.

Muitos heróis dedicaram-se à *lyra*, e estudaram música com o centauro Quíron ou com Linos. Houve interesse pelas habilidades musicais de alguns heróis, como Hércules, Ânfon e Teseu, apresentados pela iconografia como lristas ou citaredos (cf. Paus. 4.19). Aquiles, dentre todos, tinha-a mais vinculada a seu perfil, como mostra uma *hydria* coríntia: sobre seu leito de morte, velado por sua mãe Tétis e demais ninfas, acompanha-o sua *lyra*<sup>16</sup>.

O contexto imediato da rejeição ao *aulos*, por parte do aluno Alcibíades, estava marcado pela pregação damoniana, que, entre suas inúmeras aplicações, leva a uma recusa a este instrumento, pelo quanto imitaria vícios e não virtudes, bastando lembrar que o discurso sobre a educação musical, de Dámon, e a ação do jovem Alcibíades, estariam separados por uns quatro anos apenas.

Afirma-se, baseado na história da rejeição ao *aulos* por Alcibíades, que, a partir da segunda metade do séc. V, teria havido um abandono do *aulos* pelos

---

<sup>14</sup> Roesch (1995) 125-133.

<sup>15</sup> Maas & Snyder (1995) 7-35.

<sup>16</sup> *Hydra* coríntia. Paris, Louvre e 643. 570 a. C.

educadores, hipótese endossada pela crítica aristotélica, um século mais tarde, segundo a qual, após grande popularidade do *aulos* nos anos seguintes às guerras pérsicas, quando a glória militar lhes haveria afetado o bom senso, os atenienses teriam finalmente reconhecido que o *aulos* enfraquecia o coração, em vez de fortalecê-lo, instaurando-se grande rejeição a seu uso no âmbito escolar (Arist., *Pol.* 8.6.1341b.1-18). Alguns estudiosos modernos, contaminados pela crítica damoniana de Platão e Aristóteles, chegam a afirmar que a *lyra* seria o único instrumento pedagógico. Não haverá exagero nesta história? As propostas moralizantes de Dámon, Platão e Aristóteles encontrariam aceitação unânime? A vida das instituições escolares teria sido tão drasticamente abalada pela doutrina damoniana?

Evidências literárias e iconográficas nos levam a relativizar esta visão, e a afirmar a continuidade da presença do *aulos* na educação musical, bem como de seu prestígio cultural, a despeito da preferência pela *lyra*.

#### O TESTEMUNHO ICONOGRÁFICO DOS INSTRUMENTOS NO ENSINO MUSICAL ESCOLAR EM ATENAS

A iconografia dos vasos áticos registra três instrumentos no ensino musical: a *lyra*, o *aulos* e o *barbitos*. Usa-se a *lyra* para acompanhamento do canto e para execução instrumental. Em nosso registro, nove vasos retratam a *lyra* usada na aula de música. Na cratera do Pintor de Cadmo<sup>17</sup>, o *kitharistes* sentado acompanha com a *lyra* o exercício musical do menino na liródia (canto acompanhado da *lyra*).

Em contrapartida, quatro vasos testemunham o uso do *aulos* na aula de música, para o aprendizado de duas modalidades, a *aulesis* (solo instrumental) e a *auloidia* (canto acompanhado pelo *aulos*). No medalhão da *kylix* do Pintor do *Splanchnoptes* (*Figura 3*)<sup>18</sup>, um garoto pratica *aulos* solo diante de um menino que o observa.

Predomina porém a aulódia, como na *kylix* do Pintor de Akestorides (*Figura 4*)<sup>19</sup>, em que um jovem sentado sopra o *aulos*, acompanhando um menino que canta, de pé, com a boca aberta e a cabeça levemente erguida.

<sup>17</sup> Cratera campaniforme. Pintor de Cadmo. Christchurch (N.Zelândia), James Logie Memorial Collection, 177/94. 410-400.

<sup>18</sup> *Kylix*. Pintor do *Splanchnoptes* (ARV<sup>2</sup> 892/7). Melbourne, National Gallery of Victoria, Felton Bequest 1644/4. 460-450.

<sup>19</sup> *Kylix*. Pintor de Akestorides (ARV<sup>2</sup> 781/3). Leyden, Rijksmuseum van Oudheden, PC 91. 475-450.



Figura 3

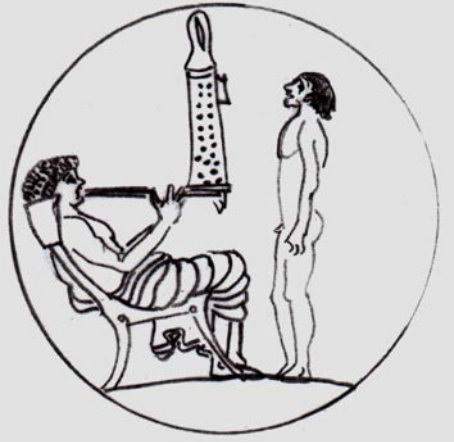


Figura 4

Há duas situações quando temos o instrutor sentado tocando *aulos* e o aluno de pé cantando: a ânfora do Pintor de Providence<sup>20</sup> retrata um adulto, com barba, como responsável pela execução do *aulos* na aulódia, ao passo que a *kylix* do Pintor de Akestorides (Figura 4) e a *kylix* de Duris<sup>21</sup> apresentam, no lugar do *kitharistes*, um imberbe, assistente do *kitharistes*, que nunca é representado no manejo da *lyra*.

Artistas de primeira linha registraram a associação da *lyra* e do *aulos* na aula de música. Duris coloca o *kitharistes* na aula de *lyra* e o assistente no acompanhamento do *aulos*, evidenciando prestígio inferior do *aulos*. Na lição de música do Pintor do Splanchnoptes vemos um garoto praticando a *aulesis* (Figura 3) e um jovem recebendo lição de liródia. Makron<sup>22</sup> joga com os atributos, estabelecendo equivalência entre a *lyra* e o *aulos*: na mesma cena, um par professor/aluno ocupa-se com a *lyra*, e o outro, com o *aulos*. O jogo segue: às costas do jovem que toca a *lyra*, suspensa na parede, uma *sybene* (estojo do *aulos*); às costas do jovem que sopra o *aulos*, uma *lyra*. Esta simetria de opostos retrata a igual importância dada por Makron a esses instrumentos na educação musical. A associação se repete na *hydria* do Pintor do Porco (Fig. 5)<sup>23</sup>, em que aparecem uma *sybene*, suspensa no espaldar do *klismos* sobre o qual está sentado o professor que toca *barbitos* (insinuando que o mestre poderia tocar também o *aulos*), e uma *lyra*, de um jovem que chega, trazida pelo *paidagogos*, ou ainda na *hydria* de Londres do

<sup>20</sup> Ânfora. Pintor de Providence (ARV<sup>2</sup> 638/48; Add<sup>2</sup> 273). Bruxelas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, R 339. 470-450.

<sup>21</sup> *Kylix*. Duris (ARV<sup>2</sup> 431/48). Berlim, 2285. 500-485.

<sup>22</sup> *Kylix*. Makron (ARV<sup>2</sup> 471/193; Add<sup>2</sup> 246). Viena, Kunsthistorisches Museum, 3698. 500-490.

<sup>23</sup> *Hydria*. Pintor do Porco (ARV<sup>2</sup> 565/41; Add<sup>2</sup> 260). Schwerin, Museu G. V. Lücken, 707. 470-460.

Pintor de Agrigento<sup>24</sup>, em que, em paralelo à lição de música em que o jovem aprende a tocar *aulos* acompanhado pelo *kitharistes* no *barbitos*, outros garotos comparecem à aula trazendo indistintamente um dos dois instrumentos, a *lyra* e o *aulos*. Esse conjunto iconográfico indica que o professor de *aulos* e de *lyra*, de aulódia e de liródia, era o mesmo *kitharistes*, eventualmente assessorado no *aulos* por um assistente.



Figura 5

Do ponto de vista cronológico, averiguamos que a pintura de vasos registra o *aulos* na aula de música apenas na primeira metade do séc. V, em um total de dez vasos. Esse dado pode levar alguns à conclusão de que o registro iconográfico confirmaria a hipótese levantada por Aristóteles de que os atenienses, muito autoconfiantes com a afirmação de sua cultura, entregaram-se sem limites à arte do *aulos* nos anos que antecederam e sucederam as guerras médicas, tendo se tornado mais críticos em relação a esse instrumento alguns anos após a guerra e, sobretudo, depois das advertências do jovem Alcibíades. Franz Winter (1916: 283) identifica um abandono do *aulos* na sala de aula imediatamente após o fim das guerras médicas, reproduzindo argumentos aristotélicos de que os atenienses haviam recuperado a sensatez e aprendido a discernir qual instrumento musical de fato conduzia à virtude (Arist., *Pol.* 8.6.7). A interpretação de Winter não se sustenta no registro escrito, nem no iconográfico, como mostram as *kboes* do final do séc. V, associadas às Antestérias, com crianças tocando *aulos*.

É difícil acreditar que a opinião de uma criança (Alcibíades) modificasse completamente um programa pedagógico, como tampouco parece plausível supervalorizarmos uma restrição moralista ao *aulos*. É possível que os pintores tenham evitado associá-lo à educação, suscetíveis aos argumentos contrários ao *aulos*, neste ambiente demoniano de ideias moralistas e normativas sobre a música. Mas não exageremos nesta interpretação! Prestemos atenção ao fato de que as curvas cronológicas da iconografia ática não nos fornecem informações suficientes para corroborar essa interpretação, posto que, de modo geral, o interesse dos pintores de vaso pela educação musical aviltou-se bastante, com três únicos exemplos de aula de música na segunda metade do séc. V, contra

<sup>24</sup> *Hydria*. Pintor de Agrigento (ARV<sup>2</sup> 579/87; Add2 262). Londres, Museu Britânico, E171. 470-460.

quinze na primeira metade. Efetivamente, o interesse particular dos pintores de vaso pelas cenas de ensino concentra-se no período imediatamente anterior e posterior às Guerras Pérsicas<sup>25</sup>. Verifiquemos o que nos ensinam os testemunhos literários sobre o uso do *aulos* na educação ateniense, a partir da segunda metade do século V.

#### TESTEMUNHO LITERÁRIO DO *AULOS* NA EDUCAÇÃO MUSICAL ESCOLAR

Algumas evidências literárias apontam o uso indiferenciado de ambos os instrumentos na educação, sem preconceito com o *aulos*. Sócrates informa não ter aprendido a tocar *aulos* porque seu pai não tinha condições econômicas para adquiri-lo (X., *Oec.* 2.12-13). Diferentemente de Platão, seu mestre não se opunha ao ensino do *aulos*, condenando a rejeição de Alcibíades às lições de *aulos* como intemperividade de adolescente (Pl., *Alc.* 106e).

As evidências literárias apontam que, mesmo após as restrições de Alcibíades e condenações de Platão, o ensino do *aulos* continuou a integrar a grade curricular das escolas atenienses. No final séc. V, referências de Aristófanes e Frínicos colocam o ensino combinado do *aulos* e da *lyra* como fundamentos da instrução de um jovem bem educado.<sup>26</sup> No início do séc. IV, prosseguia a atuação de professores de *aulos* (X., *Mem.* 1.2.27).

A rejeição do *aulos* por Alcibíades não parece ter tido uma repercussão tão determinante entre seus contemporâneos e conterrâneos: Crítias (460-403 a. C.) e Callias (450-370 a. C.), da elite ateniense, aprenderam *aulos* na infância e, adultos, tocavam nos banquetes (X., *Smp.* 2.20-1; Ath. 4.184). A iconografia das *khoes* associadas às Antestérias, do final do séc. V, retratando o universo infantil, representa meninos com *lyrai* e *auloi*, sugerindo que aprendessem ambos.

Na contramão da celeuma ateniense, o ensino do *aulos* continuou popular mundo grego afora (Ath. 4.184), como em Tebas, Esparta e Argos. A estátua de Sakadas, renomado *auletes* argivo, em um ginásio de Argos, sugere a importância do ensino desse instrumento (Paus. 2.22.8).

Com Moutsopoulos (1989: 196-97), finalizamos, ponderando que

a lição de Dámon, mesmo que tenha exercido certa influência em torno de 440, provavelmente não teria conquistado todos os espíritos e, apesar da mudança no gosto musical, a música continuou sua evolução normal sem se preocupar em demasia com as reprimendas que lhe eram endereçadas. (...) [de sorte que] uma parte do público manifesta sua oposição a uma educação musical baseada na ética, e às escolas das quais emana esta concepção.

<sup>25</sup> Winter (1916) 276.

<sup>26</sup> Ar., *fr.* 448 Koch, *ap.* Ath. 4.184e. Frínicos *Incubos* (*fr.* 370 Koch), *ap.* Ath. 4.184f.

## BIBLIOGRAFIA

- Bélis, A., *Les musiciens dans l'Antiquité*, Paris, 1999.
- Cerqueira, F. V., «Argumentos aristotélicos em favor do ensino musical: *Política*, VIII», *Dissertatio (Revista de Filosofia da UFPEL)* 3 (1996) 79-88.
- Lasserre, Fr., *Plutarque. De la Musique*. Texte, traduction, commentaire, précédés d'une étude sur «L'éducation musicale dans la Grèce antique», Olten/Lausanne, 1954.
- Maas, M. & Snyder, J. M., «Strumenti a corde per dei e mortali», in D. Restani (org.), *Musica e mito nella Grecia antica*, Bologna, 1995, pp. 7-35.
- Moutsopoulos, E., *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, 1989 (1959).
- Plutarco, *Obras Morais. Sobre o Afecto aos Filhos. Sobre a Música*, Tradução do grego, introdução e notas de Carmen Soares e Roosevelt Rocha, Coimbra, 2010.
- Rocha Júnior. R. A., «O tratado plutarquiano Sobre a Música: reconsiderando a questão da autoria», in F. Vergara Cerqueira & M. A. de Oliveira Silva (eds.), *Ensaio sobre Plutarco. Leituras Latino-Americanas*, Pelotas, 2010, pp. 179-204.
- Roesch, P., «Famiglie di auleti in Beozia», in D. Restani (org.), *Musica e mito nella Grecia antica*, Bologna, 1995, pp.125-133.
- Winter, F. «Schulunterricht auf griechischen Vasenbildern», *BJ* 123 (1916) 275-285.

(Página deixada propositadamente em branco)



POR TRÁS DE UM GRANDE HOMEM HÁ SEMPRE UMA GRANDE  
MULHER?  
A INFLUÊNCIA DE ESPOSAS E AMANTES SOBRE HOMENS DE  
ESTADO  
(Is there always a great man behind a great woman? The influence of wives and  
lovers over statesmen)

ANA FERREIRA (anaguedesferreira@gmail.com)  
Universidade do Porto/CECH

RESUMO – Que o estatuto sociopolítico da mulher na antiguidade greco-latina é comumente descrito como inferior ao do homem é algo que a leitura das *Vitae* de Plutarco atesta, pois nenhuma delas tem como protagonista figuras femininas. No entanto, ainda que o conceito de igualdade de género fosse alheio à mundividência greco-romana, podemos considerar que, como aconteceu ao longo dos séculos até que as mulheres alcançassem esta pretensa igualdade, algumas delas tiveram um papel fundamental na condução dos acontecimentos políticos e sociais das suas comunidades. Neste trabalho, teremos em conta não só aquelas que, para utilizar um vocábulo muito na moda nos nossos dias, tiveram um papel proactivo, agindo por trás dos seus homens, mas também aquelas que, não tendo perfil psicológico para intervir directamente, foram utilizadas como arma de ataque pelos adversários dos maridos, na Grécia ou em Roma.

PALAVRAS CHAVE – Plutarco, mulher, virtude, capacidade, poder, influência

ABSTRACT – That the sociopolitical status of women in Greco-Latin antiquity is commonly described as inferior to man is something confirmed by the reading of Plutarch's *Vitae*, because none of them has a female figure as its protagonist. However, although the concept of gender equality was oblivious to the Greco-Roman world view, we can consider that, as it happened over the centuries until women reached this alleged equality, some of them played a key role in political and social events of their communities. In this paper, we will consider not only those who had a proactive role, acting behind their men, but also those who, having no psychological profile to intervene directly, were used as weapons of attack by opponents of their respective husbands, in either Greece or Rome.

KEY WORDS – Plutarch, woman, virtue, ability, power, influence

Na *Vida de Péricles*, Plutarco contrapõe a figura tradicional da mulher ateniense – através da alusão à primeira esposa de Péricles (*Per.* 24) – à nova geração de mulheres oriundas de famílias ricas, habituadas a viver no luxo (*Per.* 36.2) – representada pela nora do estadista, esposa do seu filho Xantipo – e à mulher que rompe com os cânones da respeitabilidade feminina, ilustrada por Elpinice (*Per.* 10. 5-6, 28. 5) e pela famosa Aspásia (*Per.* 24-25).

Esta presença tão breve mas ao mesmo tempo tão eloquente e variada de figuras femininas que, à excepção de Elpinice<sup>1</sup>, pertencem à família do estadista (na qual têm o estatuto de esposa ou companheira), constitui o móbil para o estudo que ocupará as próximas páginas. Não é intuito deste trabalho discorrer sobre a condição da mulher, que, de resto, tem sido bastante estudada ao longo do último século. Pretende-se tão-só recordar alguns tópicos fundamentais, partindo da informação veiculada pelo biógrafo. Nelas, depois de uma muito sucinta referência à condição feminina na Antiguidade<sup>2</sup> e à concepção de Plutarco sobre esta matéria, procurar-se-á reflectir no aproveitamento que o biógrafo faz do ascendente do chamado “sexo fraco” na acção do “sexo forte”, particularmente aquele que é exercido por esposas e amantes sobre a conduta de estadistas proeminentes, dando especial relevo aos que viveram em Atenas, Roma e Esparta.

Com efeito, não obstante a sociedade greco-romana ser eminentemente patriarcal, a influência do elemento feminino sobre o masculino é, como testemunham os Poemas Homéricos, antiquíssima: quando chega à ilha dos Feaces, é a Arete e não a Alcínoo que Ulisses, a conselho da princesa Nausícaa, se apresenta como suplicante, comportamento que revela a proeminência da figura da rainha (*Od.* 6.303-315, 7.144-166).

O mesmo exemplo, além de revelador do ascendente das esposas sobre os maridos, sugere que esta realidade é perfeitamente reconhecida e aceite pelos demais membros da família e indicia que a influência feminina não se limita àquela que é exercida no contexto do matrimónio, no seio do casal. Nausícaa, a filha, ainda que de forma indirecta e muito discreta, sabe como levar o rei, seu pai, a fazer aquilo que ela própria deseja, mesmo que para isso tenha de recorrer a terceiros. A influência feminina é, portanto, transversal às diferentes relações de índole familiar. As irmãs, as filhas e as mães em particular possuíram *ab aeterno* um forte ascendente sobre os machos das suas famílias<sup>3</sup>, por mais que, regra geral, Gregos, Romanos e a generalidade dos pensadores tenham, durante séculos,

---

<sup>1</sup> Ainda que não estivesse ligada a Péricles pelos laços da consanguinidade, o motivo da sua participação na biografia deste ateniense decorre exactamente do facto de Elpinice, cuja impudicícia se tornou proverbial, colocar o bem-estar dos seus familiares em primeiro lugar, pois estava invariavelmente pronta a acudir a Címon nos momentos mais difíceis da vida política dele. Cf. *Cim.* 4.6-10.

<sup>2</sup> Sobre o estatuto da mulher na Antiguidade Clássica, consulte-se, por exemplo, Pomeroy (1999<sup>3</sup>), que, entre outros temas, aborda as diferentes perspectivas dos estudiosos desta matéria. Do mesmo modo, apesar de parecerem incontornáveis no tratamento desta temática, as figuras de Aspásia e Elpinice não serão objecto de atenção pormenorizada. Para mais informações sobre ambas, consulte-se Henry (1995), e, sobre Elpinice, o texto de V. Ramón e G. González, presente neste volume.

<sup>3</sup> Recordemos, por exemplo, Artaxerxes, cuja biografia de Plutarco mostra que teve a vida controlada pela mulher e pela mãe (*Art.* 2.1, 5.5-6, 14.9, 17.1, 18.5, 39. -13). A influência das mães sobre os filhos é notória em *Alex.* 27.8; *Caes.* 9.3; *Cleom.* 6.1, 22.4, 25.5; *CG* 4.4; *Cor.* 4.5, 4.7, 34-36, 43.5; *Sert.* 21, 22.9.

descrito a mulher como ser inferior, conforme se pode verificar, recordando a título ilustrativo, estas palavras de Platão (R. 455c-d):

Conheces alguma profissão humana em que o género masculino não seja superior, em todos os aspectos, ao feminino? Não percamos o nosso tempo a falar de tecelagem e da confecção de bolos e guisados, trabalhos em que as mulheres parecem ter algum talento e em que seria totalmente ridículo que fossem batidas<sup>4</sup>.

Embora o excerto supra-citado ponha a nu a crença na inferioridade das mulheres no âmbito do exercício das actividades profissionais (apesar de lhes ser reconhecido algum mérito na execução das lides domésticas), esse era apenas um dos campos em que as senhoras eram consideradas pouco dotadas. No contexto da Roma Antiga, por exemplo, as *mulieres* não tinham perante a lei o mesmo estatuto que os homens, algo que os juristas justificavam com a ignorância do direito por parte destas e sobretudo com a sua inferioridade natural, que decorre da fraqueza congénita (*infirmitas sexus*) e da limitação das capacidades intelectuais (*infirmitas animi*), consideradas próprias deste sexo<sup>5</sup>.

Conquanto Plutarco não tenha consagrado exclusivamente nenhum texto à condição feminina nem redigido biografias de mulheres, é possível delinear aquela que seria a sua visão a esse propósito a partir não só de algumas considerações que tece em diversas *Vitae* mas principalmente a partir de opúsculos dos *Moralia*, como a *Consolatio ad uxorem suam*, as *Mulierum Virtutes* (sobre os feitos nobres de mulheres), a *Amatoriae Narrationes* (sobre a paixão amorosa e suas consequências), o *Amatorius* (sobre o amor conjugal por oposição às relações pederásticas) e os *Praecepta Coniugalia* (sobre a conduta adequada dos cônjuges para uma vida harmoniosa).

Segundo o polígrafo de Queroneia, a mulher deve possuir um conjunto de virtudes<sup>6</sup>, que, mais do que jóias e roupas caras, constituem o seu verdadeiro adorno, dentre as quais se destacam a prudência (*Cons. ad ux.* 609A), a simplicidade (*Cons. ad ux.* 609A, 609D), a modéstia no aspecto e no modo de vida (*Cons. ad ux.* 609C), a moderação<sup>7</sup>, a dignidade e o recato (*Coniug. praec* 141E). Estas características são fundamentais para que ela possa cumprir a sua principal missão na sociedade, que, *grosso modo*, se resume a assegurar a geração e a educação dos

---

<sup>4</sup> Tradução de Rocha Pereira (2001).

<sup>5</sup> Solazzi (1960: 357-377).

<sup>6</sup> Nas *Vitae*, o biógrafo dá por diversas vezes exemplos concretos de mulheres virtuosas e das respectivas qualidades. Sobre as virtudes da boa esposa, *vd. Aem.* 5.2; *Cat. Ma.* 20.2; *Cat. Mi.* 52.5; *Cleom.* 1.3; *TG* 1.6; *Pomp.* 55; *Alex.* 21.9; sobre as da boa mãe: *Cat. Mi.* 3.1; sobre a ausência dessas virtudes: *Cleom.* 1.2; *Cic.* 20.1; 29. 4; *Luc.* 1.1, 6.2, 34.1, 38.1; *Crass.* 1.3.

<sup>7</sup> Estas características das mulheres também faziam parte da mundividência latina, como refere Tito Lívio (34.2-4), ao recordar elogio que Catão o Antigo tece à sabedoria das mulheres, que consiste na reserva e na moderação.

futuros cidadãos (herdeiros legítimos) assim como a felicidade e o bem-estar do marido, o que passa também pela boa gestão do lar e pela boa execução das tarefas domésticas.

Em Roma, o cumprimento exemplar das funções de protectora dos interesses masculinos e o exercício de uma série de virtudes, que fizeram delas o baluarte dos «valores morais e políticos da sociedade»<sup>8</sup>, valeu às matronas prestígio, dignidade e respeito desde os primórdios<sup>9</sup>.

Como é sabido, uma tal perspectiva da missão feminina perdurou durante muitos séculos e era ainda actual, no *settecento*, para Rosseau<sup>10</sup>, que a sintetiza assim:

Toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes úteis, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens, cuidar deles quando adultos, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce, eis os deveres das mulheres em todos os tempos.

Pese embora a aparente misoginia que decorre do que se acaba de referir a propósito de Plutarco, a verdade é que o Queronense tem as mulheres em muito boa conta para aquilo que era mais usual no seu tempo. Ele não considera que a missão delas seja a anteriormente descrita por falta de capacidade para mais. O autor dos *Moralia* entende que, no seio do matrimónio (ou seja, na sociedade), homem e mulher têm funções bem definidas, que se complementam com o intuito de que todos os membros da família vivam em harmonia. Por conseguinte, sendo a família a unidade mínima fundamental para o bom funcionamento do Estado, este funcionará tanto melhor quanto mais reflectir a vivência de famílias felizes, nas quais cada um cumpre as suas obrigações como convém. Portanto, é através do casamento, no recolhimento do lar<sup>11</sup>, que a mulher pode e deve potenciar as suas virtudes – justiça (δικαιοσύνη), lealdade (πίστις), prudência (σωφροσύνη) e inteligência (σύνεσις) –, tantas vezes reveladas ao longo da história (como o biógrafo reconhece), e assim ter um papel activo na sociedade.

---

<sup>8</sup> Fialho, Dias & Silva (2001: 10).

<sup>9</sup> Esse reconhecimento constitui com grande probabilidade uma das justificações para a maior liberdade de acção que as mulheres têm na Roma Antiga e remonta aos tempos da fundação de Roma. Nessa altura, em jeito de compensação pela violência a que haviam sido sujeitas, as mulheres sabinas passaram a ser tratadas com respeito, amor e correcção (*Comp. Num. -Lyc.*).

<sup>10</sup> *Emílio*, livro V, *apud* Duby & Perrot (1993: 9).

<sup>11</sup> Como muito bem sintetiza Dias (2007: 553-554): «enquadradas no casamento e por este elevadas ao estatuto de esposas legítimas e mães de cidadãos, estas filhas de cidadãos participam na ordenação e estabilidade do lar pelo lugar físico e função biológica que ocupam, mas também pelo seu agir na condição estrita do papel que lhes cabe. Por isso, quando o lar é perturbado, elas são capazes de gestos heróicos para repor a representação macrocósmica do seu espaço de actuação, ou seja, para estabelecer a ordem na pólis». São exemplos destas situações extremas em que a mulher, mostrando todas as suas capacidades e força, é obrigada a intervir publicamente, em substituição dos homens (que ou estão ausentes ou se revelam incapazes) que o opúsculo *Mulierum virtutes* reúne.

Ao contrário do que era mais habitual naquela época, Plutarco acredita nas capacidades intelectuais das mulheres e defende que devem ser cultivadas no seio do casamento (*Coniug. praec.* 145B-146A), algo de que, aliás, ele e a sua consorte parecem ter sido paradigma, se tivermos em conta o texto *Consolatio ad uxorem*, que o biógrafo lhe dedica por ocasião da morte da filha de ambos. Com efeito, a referência e o elogio que nele se fazem das contidas manifestações de dor de Timóxena soam próprias de quem está familiarizado com a filosofia, nomeadamente com o Estoicismo.

Terão, de resto, sido as capacidades intelectuais de Aspásia (*Per.* 24. 5) – de entre as quais se destacam os seus dotes enquanto oradora – e o uso livre que delas fazia – a despertar o interesse de Péricles<sup>12</sup>. O facto de esta relação ter ocorrido no século V a. C. é revelador da singularidade deste estadista que se mostrou, em muitos outros aspectos, demasiado avançado para o seu tempo. Com efeito, num período em que a excelência das mulheres se media pelo comportamento discreto e pela submissão ao marido, ele assume a sua relação com uma senhora que, segundo testemunhos vários, até ousava imiscuir-se nas decisões políticas daquele que foi um dos maiores estadistas de sempre, tendo, ao que parece, condicionado a forma como Péricles geriu a crise com Esparta<sup>13</sup>. A crença de Plutarco na inteligência das mulheres (bem como a origem estrangeira de Aspásia, que lhe dava espaço de manobra para não ter de viver segundo os cânones atenienses) permite compreender por que razão o polígrafo não tece na *Vida de Péricles* juízos de valor menos favoráveis ao relacionamento do casal olímpico<sup>14</sup>.

Cornélia é outro exemplo de mulher instruída. Em *Pomp.* 55. 2-3, Plutarco conta que ela tinha conhecimentos de literatura, música, geometria e filosofia, sem a petulância e vaidade que normalmente caracterizavam a maioria das jovens cultas. Por isso, é muito provável que a sua vasta cultura tenha sido o argumento que mais contribuiu para que Pompeu se perdesse de amores por ela. Apesar de próximo de Péricles por apreciar mulheres pensantes, o estrategista romano tinha um comportamento diametralmente oposto ao do grego, pois descurava as suas responsabilidades de estadista para estar com a amada (comportamento que, como se verá abaixo, já ocorrera no âmbito de relações anteriores e merecia a crítica dos contemporâneos e do próprio moralista).

---

<sup>12</sup> Até as mulheres reconhecem que a capacidade de manter uma boa conversa funciona como arma de sedução. Plutarco sugere-o, quando, em *Coniug. praec.* 141B-C, recorda um episódio que envolve Filipe da Macedónia e a esposa, Olímpia: como o marido se tivesse interessado por uma mulher da Tessália, acusada de usar feitiços contra ele, a mãe de Alexandre resolve confrontar a rival. Contudo, ao vê-la, é a própria Olímpia a admitir que a concubina era a encarnação dos referidos feitiços, pois, além de bela, sabia exprimir-se de modo agradável e elevado.

<sup>13</sup> Cf. *infra* nota 29.

<sup>14</sup> O uso deste adjectivo em relação ao casal decorre do facto de, na tragédia, Péricles ter recebido muitas vezes a alcunha de Zeus e Aspásia a de Hera; cf. *Per. passim*. Sobre o epíteto de Péricles, *vd.* Ferreira (2012: 212 sqq.).

Ora, o Queroneu, que, na sua obra, menciona indivíduos cujas vidas decorreram entre os tempos míticos e o império romano, denota ter plena noção de que a sua deferência pelas mulheres era, no mínimo, pouco comum, pouco tradicional<sup>15</sup>, pois estava ciente de que o estatuto feminino variava em função das regiões habitadas e até dos períodos históricos<sup>16</sup>, algo que resulta evidente, por exemplo, de *Lyc.* 14.

Neste passo, a educação das crianças espartanas é descrita como distinta da das atenienses<sup>17</sup>, pois as meninas não se limitavam a aprender a executar as tarefas domésticas. À semelhança dos rapazes, elas praticavam exercício físico para assim adquirirem um corpo mais robusto, que facilitasse a geração dos filhos. O mesmo passo justifica, de algum modo, a condição privilegiada das mulheres em Esparta: face à constante ausência por causa da guerra,

os homens viam-se obrigados a deixá-las senhoras de suas casas, honrando-as e acariciando-as além da medida<sup>18</sup>.

Ora, essa ausência dos «senhores» não foi isenta de sequelas. Além de lhes valer a consideração especial que os maridos lhes dedicariam, sem terem quem pensasse e agisse por elas, as mulheres espartanas tiveram de se tornar capazes de falar, pensar e intervir por si mesmas, algo que seria pouco frequente. Plutarco, em *Coniugalia Praecepta* 142C-D, sugere isso mesmo, ao afirmar que convém que, tal como o braço, o discurso da mulher prudente também não seja público. Mais do que uma manifestação de misoginia pela negação da eloquência feminina, é a importância do recato enquanto virtude que assim se demonstra.

Essa consciência do poder que as mulheres tinham sobre os maridos em Esparta perpassa igualmente a biografia consagrada a Ágis<sup>19</sup>, na qual o biógrafo menciona que os espartanos ouviam sempre as suas esposas e que elas tinham consciência disso (*Agis* 7.4). E não era um poder que se limitasse ao governo do lar, pois também se manifestava nos assuntos públicos, em relação aos quais opinavam livremente (*Comp. Lyc. -Num.* 3.2.).

Os estrangeiros de ambos os sexos tinham, obviamente, a noção de que as mulheres espartanas gozavam de um estatuto diferente das demais mulheres

---

<sup>15</sup> Nos *Coniugalia Praecepta*, eg. *Moralia* 142E, o autor sente necessidade de aconselhar os maridos a tratar as mulheres com carinho.

<sup>16</sup> Nas biografias dos altos dirigentes do período helenístico, por exemplo, evoca a intervenção de rainhas que só raras vezes é subtil.

<sup>17</sup> Para mais informações sobre este assunto, veja-se Silva (2005: 11-21).

<sup>18</sup> As traduções apresentadas da *Vida de Licurgo* são da autoria de Aristides da Silveira Lobo.

<sup>19</sup> O poder das mulheres espartanas (assente na riqueza e na influência que dela resulta) e a sua capacidade de determinar a política da cidade surgem amplamente ilustrado em *Agis* 6.7, 7, 7.5, 9.6. Estes passos não serão, contudo, explorados neste trabalho, porque as mulheres neles referidas não o são enquanto esposas.

helenas. Disso dá testemunho o próprio Queroneu, que recorda uma situação protagonizada pela rainha Gorgo, esposa de Leónidas (*Lyc.* 14)<sup>20</sup>:

Tendo uma dama estrangeira, em conversa com ela, dito que «não há mulheres no mundo como as Lacedemónias, que mandam nos seus homens», replicou incontinentemente: «Também não há outras como nós, que temos homens.»

Quando confrontada com a percepção de que as espartanas seriam superiores aos seus maridos por terem sobre eles um predomínio fora do vulgar, a rainha justifica essa superioridade com a também superior virtude do homem espartano. A resposta de Gorgo resulta, deste modo, no elogio da figura masculina que, aos olhos da estrangeira, aparecia diminuída.

O excerto parece, pois, validar, por si só, o título deste trabalho, visto que indicia a consciência da complementaridade dos papéis do homem e da mulher na família, logo, na vida em sociedade. Com efeito, a reacção da rainha sugere que as mulheres espartanas estariam conscientes de que a virtude do homem é sustentada e amplificada pela acção do elemento feminino e vice-versa. Fica implícita a ideia de que a força (*virtus*) de um alenta o outro e de que toda a comunidade beneficia dessa complementaridade mútua. É, por isso, possível considerar que, mais do que resultado do gosto de Plutarco pelas *chreiai*, a inclusão desta singela anedota terá sido uma forma de apresentar tacitamente um testemunho legitimador da sua ideia de união conjugal, na qual a mulher não é nem superior nem inferior ao homem mas sua igual, sua companheira.

Quando se fala na influência das mulheres sobre os maridos é impossível não começar por abordar o tópico do casamento por conveniência<sup>21</sup>. Com efeito, nas sociedades de matriz greco-latina, o matrimónio por amor é uma realidade bastante recente. As mulheres costumavam ser escolhidas ou dadas em casamento com o intuito principal de celebrar alianças políticas e económicas que os respectivos tutores (pais, antes, e maridos, depois do casamento) consideravam importantes para o seu sucesso pessoal. Plutarco dá imensos exemplos dessa situação, chamando algumas vezes a atenção para o facto de os esposos acabarem por desenvolver afeição mútua (*Coniug. praec.* 140D-E). Podemos considerar como protótipo (inclusive mítico) de tais uniões a que juntou romanos e sabinas (*Rom.* 14), na sequência do rapto destas.

Num contexto de particular violência, as mulheres acabam por se afeiçoar aos raptos, que entretanto se haviam tornado pais dos seus filhos, e promovem a reconciliação entre progenitores e maridos, o que dá origem à partilha do poder

<sup>20</sup> *Apophth. Lac.* 227E-F, 240E.

<sup>21</sup> Esta prática, e principalmente o seu abuso, foram criticados por Catão de Útica (*Caes.* 14.8), que considera inaceitável a prostituição da autoridade política com recurso a casamentos e que as mulheres sirvam para distribuir províncias, exércitos e poderes entre compadres.



político entre os dois povos. Esta lenda funciona, portanto, como uma espécie de justificação e mesmo de paradigma: se num contexto de tamanha violência as mulheres foram capazes de pacificar as partes e de contribuir para o bem-estar da cidade, num contexto de aliança pacífica, as mulheres devem aceitar com tranquilidade as uniões que lhes são propostas e contribuir para a boa relação das famílias que, por seu intermédio, se encontram associadas. O rapto das Sabinas acaba por sugerir também que, apesar de não terem um papel politicamente activo, as mulheres podem fazer muito pelo seu povo a partir do ambiente em que estão confinadas, como já foi mencionado em páginas anteriores.

Não deixa de ser inesperado que, de entre as muitas referências que Plutarco faz a este tipo de casamento, a maioria ocorra em vidas romanas, ainda que nem sempre sobre figuras com essa origem. Nas vidas de indivíduos com outras nacionalidades, curiosamente, há apenas uma alusão a siracusanos (*Dio* 21.1-6), uma a espartanos (*Cleom.* 1) e meia dúzia a macedónios (*Pyr.* 9.1; *Eum.* 11.3; *Alex.* 10.1, 29.7, 46.3 e 70.3) mas nenhuma directamente relacionada com atenienses.

Dos casamentos romanos por conveniência a que o Queroneu alude<sup>22</sup>, há dois que merecem a nossa reflexão e que estão associados a um mesmo indivíduo, Pompeu, que de acordo com Plutarco, se vê, por duas vezes, forçado<sup>23</sup> a casar com jovens da família de políticos proeminentes que procuravam tirar partido de tais alianças.

O primeiro casamento que Pompeu tem de contrair nestes moldes une-o a Emília (que já era casada e até estava grávida do marido), filha de Metela, e é consequência não só da admiração que Sila nutria pelo noivo mas sobretudo da esperança que o padrasto da infeliz jovem tinha de que aquele lhe viesse a ser útil (*Pomp.* 9.1).

O segundo é maquinado por César, que, com o intuito de lhe controlar o poder (*Pomp.* 70.7), faz com que Pompeu aceite, em quartas<sup>24</sup> núpcias, a própria filha, Júlia, que já havia sido prometida a Servílio Cépio. Este, em jeito de recompensa, acaba por receber, por indicação do mesmo César, a mão da filha de Pompeu, que, por sua vez, já estava prometida ao filho de Sila.

Se, tanto quanto se sabe a partir da leitura da obra do Queroneu, a decisão de Sila apenas merece a censura do polígrafo, que a classifica como acto de um tirano (*Pomp.* 9.3), a de César foi alvo de uma veemente reprovação por parte de Catão (*Caes.* 14.8).

Não obstante todas as críticas que a estratégia de César possa merecer, a verdade é que apesar de tal união não ter logrado os objectivos do conquistador da Gália (*Pomp.* 70.7), acabou por se tornar reveladora da influência que as mulheres

---

<sup>22</sup> *Vd. eg. Cat. Mi.* 25.2 e 30.2; *Cam.* 33.3.

<sup>23</sup> No que ao primeiro casamento forçado respeita, o biógrafo diz-nos que era contrário aos valores de Pompeu, que teve de se separar da mulher Antístia (*Pomp.* 9.2-3).

<sup>24</sup> Casa-se, em terceiras núpcias, com Múcia Tércia, de quem se divorciou por adultério.



podem exercer sobre determinados homens. Com efeito, Plutarco dá conta de que Pompeu se apaixonou perdidamente pela mulher, a ponto de descurar as suas obrigações políticas e militares. Tal comportamento diverge diametralmente do do pouco sociável Péricles que, tendo repudiado a esposa para ficar com a mulher que amava com especial ternura e que beijava sempre que ia para a ágora ou dela regressava (*Per.* 24.8), jamais deixou de cumprir os seus compromissos (ainda que seja acusado de ter iniciado uma guerra por causa de Aspásia). Ou do de Bruto, que apesar do sofrimento que a notícia (falsa) da morte da mulher, Pórcia, lhe causara, não descurou os interesses da *respublica* no momento chave da conjura contra César (*Brut.* 15.9). Para Plutarco, o político de excelência tem de ter essa capacidade de fazer dos interesses do Estado a sua principal prioridade, mesmo que para isso tenha de relegar a vida pessoal e familiar para segundo plano, pelo que, por estas e outras atitudes, Péricles e Bruto constituem, para o biógrafo, paradigma desta característica.

Pompeu, ao contrário daqueles, passava os dias a passear com a esposa, o que lhe valeu o desprezo de Clódio, tribuno do povo à época (*Pomp.* 48.8), e uma forte impopularidade por ocasião do segundo consulado, pois confiou exércitos e províncias aos legados que eram seus amigos para ficar por Itália a usufruir da companhia da mulher (*Pomp.* 53.1; *Cras.* 16.1).

Vários outros heróis houve que viram a sua acção política condicionada pela relação excessiva que mantinham com mulheres. De um modo geral, a influência parece ser negativa sempre que essas mulheres não têm o estatuto de «esposa legítima» (excepção feita à relação entre Pompeu e Júlia), ou seja, sempre que são meras companheiras de diversão.

O herói mais antigo que se enquadra neste perfil de homem cuja conduta é influenciada pelas relações extraconjugais que mantém é Teseu. O facto de ser mulhengo e de andar sempre a correr atrás de uma nova aventura amorosa trouxe consequências negativas para Atenas: foi por causa da sua longa ausência, motivada pelo rapto de Helena (*Thes.* 31-34) e pela tentativa de rapto de Perséfone (*Thes.* 31, 35), que Menesteu, o primeiro demagogo no sentido depreciativo do termo, conseguiu voltar o povo contra o fundador mítico da pólis<sup>25</sup>.

No entanto, no caso específico deste herói, também a influência da sua esposa legítima, Fedra, foi nefasta: por lhe ter dado ouvidos, a ela que apenas se queria vingar de Hipólito, que se recusara a manter um relacionamento amoroso com a própria madrastra, Teseu foi injusto com o filho (*Comp. Thes.-Rom.* 3.1):

Quanto ao comportamento de Teseu em relação ao filho, foi induzido a errar por amor, por ciúme e pelas insídias de uma mulher, às quais poucas pessoas conseguem escapar totalmente<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Sobre este assunto *vd.* Ferreira (2012: 106).

<sup>26</sup> Tradução de Fialho & Leão (2008).

Não deixa de ser curioso observar que, se no que respeita à sua falha enquanto governante, Teseu é duramente criticado pelo biógrafo por causa do peso das relações amorosas na sua vida, no que concerne aos seus erros enquanto pai, acaba por ser desculpabilizado, não só com o argumento supracitado da influência negativa que as mulheres podem exercer sobre os homens apaixonados, mas também com o pretexto de que ele, do alto da sua velhice, se limitou a proferir palavras duras, afrontas e imprecações<sup>27</sup>.

Importa, contudo, notar que os exemplos já citados de Pompeu e Teseu se relacionam não com a interferência directa das mulheres mas antes com a falta de moderação, com os excessos, do elemento masculino.

Este tipo de ocorrência pode ser elucidado com o comportamento de outros políticos, quer gregos<sup>28</sup> quer romanos, ainda que sem consequências de maior para as suas cidades. Alcibíades, que se envolveu com a rainha espartana Timeia, por capricho, apenas para ter um filho rei (*Alc.* 23.7-9), tornou-se *persona non grata* para Ágis (até então seu amigo) e foi forçado a fugir de Esparta.

César, por causa do relacionamento que mantinha com Servília (irmã de Catão de Útica), viu-se, pelo menos por duas vezes, em situação delicada, ambas referidas na *Vida de Bruto*. Foi por suspeitar ser pai de Bruto (filho de Servília e aliado de Pompeu) que ordenou aos soldados que não o matassem (*Brut.* 5.1) nem capturassem, mesmo que tivessem essa oportunidade; foi por receber bilhetes da amante no Senado que foi acusado por Catão de trocar recados com os inimigos de Roma em pleno exercício das suas funções políticas (*Brut.* 5.4), circunstância que dá origem à situação caricata de o “cunhado” lhe tirar o bilhete da mão mas acabar coibido de avançar com o ataque contra César por se tratar de uma missiva da autoria da própria irmã.

Um militar romano de nome Vínio, por seu turno, não resiste aos atractivos da mulher do seu comandante, Calvíio Sabino, e envolve-se sexualmente com ela em pleno acampamento (*Galba* 12). Por ordem de Calígula, acaba na prisão, de onde só sairia após a morte do imperador.

Se comparado com estes indivíduos, Péricles revela-se, nesta matéria como em tantas outras, uma *avis rara*.

Não obstante os rumores de que manteria encontros ilícitos com várias mulheres, auxiliado pelos seus amigos Fídias e Pírilampes, e até com a própria nora (*Per.* 13.15-16), Plutarco não noticia qualquer interferência dessas pretensas

---

<sup>27</sup> Este era um comportamento normalmente mais associado às mulheres, o que parece sugerir uma outra influência nefasta de uma esposa, já de si pouco virtuosa, sobre um marido incauto. Em *Pel.* 8.8, Plutarco enuncia algumas situações em que as mulheres lançavam pragas.

<sup>28</sup> No contexto do período helenístico, Plutarco refere (*Cleom.* 33.1-2) que a relação de Ptolomeu com as mulheres o impediu de se dedicar convenientemente à causa pública, pelo que a amante e a mãe desta acabaram por assumir as rédeas do governo.

relações extraconjugais na acção política do filho de Xantipo<sup>29</sup>. Bem pelo contrário... O biógrafo parece não dar crédito a tais boatos e mostra-se profundamente incomodado com o recurso que algumas pessoas fazem a esse tipo de instrumento para causar dano aos adversários políticos.

Mas a verdade é que, como a obra de Plutarco atesta, os estadistas têm sido, desde que há memória, atacados por causa das mulheres: seja por não poderem ver um rabo de saia, seja por serem casados com senhoras cuja conduta duvidosa não conseguem controlar. Se, normalmente, não se coíbiam de namoriscar por causa das consequências que daí podiam advir, a verdade é que esses homens eram bastante mais escrupulosos quando o que estava em causa era a reputação das respectivas consortes.

O exemplo mais célebre desta situação é do repúdio de uma esposa pelo seu cônjuge é muito provavelmente o de Pompeia por César, referido não só por Plutarco (*Caes.* 10.8-9, *Cic.* 29.9; *Apophth.* 206B) mas também por Dión Cássio (37.45) e Suetónio (*Jul.* 6 e 74). A sua fama fica a dever-se à frase proferida pelo general sobre o motivo que o levava a deixar a mulher, mais do que ao renome do marido atraído ou ao contexto em que a relação entre Clódio e Pompeia se tornara pública. Durante a celebração dos mistérios da Boa Deusa, organizada pela esposa do conquistador da Gália em 62 a. C., o seu jovem amante aproveita para entrar disfarçado de mulher em casa de César e assim se encontrar com ela. No entanto, antes mesmo de conseguir cumprir tal propósito, é descoberto e acusado de impiedade. César, que entretanto repudiara Pompeia, é chamado a depor contra o réu, mas, para surpresa do acusador, que esperava um ataque veemente do marido traído, de nada o incrimina, alegando que a separação não resultara do reconhecimento da falta da mulher e de Clódio e sim da necessidade de que sobre a sua esposa tão-pouco recaíssem suspeitas. Esta ideia, que Plutarco refere por três vezes em textos diferentes<sup>30</sup>, acabaria por se tornar proverbial no mundo

---

<sup>29</sup> Aspásia não está incluída neste rol, porque tem, mesmo aos olhos do Queronense, um estatuto especial, de esposa (ainda que não seja feita referência à legalidade da união). De resto, embora, ao apresentar todas as causas possíveis da Guerra do Peloponeso, o polígrafo seja obrigado (por uma questão de rigor) a mencionar a pretensa influência da «Nova Hera», não parece acreditar que um estadista como o perfil de Péricles se deixasse levar por um motivo dessa natureza para dar início a um conflito (*Per.* 30-31). Sobre este assunto, *vd.* Ferreira (2012: 272). A violência excessiva que Sila usou contra os Atenenses também foi justificada como uma espécie de vingança pela forma como aqueles, do alto das muralhas, zombaram de Metela e a insultaram (*Syl.* 6.22).

<sup>30</sup> Trata-se, efectivamente, como tantas vezes acontece na obra de Plutarco, de uma citação indirecta, pois, não obstante a ideia veiculada ser a mesma, as palavras utilizadas nos diferentes passos raramente coincidem. Em *Caes.* 10.8-9, podemos ler “Ὅτι” “ἔφη”, “τὴν ἐμὴν ἡξίου μὴδ’ ὑπονοηθῆναι” («porque, respondeu, entendo que a minha mulher sequer devia ser objecto de desconfiança»); em *Cic.* 29.9, “ὅτι τὸν Καίσαρος ἔδει γάμον οὐ πράξεως αἰσχρᾶς μόνον, ἀλλὰ καὶ φήμης καθαρὸν εἶναι” («a mulher de César não devia apenas estar acima de conduta vergonhosa mas também da má fama» – tradução de Várzeas (2012)); e em *Apophth.* 206B “ὅτι τὴν Καίσαρος”, “ἔφη”, “γυναικᾶ καὶ διαβολῆς δεῖ καθαρὰν εἶναι” («respondeu que a mulher de

romanizado para sugerir que todos aqueles que desempenham cargos públicos não se devem deixar associar a quem tem comportamentos indignos e duvidosos, ainda que sejam membros da família. Em português, materializa-se assim:

À mulher de César não basta ser honesta, tem de parecer honesta.

Catão de Útica, conhecido pela sua inflexibilidade e integridade moral, teve, segundo Plutarco, «muita falta de sorte» (ὄλως ἀτύχημα, *Cat. Mi.* 24.4) nesta matéria, pois, apesar de não haver referências a prevaricações da sua parte no que a relações de índole amorosa respeita<sup>31</sup>, foi confrontado, no seio da própria família, com a existência de vários espécimes de mulheres luxuriosas. Como já foi referido, uma das irmãs, Servília, esteve envolvida com César (*Cat. Mi.* 24.2-4); uma outra irmã<sup>32</sup>, homónima da primeira, foi repudiada pelo marido, Luculo<sup>33</sup>, devido à sua impudicícia (*Cat. Mi.* 24.4-5; *Luc.* 38.1). E, como se isso não bastasse, até Atília, primeira esposa de Catão, partilhava dessas tendências, motivo que o levou a optar pelo divórcio.

O facto de César e Catão (ao contrário de Luculo, que foi responsável pelo processo contra Clódio) repudiarem sem alarido de maior as consortes (isto é, sem acusações públicas) põe em evidência a sua nobreza de carácter: apesar de feridos no seu brio pela traição e consequente exposição pública da vida privada, abstiveram-se de exercer sobre as traidoras acções de vingança que seriam, pelo menos, compreensíveis. É um dos casos em que os homens se revelam grandes sem terem por trás uma grande mulher...

O comportamento de ambos revela igualmente – conquanto Plutarco não teça nenhum comentário objectivo a esse propósito – um profundo conhecimento da melhor tradição da teoria política da Antiguidade. Já Platão defendia que os estadistas devem ter vidas imaculadas no que respeita às suas acções e às relações que os uniam a outras pessoas (chegando mesmo a sugerir que só os filhos de pais

---

César deve também estar livre de suspeita»). Como se verifica, as únicas palavras que se repetem (além da conjunção subordinativa causal ὅτι, do verbo que introduz o discurso directo ἔφη e do infinitivo εἶναι) são as formas καθαρὸν e καθαρὰν, do adjectivo καθαρός, καθαρά, καθαρόν, que, ainda assim, não são totalmente idênticas, pois correspondem a géneros diferentes. Cf. Pelling (1980: 127-140).

<sup>31</sup> A única objecção apontada à sua conduta é protagonizada por César, que o critica por ter permitido que Márcia se casasse com Hortênsio (*Cat. Mi.* 25.4-13) e, logo após a morte deste, ter voltado a casar com ela (*Cat. Mi.* 52.5-7). Plutarco, contudo, parece defender Catão (*Cat. Mi.* 52.8), o que em parte se justifica com a informação veiculada em *Comp. Lyc.-Num.* 3.2.

<sup>32</sup> Ainda que o biógrafo afirme que esta segunda Servília também era irmã de Catão, ela seria sua sobrinha. Cf. Van Ooteghem (1959).

<sup>33</sup> Este nobre estadista romano já havia, por motivo idêntico, repudiado uma esposa, Clódia, que teria cometido incesto com o próprio irmão, Clódio, o mesmo que se terá envolvido com Pompeia, esposa de César (*Caes.* 10.6; *Cic.* 29.4). Cf. etiam *Luc.* 34.1.

de primeira linha devem ser «guardiões», R. 458<sup>34</sup>). Só assim se evita que os poderes instalados utilizem o conhecimento de situações embaraçosas para impedir o bom governante de concretizar medidas que aqueles consideram incômodas por beneficiarem o povo e o Estado. Deste modo, ao repudiarem as esposas, quer Catão quer César (como o próprio sugere ao alegar que Pompeia não deveria ter sequer dado motivo de suspeita) mostram ser indivíduos previdentes, que evitam munir os demagogos de instrumentos de ataque.

Apesar de, à excepção do último conjunto, os episódios até agora recordados serem pouco favoráveis aos seus protagonistas e não denotarem uma influência activa das mulheres, outros há reveladores do ascendente que estas podem ter sobre os maridos. O mais discreto, mas não menos elucidativo, é de origem grega e ocorre em *Them.* 18. Ainda que em jeito de graça, o ateniense é categórico no reconhecimento do poder das mulheres, conquanto atribua ao filho a proeza<sup>35</sup>: segundo ele, como a criança fazia o que queria com a mãe e, por meio dela, com o próprio Temístocles, que então era o mais poderoso dos gregos, porque nos gregos mandavam os atenienses<sup>36</sup>.

Entre os romanos, uma das mulheres que mais se distingue pela influência que exerce sobre a acção do marido é Terência, a primeira esposa de Cícero, que, segundo Plutarco, estava habituada a dominá-lo (*Cic.* 29.4) e

não era particularmente doce por natureza nem tímida<sup>37</sup>, mas, antes, uma mulher ambiciosa que, como diz o próprio Cícero<sup>38</sup>, tomava mais parte nas ocupações políticas dele do que o deixava participar nas domésticas (*Cic.* 20.3)<sup>39</sup>.

Importa abrir um parêntesis para recordar que este comportamento de Terência é, na perspectiva de Plutarco, altamente condenável: em *Coniugalia praecepta* 142E, o biógrafo afirma que, se as mulheres que se submetem aos maridos são elogiadas, aquelas que, pelo contrário, querem governá-los caem na ignomínia, mais do que os homens que por elas são governados. Nesse sentido, podemos acreditar que o Queroneu terá aprovado que Cícero, anos mais tarde, repudiasse a esposa.

Ora, na biografia do *Homo Novus*, são duas as situações que o polígrafo de Queroneia narra para atestar o ascendente de Terência sobre o orador.

---

<sup>34</sup> Ao longo da sua obra, Plutarco também reflecte sobre a importância de uma concepção cuidada para o nascimento de bons homens de Estado. Cf. Ferreira (2012: 152-153).

<sup>35</sup> Este comportamento do filho de Temístocles é semelhante ao de Nausícaa, como se viu *supra*, pois também ele se serve da mãe como intermediária para que o pai lhe conceda os desejos.

<sup>36</sup> De acordo com Plutarco, as palavras de Temístocles ficaram tão famosas que Catão-o-Antigo dizia algo semelhante em latim (*Cat. Ma.* 7.4)

<sup>37</sup> Sobre o temperamento difícil de Terência, *vd. etiam Cic.* 29.4.

<sup>38</sup> *Cic., Fam.* 14.2.

<sup>39</sup> Tradução de Várzeas (2010).

A primeira surge em *Cic.* 20.1-3 e decorre de um presságio que teve lugar durante um sacrifício em que a própria Terência estava a participar activamente. De acordo com as Vestais, Cícero deveria levar a cabo os planos que tinha em mente para salvar a pátria no âmbito da famosa Conjura de Catilina. Terência, que fora incumbida da missão de transmitir a mensagem ao marido, não se limitou a avisá-lo e instigou-o contra os conspiradores.

A segunda (*Cic.* 29.2-4) é um pouco menos digna e sugere, mais uma vez, que as mulheres podem ser seres perigosos... Efectivamente, Terência não nutria grande simpatia por Clódia, irmã de Clódio, amigo de Cícero, pois acreditava que aquela tinha em curso uma estratégia para se casar com o seu marido. Por isso, com o intuito de atingir a pretensa rival, incitou Cícero a juntar-se ao grupo dos homens nobres que acusavam Clódio de perjúrio, de falta de escrúpulos, de subornar a população e de seduzir mulheres. E o orador cedeu aos desígnios da esposa<sup>40</sup>.

Sila, cuja memória conservada pela tradição nos faz pensar num indivíduo cruel e que apenas dá ouvidos à sua ambição (*Syl.* 2.1-2), também foi um marido profundamente permeável à influência da mulher, Metela, por quem nutria um amor devotado (*Syl.* 6.22). O biógrafo recorda pelo menos duas situações em que a consciência desse ascendente é flagrante.

A primeira é mencionada em *Syl.* 6.22: numa ocasião em que a vontade de Sila era contrária à das massas (que pretendiam o regresso dos partidários banidos de Mário), o povo exigiu a presença de Metela como intermediária, o que deixa bem claro que ela teria condições de interferir na decisão do marido<sup>41</sup>.

A segunda é narrada em *Syl.* 22.2: face ao clima de opressão vivido em Roma sob o consulado de Cina e Garbo (85 a. C.), muitos procuram refúgio junto de Sila, que estava em guerra contra Mitridates, incluindo Metela e os filhos que haviam ficado na urbe. Na presença do marido, acaba por lhe suplicar que intervenha em defesa dos amigos que deixara para trás. Metela surge, pois, como alguém que, não podendo ter qualquer outra intervenção mais activa em relação ao caos político-militar em que Roma estava mergulhada, apela à intervenção do marido para salvar quem corria perigo<sup>42</sup>.

Estes exemplos, respeitantes a mulheres gregas ou romanas que se ingerem na acção dos estadistas cujas vidas Plutarco eterniza, reforçam a ideia de que, por mais que se tentasse diminuir o papel e o valor das mulheres, havia a consciência generalizada de que as decisões dos políticos eram condicionáveis pelas opiniões e sentimentos das respectivas consortes, mesmo fora de Esparta, onde, como já se viu, essa influência era assumida.

---

<sup>40</sup> A propósito da influência de Aspásia sobre Péricles, *vd. supra* p. 195.

<sup>41</sup> Cf. Corsu (1981: 46).

<sup>42</sup> Do mesmo modo que a irmã e a esposa de Díon, num tentativa de moderar o comportamento de Dionísio, o haviam instado a pedir a Platão para regressar (*Dio* 18.8).

Tal percepção permite a alguns políticos gregos e romanos vencer o inimigo sem usar a força ou evitar consequências de maior uma vez irritados os adversários, como atestam as acções de Temístocles, Bruto e Luculo, que a seguir se recordam.

Temístocles (*Them.* 31.2), que indispusera o sátrapa da Lídia ao pedir que uma estatueta de Hidrófora fosse devolvida aos atenienses, evita problemas de maior através das concubinas do bárbaro, que suborna para que lhe aplaquem a ira e o impeçam de fazer a denúncia ao Rei.

Luculo (*Luc.* 6.3-4), por seu turno, decidido a conquistar a Cilícia na esperança de se tornar comandante na guerra contra Mitridates, peita Précia, uma jovem famosa e influente pela sua beleza e charme (mas que Plutarco faz questão de comparar a uma cortesã de profissão), conhecida por favorecer os interesses políticos dos seus amigos, para que ela o ajudasse a alcançar o seu objectivo. Para isso, ela seduz Cetego, que ocupava então papel de relevo no governo da cidade. Como na Cilícia nada se fazia sem que ele fosse ouvido e ele, sem ouvir a amante controlada por Luculo, não tardou que o romano fosse sugerido para o cargo de governador da região.

Quanto a Bruto (*Brut.* 32.2-3), serve-se das esposas dos habitantes de Patara para tomar a cidade sem recorrer à força: basta-lhe fazê-las prisioneiras e devolvê-las, em seguida, aos maridos, sãs e salvas, sem exigir qualquer tipo de resgate. Felizes por regressarem a casa sem terem sido vítimas da violência própria nestes contextos, as mulheres persuadem os cônjuges a entregar a cidade àquele que consideravam o mais justo e moderado dos homens. Mais uma vez, apesar de não poderem, por falta de autoridade, tomar elas próprias a decisão de entregar a cidade, conseguem interferir nas opções políticas dos maridos.

Outros há que, não obedecendo propriamente às mulheres, tomam algumas precauções para não as melindrarem ou indisparem. É disso exemplo o comportamento de Nero (*Galba* 19. 3), que, apaixonado por Pompeia (que, tal como ele, ainda estava casada), faz de Otão intermediário no estabelecimento da relação. É provável que estes cuidados na aproximação que faz ao novo objecto do seu desejo sejam mais consequência do receio da própria mãe do que da consideração que a esposa Octávia lhe merecia...

As esposas, mesmo fora de Esparta, podem ser confidentes e companheiras audazes e corajosas dos seus homens. É o caso de Pórcia, que, segundo Plutarco, era uma mulher profundamente sábia. Ao ver a angústia do marido, coloca-o à vontade para se abrir com ela e partilhar os problemas, não por querer satisfazer a curiosidade típica de uma mulher, mas antes por considerar que é dever e direito de uma esposa preocupar-se com o marido<sup>43</sup> e partilhar das suas alegrias e sofrimentos (*Brut.* 13.2-11). Pórcia é, por isso, a única merecedora da confiança de

---

<sup>43</sup> Outros exemplos de preocupação com os maridos: *Cleom.* 29.3.1; *Pomp.* 53.2, 74, 78.7; *Cat.Mi.* 9.1; *Pel.* 20.2



Bruto, a única a saber dos seus intentos quando parte armado para o fórum por ocasião do assassinato de César (*Brut.* 14.4)<sup>44</sup>. Claro que o facto de ser digna da confiança do marido, sobretudo tendo em conta a situação de grande perigo em que ele estava envolvido, não a impede de temer pela sua sorte: chega mesmo a desfalecer por causa da ansiedade, o que dá azo a que Bruto receba a falsa notícia da sua morte (*Brut.* 15.5-9). Esta preocupação de Pórcia é, de resto, perfeitamente aceitável e até comum, em particular no caso de mulheres cujos cônjuges têm profissões de risco.

Contudo, este tipo de inquietação com o bem-estar dos maridos nem sempre tem um desfecho tão feliz como neste caso, que, como já foi dito, permitiu ao Queroneu louvar o comportamento de Bruto, próprio de um verdadeiro estadista (ver supra). É o caso de Júlia, filha de César, a quem a preocupação suscitada pela visão da túnica ensanguentada do marido valeu um aborto (*Pomp.* 53.4). É o caso de Calpúrnia (*Caes.* 63.8-11) que, movida por uma visão em sonhos da morte de César, tentou, sem grande êxito, impedi-lo de sair para o fórum. Este episódio merece uma atenção especial neste contexto da análise da influência das esposas sobre os cônjuges e suas consequências. Por um lado, porque revela uma certa capacidade argumentativa de Calpúrnia que, ao se aperceber de que o marido se preparava para desvalorizar a mensagem onírica que recebera, sugere a consulta de outros meios divinatórios que corroborem o que diz e consegue convencê-lo. Por outro, porque, como César tivesse recebido presságios desfavoráveis e tivesse decidido acatar o conselho sábio e prudente da consorte, acabou ridicularizado e criticado por ouvir a mulher (*Caes.* 64.4). Ainda que a crítica tenha vindo da parte de um falso amigo envolvido na conjura, cujo objectivo era convencer César a sair de casa, fica evidente que o deixar-se influenciar pelas opiniões de uma mulher era motivo de chacota. Se se comparar este episódio com o de Metela (onde o próprio povo exige a sua presença por acreditar que o seu ascendente sobre Sila pode favorecê-lo), parece que, como em vários outros contextos da vida humana, a influência das mulheres sobre os homens é alvo de apreciação diferente consoante interesse ou não àqueles que a valoram. Se lhes for útil é louvável, se não, condenável e sinal de fraqueza.

Aduzidos que estão diferentes exemplos de episódios da vida doméstica de grandes estadistas atenienses, espartanos e romanos na sua relação com as

---

<sup>44</sup> Em *Marc.* 20, Plutarco recorda um episódio que também evidencia esta situação. Um influente político cartaginês, chamado Nícias, descobre que alguns dos seus inimigos conjuravam a sua prisão e vê-se obrigado a escapar. Por isso, durante um discurso, finge ser atormentado por divindades conhecidas por Mães e, simulando a consequente loucura, foge nu da cidade. Ninguém ousa detê-lo, com medo que se tratasse de uma vingança divina. A esposa entra no esquema para se salvar a ela própria e aos filhos: dirige-se ao templo das Mães, suplica pelo marido e parte à sua procura com as crianças, sem levantar quaisquer suspeitas. Por este exemplo se confirma, mais uma vez, que há esposas capazes de acompanhar cumplicemente os maridos nas mais diversas situações, mesmo naquelas que implicam grande perigo e coragem.

consortes, parece resultar evidente que, como em diversos aspectos da vida humana, nada é totalmente linear. Não obstante a existência de preceitos de convivência no seio do casal, que Plutarco sistematiza nos *Praecepta Coniugalia* (e que decerto em grande parte, além de fruto da sua experiência pessoal e de algum estudo de filosofia, mais não são do que a memória do senso comum que atravessou gerações), o fluir da relação entre um homem e uma mulher nem sempre decorre pautado pela sua observância.

Como não poderia deixar de ser, o envolvimento do casal é inevitavelmente condicionado pela natureza de cada indivíduo e pela sua formação, que, não raras vezes – como de resto era crença de Plutarco – tem o poder de aprimorar o carácter de cada um. Aqueles sobre os quais a *paideia* conseguiu exercer a sua missão sabem moderar o seu comportamento sem se deixarem manietar em demasia pelos devaneios que o amor pode originar. No entanto, mesmo esses podem ser acusados de não agir em conformidade com os princípios que devem nortear a conduta de um estadista de excelência. É por saber que mesmo os cumpridores podem ser atacados pelos adversários que o Queroneu tenta alertar os menos cuidadosos, criticando os homens que deixam de cumprir as suas missões por se envolverem com mulheres pouco recomendáveis ou por se deixarem envolver além da conta. Essa crítica faz sobressair a virtude daqueles que resistem às influências nefastas que o envolvimento amoroso pode exercer sobre a conduta política dos mais condicionáveis.

Plutarco louva o ascendente que as mulheres bem formadas e bem intencionadas têm sobre os seus maridos, pois é sua missão contribuir para a felicidade e realização pessoal deles e assim, indirectamente, zelar pelo bem-estar da comunidade. O cumprimento dessa missão pode passar por ajudá-los a avaliar melhor as situações. Por isso, ouvir a opinião de uma mulher sábia e prudente é também um acto de inteligência masculina, que os mal intencionados (ou seja, os adversários políticos) podem utilizar para denegrir a imagem de um homem de excepção.

Este breve estudo confirma, assim, mais uma vez que, apesar de, na antiguidade, a imagem da mulher não ser, no geral, a mais positiva, havia o reconhecimento tácito (e às vezes mesmo explícito) da sua ascendência sobre os homens da família e, conseqüentemente, sobre os destinos dos governos das cidades.

## BIBLIOGRAFIA

- Dias, P. B., «Entre o casamento e a comunidade: imagens, modelos e funções do afecto conjugal», in J. Nieto Ibáñez & R. López López (eds.), *El Amor en Plutarco*, León, Universidad de León, 2007, pp. 545-556.
- Duby, G. & Perrot, M., *História das mulheres no Ocidente*, Porto, Edições Afrontamento, 1993.
- Ferreira, A., *O homem de Estado ateniense na perspectiva de Plutarco: o caso dos Alcmeónidas*, Coimbra, Classica Digitalia, 2012.
- Fialho, M. C., Dias, P. B. & Silva, C. C., *A coragem das mulheres. Plutarco*, Coimbra, Edições Minerva, 2001.
- Fialho, M. C. & Leão, D. F., *Vidas de Teseu e Rómulo. Plutarco*, Coimbra, Classica Digitalia, 2008.
- Henry, M., *Prisoner of history. Aspasia of Miletus and her biographical tradition*, Oxford, 1995.
- Le Corsu, F., *Plutarque et les femmes dans les Vies Parallèles*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Lobo, A. S. (s/d), *Vida de Licurgo. Plutarco* (versão electrónica). Ed. das Américas. Disponível em [http://www.consciencia.org/plutarco\\_licurgo.shtml](http://www.consciencia.org/plutarco_licurgo.shtml) [acedido a 25/06/2013].
- Pelling, C., «Plutarch's Adaptation of his Source-Material», *JHS* 100 (1980) 127-140.
- Pomeroy, S. B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid, Ediciones Akal, 1999<sup>3</sup> [trad. cast. do original *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, 1975].
- Rocha Pereira, M. H., *A República. Platão*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 20019.
- Silva, M. A., «Plutarco e a participação feminina em Esparta», *Saeculum – Revista de História* 12 (2005) 11-21.
- Solazzi, S., *Scritti di diritto Romano*, t. 3. Napoli, 1960.
- Várzeas, M., *Vidas de Cícero e Demóstenes. Plutarco*, Coimbra, Classica Digitalia, 2010.
- Van Ooteghem, J., *Lucius Licinius Lucullus*, Bruxelles, Palais des Académies, 1959.

# HETERAS, CONCUBINAS Y JÓVENES DE SEDUCCIÓN: LA INFLUENCIA FEMENINA EN LAS *VIDAS* PLUTARQUEAS DE SOLÓN, PERICLES Y ALCIBÍADES<sup>1</sup>

(*Hetairai*, concubines and seducers: the influence of women in Plutarch's *Lives* of Solon, Pericles and Alcibiades)

GUILLERMINA GONZÁLEZ ALMENARA (gugona@ull.es)  
Universidad de La Laguna

VICENTE M. RAMÓN PALERM (vmramon@unizar.es)  
Universidad de Zaragoza

RESUMEN – El presente trabajo analiza las figuras femeninas de la hetaera y la concubina en las *Vidas* de Solón, Pericles y Alcibiades. El estudio se asienta sobre bases jurídicas para explicar, de manera transversal, la influencia femenina en Solón, Pericles y Alcibiades según los patrones socioculturales vigentes. Es objeto de este estudio también el poder de seducción y de persuasión de estas mujeres en los mandatarios citados. Finalmente, Plutarco exhibe una progresión gradual en la relación de los estadistas con estas mujeres y ofrece una enseñanza tanto moral como política para beneficio del lector grecorromano.

PALABRAS CLAVE – Plutarco, mujeres, historiografía, legislación, semántica.

ABSTRACT – This paper analyzes the female figures of *hetaira* and *pallake* in Plutarch's *Lives of Solon, Pericles and Alcibiades*. The contribution uses legal material for a transversal study of the female influence on Solon, Pericles and Alcibiades, bearing in mind the sociocultural patterns at the time. It also studies the power of seduction and the power of persuasion of these women over the aforementioned leaders. Finally, Plutarch shows a gradual progression in the relationship of the leaders with these women and offers both a moral and a political lesson to the benefit of the Greco-Roman reader.

KEY WORDS – Plutarch, women, historiography, legislation, semantics.

En los últimos decenios venimos asistiendo a un *revival* de los estudios consagrados a la función de la mujer (y de las obras que tienen como motivo fundamental el papel que ella desempeña) en la producción de Plutarco<sup>2</sup>. En efecto, la posición reivindicativa de Plutarco –en comparación, al menos, con la tendencia dominante en la época– sobre la presencia femenina en el ámbito privado e incluso público ha merecido la atención creciente de los clasicistas, quienes se han centrado, desde perspectivas diversas y complementarias, en la

---

<sup>1</sup> Conste nuestro expreso agradecimiento a los dos informantes anónimos por sus valiosas indicaciones y sugerencias.

<sup>2</sup> El trabajo de Aguilar (1990) 307-325, constituye una referencia modélica al respecto. En particular, véanse las consideraciones de la autora sobre el enfoque de la cuestión (p. 307).

importancia cuidada que Plutarco confiere a la mujer tanto en los *Moralia* como en las *Vidas*<sup>3</sup>. Por nuestra parte, en esta ocasión queremos abordar ciertos aspectos de interés, concernientes a la intervención y al cometido estructural de mujeres que, dada su condición social, operan distinguidamente en el marco biográfico de algunos estadistas renombrados. A ello no serán ajenas categorías universalmente axiomáticas en el ejercicio de las parcelas pública y privada: la seducción del poder, el poder de la seducción. Pues bien, en tal sentido, queremos efectuar un análisis de naturaleza socio-jurídica y reflexionar sobre el modo en que Plutarco trae a colación una tipología de mujeres muy concreta cuya presencia va caracterizando el comportamiento privado e incluso público de ciertos estadistas significativos para la construcción y el devenir de la democracia ateniense: se trata principalmente de la hetera, de la concubina y del papel que una juventud de seducción femenina (inherente en buena medida a la hetera y a la concubina) puede manifestarse en las semblanzas literarias de Solón, de Pericles y de Alcibiades.

La hetera y la concubina<sup>4</sup> son dos figuras femeninas que con bastante frecuencia resultaban desfavorecidas por la legislación de la época clásica y por la sociedad griega, ya que su función social no resultaba determinante para la pervivencia del οἶκος y de la ciudad. Una buena parte de la producción literaria de época clásica sitúa a estas mujeres en una posición de desventaja social y jurídica respecto de las esposas legítimas y madres, circunstancia que es, por otro lado, comprensible, dadas las funciones sociales de unas y de otras. La legislación clásica también las coloca en un *status* inferior porque no están facultadas jurídicamente para procrear herederos, τεκνοποιεῖν. Sin embargo, el retrato literario que hace Plutarco de estas mujeres en las *Vidas de Solón, Pericles y Alcibiades* no parece seguir tales patrones socioculturales, considerando que en diversas ocasiones toma partido en favor de ellas, ya sea mostrándose claramente defensor, ya llamando la atención sobre su desprotección jurídica.

A fin de hacer una exposición más pormenorizada de estos aspectos, pasaremos al análisis detallado de estas dos figuras femeninas, heteras y concubinas, presentándolas por separado, dado que su *status* y su tratamiento jurídico eran distintos.

La hetera era probablemente la más relevante e influyente de ellas, según nos indican los testimonios literarios. La literatura griega abunda en personajes de heteras que influyen en los hombres por medio de sus habilidades mujeriles para la seducción<sup>5</sup>. En la época clásica, las heteras libres tenían una vida bastante

---

<sup>3</sup> Citamos, de manera ilustrativa, algunas contribuciones relevantes sobre el tema: Valverde (2003) 441-454; Ruiz Montero & Jiménez (2008) 101-120 (con bibliografía actualizada de interés); Marasco (2008) 663-678.

<sup>4</sup> En la época clásica se consideraba concubina, παλλακίη, a la mujer que convivía con un hombre sin ἐγγύη ni ἔκδοσις, que eran los dos rituales que definían el *status* de la esposa legítima y capacitada para proporcionar herederos al οἶκος. Sobre los aspectos legales concernientes al concubinato, véase Wolff (1944) 43-95.

<sup>5</sup> Para una información más detallada sobre la identidad de las heteras atenienses con importancia en los textos literarios, véase McClure (2003) 59-78.

similar a la de los hombres, excepto por su *status* de no ciudadanas y su condición sexual, mujeres. Las más afortunadas podían acceder a una cultura a la que no accedían las esposas legítimas, dedicadas por entero a la maternidad y a la administración del οἶκος. Su nivel cultural les facilitaba las relaciones con los hombres y les permitía intercambiar opiniones sobre asuntos políticos o militares, posibilidades ajenas al quehacer de las esposas<sup>6</sup>. Por eso llegaron a convertirse en confidentes y asesoras de hombres relevantes en la política griega.

En las *Vidas* de Plutarco que hemos estudiado, la figura de la hetera recibe un tratamiento accidental, porque nuestro autor se limita a mencionarlas solo en aquellas ocasiones en que tiene que señalar su ocupación. Así, en la *Vida de Solón* son mencionadas en tres ocasiones para señalar aspectos de la legislación que les conciernen. El primer pasaje en que aparecen señala una diferencia jurídica entre las ἑταῖραι y las πόρναι<sup>7</sup> que se infiere del uso de los dos términos léxicos<sup>8</sup>, sin pronunciarse acerca del *status* de una u otra. En cuanto a los dos pasajes restantes, se señalan aspectos de la jurisdicción que les afectan directamente de manera desfavorable como la ley que obliga a los hijos del cuidado de las heteras<sup>9</sup>. También es desfavorable el decreto que impide a las heteras quejarse en caso de rapto y violación, dada su condición de mujeres no respetables<sup>10</sup>.

En la *Vida de Pericles* no aparece el término ἑταῖρα pero sí aparecen mujeres aparentemente ciudadanas, las cuales actúan de modo similar al de las heteras. Se trata de mujeres con maneras libertinas y disolutas que mancillan la reputación de sus οἴκοι<sup>11</sup>. Así, encontramos mujeres libres, presumiblemente ciudadanas pero de dudoso honor, quienes acudían a las representaciones de comedias, según noticias que circulaban en Atenas, para concertar un trato sexual con Pericles<sup>12</sup>. El hecho de que Plutarco señale que reciben una compensación por el acto las equipara con las heteras<sup>13</sup> y, en nuestra opinión, confirma la desaprobación de Plutarco ante tal

---

<sup>6</sup> La ignorancia de las esposas se convirtió en una barrera entre el οἶκος y el mundo exterior, pues sabemos por los dibujos de las cerámicas figuras y por la información literaria que las esposas tenían conocimientos muy limitados, los cuales consistían básicamente en nociones elementales de escritura. Aunque hay representaciones que sugieren clases de música y danza, se trata de situaciones extraordinarias. Sobre estos aspectos, véase Blundell (1995) 133.

<sup>7</sup> La sociedad de época clásica distinguía entre tres tipos de prostitutas, ἑταῖραι, ἀλητριίδες y πόρναι, en una gradación que va desde la más selecta a la más vulgar, la prostituta común, πόρνη. Cada una tenía un *status* diferente y un tratamiento jurídico diferente, siendo la hetera la más cercana a la mujer libre, aunque no ciudadana. Sobre el *status* de estas mujeres y su función en la sociedad griega, véase Hibler (1988) 51-52.

<sup>8</sup> *Sol.* 15.2.

<sup>9</sup> *Sol.* 22.4.

<sup>10</sup> *Sol.* 23.1.

<sup>11</sup> Sobre la lujuria de las mujeres, la pérdida del honor familiar y las particularidades de la prostitución en la Grecia clásica, resulta notablemente interesante el trabajo de Licht (1994).

<sup>12</sup> *Per.* 13.15.

<sup>13</sup> *Per.* 16.5.

acto<sup>14</sup>. No obstante, el pago de los favores sexuales debía de ser práctica habitual en Pericles. Y las relaciones extraconyugales de Pericles también tenían que ser frecuentes pues Plutarco señala que la propia Aspasia le facilitaba mujeres ciudadanas para sus escarceos sexuales<sup>15</sup>. La lujuria del estadista queda señalada por nuestro autor con ciertos datos: uno de ellos, la acusación levantada por Estesímbroto de Tasos sobre un posible incesto de Pericles con la mujer de su hijo<sup>16</sup>, hecho que pone de manifiesto la facilidad con que Pericles se sentía inclinado a la lujuria<sup>17</sup>.

En la *Vida de Alcibíades* sí aparece el término ἐταῖρα para hacer referencia a la ocupación de estas mujeres, dado que nuestro personaje las frecuentaba con asiduidad<sup>18</sup>. Alcibíades, que es presentado por Plutarco como un hombre de lascivia incontrolada, gusta del trato con heteras extranjeras y también de la ciudad<sup>19</sup>. La intemperancia del mandatario llega a ser tamaña, de suerte que su propia esposa, a la que Plutarco retrata como una mujer respetuosa con su marido, φίλανδρος, se presenta en persona al arconte para que le permita divorciarse de él<sup>20</sup>. Parece que la obsesión de Alcibíades con el sexo y la lujuria llega a tal punto que Plutarco señala de él que tuvo un sueño en el que estaba vestido de hetera<sup>21</sup>.

La segunda figura femenina que presentamos en este trabajo, la concubina<sup>22</sup>,

---

<sup>14</sup> A nuestro parecer Plutarco manifiesta su rechazo particular a la costumbre de pagar a las mujeres, entendemos que por sus favores sexuales pues de otra manera no pagaría un hombre a una mujer griega.

<sup>15</sup> *Per.* 32.1.

<sup>16</sup> *Per.* 13.16.

<sup>17</sup> La promiscuidad sexual y la lascivia de Pericles son señaladas por Pérez Jiménez (1996) 451, 146. Nos parece significativo también subrayar las visitas femeninas que, según Teofrasto, recibió Pericles en su enfermedad (*Per.* 38.2). Según indica Plutarco en palabras de Teofrasto, la visita de las mujeres tenía la finalidad de atar un amuleto al cuello de Pericles para acelerar o asegurar su curación, hecho que no resulta extraño puesto que la relación entre la magia y las mujeres es habitual en la literatura y en la cultura griegas. Nos parece digno de referir la circunstancia de que Pericles fuera frecuentado por mujeres en su convalecencia. Dado que las mujeres de buena reputación no acostumbraban a visitar hombres, es previsible suponer que no se tratara de mujeres decentes sino de mujeres de dudosa reputación, dudoso comportamiento o incluso heteras, lo cual parece redundar en las inclinaciones libidinosas de Pericles.

<sup>18</sup> *Alc.* 36.2; 39.1.

<sup>19</sup> *Alc.* 8.4.

<sup>20</sup> *Alc.* 8.5. La mujer no tenía capacidad legal para solicitar un divorcio porque la legislación griega la consideraba menor de edad. Para solicitar el divorcio, debía acudir a su padre, quien se encargaba de representarla jurídicamente. Sobre la legislación relativa al divorcio en la Atenas clásica y sobre los diferentes tipos de divorcio que se contemplaban, véase Cohn-Haft 115 (1995) 1-14.

<sup>21</sup> *Alc.* 39.2. Sobre la voracidad sexual (y aun bisexual) de Alcibíades se ha debatido de manera prolija en los últimos años, conducta puesta en relación, simbólicamente, con el declive del imperio ateniense. Véase Guedes Ferreira (2012), especialmente pp. 169-170; 243-247.

<sup>22</sup> La función social de la concubina era sustituir a la esposa legítima cuando ésta era incapaz de procrear un heredero varón para asegurar la pervivencia del οἶκος. Por ese motivo, tenía un *status* intermedio entre la esposa y la hetera, aunque los hijos de las concubinas no tenían el mismo reconocimiento que los hijos de las esposas. Eran νόθοι en lugar de γνήσιοι porque habían nacido sin ἔγγυη. Por lo tanto, necesitaban de la adopción por parte del κύριος para que pudieran acceder a la herencia. Sin embargo, hay noticias sobre concubinatos en el siglo iv a. C. que se asemejan a uniones matrimoniales, puesto que en esa época la ἔγγυη ya había dejado de tener valor social.



también presenta un tratamiento diferente en las tres *Vidas*. En la *Vida de Solón* aparece simplemente en una ocasión. Advertimos una leve deferencia de nuestro autor en favor de esta figura femenina, cuyo *status* es intermedio entre el de la esposa legítima y el de la hetera<sup>23</sup>. Plutarco la menciona para señalar el dolor que produce a algunos hombres la muerte del hijo de alguna de sus concubinas<sup>24</sup>. A nuestro entender la mención de ese dolor masculino pone de relevancia la cercanía de los κύριοι con esas mujeres encargadas de suplir a las esposas legítimas en caso de infertilidad.

En la *Vida de Pericles* puede afirmarse que solo hay una concubina, a la que debemos presentar como *su Concubina*. Se trata de Aspasia y este personaje no es tratado realmente como una παλλακή sino como el verdadero ἔρωξ de Pericles<sup>25</sup>. La influencia de Aspasia sobre Pericles es algo que se escapa al razonamiento de Plutarco, dado que considera a este político como un ser regido por los impulsos sexuales<sup>26</sup>.

En su análisis de las habilidades amoratorias de Aspasia, Plutarco se cuestiona con qué clase de artes amoratorias cautivaba esta mujer a los hombres del ámbito político para que no se pusiera en entredicho su honor<sup>27</sup>. Supone nuestro autor que Aspasia debía de utilizar las mismas técnicas de seducción de Targelia<sup>28</sup>, otra hetera de renombre. Y describe esas artes femeninas, que no difieren de las habitualmente aplicadas a las heteras<sup>29</sup>: belleza, gracia y habilidades amoratorias<sup>30</sup>. Plutarco llega a encontrar además otras mañas en Aspasia: su sabiduría y su discernimiento acerca de los asuntos políticos<sup>31</sup>. Habida cuenta las condiciones de esta índole, Plutarco cree que Aspasia conquistó de tal manera el corazón de Pericles al punto de influir directamente en su modo de gobernar<sup>32</sup>. Con todo, Plutarco atribuye también al *eros* que Aspasia despertaba en Pericles el hecho de que éste entregara a su esposa legítima a otro hombre para convivir libremente con Aspasia<sup>33</sup>.

Nuestro autor pone de manifiesto la importancia de Aspasia en la semblanza de Pericles al utilizar el término παλλακή, con que la designaba, para aplicarlo asimismo a otra mujer. Esa otra mujer también es llamada Aspasia en honor a la

---

<sup>23</sup> La concubina se diferenciaba de la hetera por el hecho de que el concubinato entre un hombre y una determinada mujer no aportaba deshonor al οἶκος, como sí lo hacía la unión entre un hombre y una hetera. Sobre la diferencia de *status* entre la concubina y la hetera, véase Just (1989) 53 y 64-66.

<sup>24</sup> *Sol.* 7.4.

<sup>25</sup> *Per.* 24.9.

<sup>26</sup> Guedes Ferreira (2012) presenta la figura de Pericles por oposición estructural a la de Alcibiades, de modo que la autora declina, en este caso, aceptar las noticias que Plutarco transmite sobre la desordenada actividad sexual de Pericles (en especial, véanse pp. 243-247).

<sup>27</sup> *Per.* 24.2.

<sup>28</sup> *Per.* 24.3.

<sup>29</sup> Sobre las habilidades amoratorias de las heteras, véase, entre otros, Arrigoni (1985) 370-378.

<sup>30</sup> *Per.* 24.4.

<sup>31</sup> *Per.* 24.5.

<sup>32</sup> Sobre la influencia de Aspasia en Pericles, véase nuestro trabajo González Almenara (2001) 379-388.

<sup>33</sup> *Per.* 24.8.

concubina de Pericles, pero su *status* no es el mismo, ya que esta segunda Aspasia es una esclava a la que Ciro convierte en concubina por amor<sup>34</sup>. El hecho de que Plutarco emplee, además, un término diferente para esta otra mujer, *παλλακίς*, señala que entre ambas hay una diferencia de *status* y sitúa a la segunda Aspasia en una posición social más cercana al *status* de las esclavas que al de las esposas legítimas, *status* este último al que parece acercarse la Aspasia compañera de Pericles. No obstante, es cierto que, como ha sostenido la crítica más reciente, Plutarco se hace eco de la tradición comediógrafa según la cual, con una vehemencia más o menos incisiva o alusiva, Aspasia merece la caracterización de *παλλακή* y aun de *πόρνη*. En efecto, Cratino denomina a la milesia con el primer término y Éupolis, de modo impúdico, alude a Aspasia con el calificativo de prostituta<sup>35</sup>.

En la *Vida de Alcibíades* no aparece el término *παλλακή* porque en cierta manera esa figura femenina no tenía cabida en el modo de vida de este mandatario político-militar. Su lascivia desenfrenada lo llevaba a servirse de las mujeres para disfrute sexual. Lo más similar a una concubina que podemos encontrar en esta *Vida* plutarquea es el tratamiento que da a algunas mujeres a las que seduce, al punto de dejarlas embarazadas por el mero orgullo de prolongar su persona y encumbrar su ego. Así, Plutarco nos señala que mantuvo relaciones con una cautiva melia hasta dejarla embarazada para criar al hijo de ambos como un acto de generosidad hacia la esclava<sup>36</sup>. Esa misma altanería la utiliza con la mujer del rey Agis, a quien seduce profundamente y con quien mantiene relaciones adúlteras, al extremo de dejarla encinta y conseguir, por añadidura, que la mujer mintiera a su marido sobre la verdadera paternidad del niño<sup>37</sup>.

En el tratamiento de estas dos figuras femeninas desempeña un papel determinante cierta cualidad femenina habitualmente asociada a las heteras más renombradas y a algunas de las concubinas más influyentes<sup>38</sup>. Nos referimos a la juventud. Sin embargo, el tratamiento que Plutarco ofrece de la juventud se antoja significativo porque tal cualidad no parece tener relevancia en la *Vida de*

---

<sup>34</sup> *Per.* 24.11.

<sup>35</sup> Véanse las indicaciones y reflexiones que, sobre el particular, refiere Durán Mañas (2010) 151-152 y nn. 47, 49. La autora menciona, respectivamente, la comedia *Quirones* de Cratino y la pieza *Pueblos* de Éupolis.

<sup>36</sup> *Alc.* 16.

<sup>37</sup> *Alc.* 23.

<sup>38</sup> La juventud no era una cualidad valorada en las esposas, en la medida en que no fuera determinante para la procreación de herederos. Los hombres desconsideraban las cualidades físicas de las mujeres para tomarlas por esposas, ya que la principal finalidad del matrimonio legítimo era la prolongación del *oikos* por medio de un heredero legítimo. El amor no parece haber desempeñado un papel importante en la elección de las esposas durante la época clásica, aunque tampoco puede afirmarse que estuviera completamente ausente del vínculo conyugal: el caso es que en los matrimonios, al menos de época helenística, sí resulta mencionado. Para una mayor información acerca de la importancia del afecto entre los esposos, véase Flacelière (1962) 122-125; Raepsaet (1981) 677-684; Walcot (1987) 5-33.

*Solón*, dado que no había leyes concernientes a las mujeres de una determinada edad o apariencia física. La legislación de Solón atendía al *status* de las mujeres y no a su juventud o a su belleza. Por tanto únicamente distinguía entre esposas y madres, frente a solteras o niñas. En la *Vida de Pericles* la juventud femenina es efectivamente mencionada, considerando las características de nuestro estadista, ávido de frecuentar heteras. No obstante, la juventud como cualidad se aplica únicamente a las heteras. Así vemos que la propia Aspasia regentaba una especie de escuela o academia para formar en las habilidades amorosas a heteras jovencitas con el fin de que fueran más complacientes con los hombres<sup>39</sup>.

La juventud, entendida como cualidad de seducción femenina, no aparece en la *Vida de Pericles*. Esto es así porque Pericles no se deja seducir por las mujeres. Es él quien las seduce con sus encantos o sus habilidades sexuales. Y Plutarco da buena cuenta de ello al mencionar la facilidad con la que, al parecer, las mujeres acudían a los teatros en busca de relaciones sexuales con el estadista<sup>40</sup>. El hecho de que una mujer, libre y presumiblemente ciudadana, se citara con Pericles durante una representación teatral pone en entredicho su honor. Y esa circunstancia, salvo que se tratase de una mujer con algún tipo de manía, solo es comprensible por la artes de la seducción de este hombre, capaz de despertar un *eros* enfermizo y peligroso en mujeres obligadas a guardar su honor y el de sus *oĩkoi*. Dada la promiscuidad de Pericles, entendemos que la juventud y la belleza de las jovencitas de *oĩkoi* ilustres dejaban de ser armas femeninas de seducción y se convertían en un problema para los padres.

Pericles, como hombre seductor de mujeres, tiene capacidad para despreciar y humillar públicamente a la mujer que osara cuestionar su actividad política, llamándola precisamente ‘vieja’. Esa es, en concreto, la actitud que adopta con Elpinice<sup>41</sup>, la hermana de Cimón, una figura femenina que, tildada por su liberalidad sexual en la tradición prosopográfica, comparece en la *Vida de Cimón* y en la *Vida de Pericles* (con ciertos puntos concomitantes) mediante su pretensión de limar las asperezas entre ambos mandatarios y contribuir a la causa común de Atenas<sup>42</sup>.

Si en la *Vida de Pericles* la juventud femenina es una cualidad poco apreciada, en la *Vida de Alcibiades* se acerca al concepto de *elemento desencadenante* para la lascivia de las mujeres. La juventud se asocia con la inestabilidad emocional y la carencia de virtud. Por eso, para un personaje al que Plutarco describe como un

---

<sup>39</sup> *Per.* 24.5. Por lo demás, la imagen plutarquea de una Aspasia cortesana y maestra de cortesanas, con predicamento político de excelencia en la Atenas de Pericles, ha sido recientemente defendida: véase López Salvá (2013) 166-174.

<sup>40</sup> *Per.* 13.15.

<sup>41</sup> *Per.* 10; 28.5-7.

<sup>42</sup> Sobre la figura de Elpinice y su papel vertebrador en las biografías de los citados dirigentes véase Ramón Palerm (2007) 319-324. Véase asimismo Durán Mañas (2010) 156-158. Muy recientemente, debe señalarse la aportación de Tanga (2013) 175-203, de interés general para nuestro tema y especialmente para la presente cuestión (véanse pp. 186-187).

hombre rijoso entregado a la lubricidad, la juventud de una mujer es su debilidad. Pero no estamos hablando de una debilidad física o emocional, se trata de una debilidad del espíritu que hace a la mujer sentirse atraída por los encantos y la capacidad de seducción de Alcibíades. Sirva como ejemplo el hecho de que Alcibíades tuviera en su casa a la hija joven de unos conocidos suyos tras corromperla<sup>43</sup>. En la *Vida de Alcibíades*, por tanto, no encontramos la figura femenina de la jovencita seductora sino la de la mujer seducida por los encantos de un hombre que no reparaba en edad o *status*.

Para sintetizar, el análisis de las figuras femeninas de la hetera y la concubina en estas tres *Vidas* plutarqueas manifiesta, a nuestro criterio, una actitud de deferencia y acercamiento a esa clase de mujeres débiles y, en cierta manera, desprotegidas por la sociedad de época clásica y por la legislación ateniense. Opinamos también que Plutarco parece ponerse al lado del más débil, en este caso de las heteras y de las concubinas, para manifestar su desagrado y su desaprobación ante el comportamiento de hombres altivos que tratan a las mujeres con tácticas propias de tiranos. Asimismo, Plutarco efectúa un análisis en el cual la presencia de la hetera y de la concubina, de tono jurídico en la *Vida de Solón*, va dando paso gradualmente a una mayor incidencia de estas mujeres en el comportamiento erótico de Pericles y, de manera primordial, en la incontinente lascivia de Alcibíades. Por eso, en las *Vidas* Plutarco retrata a Alcibíades y en determinadas ocasiones a Pericles como insensatos ante el honor de las mujeres y, en consecuencia, de la ciudad. Sin embargo, observamos que no presenta de la misma forma a Solón<sup>44</sup>. En conclusión, creemos que las referencias de Plutarco sobre la cuestión que nos ocupa se presentan en una doble dirección, de compromiso moral y político: el deseo de proteger a estas mujeres al juzgarlas más desamparadas y la intención de subrayar, en clave sociopolítica, los modos sobrios de época soloniana frente a las costumbres sensiblemente relajadas de la Atenas finisecular. Al cabo, he aquí una enseñanza de cultura moral y política que Plutarco transmite para beneficio del lector grecorromano<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *Alc.* 39. El empleo del sustantivo γύναιον señala una diferencia semántica, peyorativa para esta jovencita, frente a otros términos como γυνή o κόρη.

<sup>44</sup> Plutarco describe a Solón como un hombre de sensibilidad acerca de la desprotección jurídica de las mujeres. Sobre los aspectos de la legislación ateniense decretada por Solón que conciernen a las mujeres remitimos a nuestros trabajos: González Almenara (2006), 41-45; González Almenara (2008) 154-159.

<sup>45</sup> Con carácter general, Beneker (2012) ha estudiado la proyección de la pasión erótica en el cometido ético-político del estadista plutarqueo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, R. Ma., «La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco», *Faevntia* 12 (1990) 307-325.
- Arrigoni, G. (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma/Bari, 1985.
- Beneker, J., *The Passionate Statesman: Eros and Politics in Plutarch's Lives*, Oxford, 2012.
- Blundell, S., *Women in ancient Greece*, London, 1995.
- Cohn-Haft, L., «Divorce in classical Athens», *JHS* 115 (1995) 1-14.
- Durán Mañas, M., «Las mujeres en la *Vida de Pericles*», en L. Van Der Stockt, F. Titchener, H. G. Ingenkamp & A. Pérez Jiménez, A. (eds.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Frederick E. Brenk by The International Plutarch Society*, Málaga/Logan, 2010, pp. 143-162.
- Flacelière, R., *Love in Ancient Greece*, New York, 1962.
- González Almenara, G., «El poder de la sexualidad femenina en el 'Pericles' de Plutarco», en A. Pérez Jiménez & F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Congreso Español sobre Plutarco* (Palma de Mallorca, 2000), Madrid, 2001, pp. 379-388.
- «Legislación coercitiva o liberadora para la mujer: una visión plutarquea de la legislación de Solón», *Fortunatae* 17 (2006) 41-45.
- «Legislación femenina en la antigua Grecia. Una particular interpretación de las leyes de Solón y Pericles», *Actas del XVII Congreso Internacional «Diálogo, Fe, Cultura» y XIX Encuentro en la Cultura. La mujer*, La Laguna, 2008, pp. 154-159.
- Guedes Ferreira, A. M., *O homem de estado ateniense em Plutarco. O caso dos Alcmeónidas*, Coimbra, 2012.
- Hibler, R. W., *Life and learning in Ancient Athens*, Boston, 1988.
- Just, R., *Women in Athenian law and life*, London, 1989.
- Licht, H., *Sexual Life in Ancient Greece*, London, 1994.
- López Salvá, M., «Sabiduría de las mujeres: Aspasia (*Vit. Per.* 24)», en A. Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze, 2013, pp. 166-174.
- Marasco, G., «Donne, cultura e società nelle *Vite Parallele* di Plutarco», en A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia"*, Berlin/New York, 2008, pp. 663-678.
- McClure, L. K., *Courtesans at table. Gender and Greek literary culture in Athenaeus*, New York/London, 2003.

- Pérez Jiménez, A., *Plutarco. Vidas Paralelas II*, Madrid, 1996.
- Ramón Palerm, V.M., «Eros, política e historiografía en Plutarco: la figura de Elpinice», en J. Ma Nieto & R. López (eds.), *El amor en Plutarco. Actas del IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, León, 2007, pp. 319-324.
- Ruiz Montero, C. & Jiménez, A. Ma., «*Mulierum Virtutes* de Plutarco: aspectos de estructura y composición de la obra», *Myrtia* 23 (2008) 101-120.
- Raepsaet, G., «Sentiments coniugaux à Athènes aux v et iv siècles avant notre ère», *AC* 50 (1981) 677-684.
- Tanga, F., «Alcuni celebri ateniesi e le donne nell'opera di Plutarco», en A. Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze, 2013, pp. 175-203.
- Valverde, M., «Amor y matrimonio en el *Erótico* de Plutarco», en J. Ma. Nieto (coord.), *Lógos Hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morochó Gayo*, vol. I, León, 2003, pp. 441-454.
- Walcot, P. «Romantic love and true love. Greek attitudes to marriage», *AncSoc* 18 (1987) 5-33.
- Wolff, H.J., «Marriage, law and family organization in Ancient Athens. A study on the interrelation of public and private law in the Greek city», *Traditio* 2 (1944) 43-95.

## (ESPARTA E OS ORÁCULOS: UMA LEITURA PLUTARQUIANA) (Sparta and the oracles: a Plutarchan reading)

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA (madsilva@usp.br)  
Universidade de São Paulo

RESUMO – O objetivo deste artigo é demonstrar como os oráculos condicionam a conduta política dos espartanos através das personagens biografadas por Plutarco, a saber, Licurgo, Lisandro, Agesilau, Ágis e Cleômenes. Assim, reconstituir a história espartana sob a perspectiva plutarquiana. Em razão disso, a apresentação delas segue a ordem cronológica das personagens biografadas, do período arcaico à época helenística, com o intuito de traçar uma leitura linear da história de Esparta, de acordo com a visão de nosso autor.

PALAVRAS CHAVE – Plutarco, Esparta, oráculos, Licurgo, Lisandro, Agesilau, Ágis, Cleômenes

ABSTRACT – The aim of this paper is to demonstrate how oracles affect the political actions of the Spartans through the protagonists of Plutarch's *Lives*, i.e., Lycurgus, Lysander, Agesilaus, Agis and Cleomenes, and also to reconstruct Spartan history from a Plutarchan perspective. Following the chronological order of the characters, from the Archaic period to the Hellenistic period, the paper seeks to trace the course of Spartan history according to Plutarch's point of view.

KEY WORDS – Plutarch, Sparta, oracles, Lycurgus, Lysander, Agesilaus, Agis, Cleomenes

Pelo tradicional poder de sua família em Queroneia, Plutarco primeiro exerceu atividades sacerdotais em sua cidade natal, sendo responsável pela condução de rituais locais. Tais práticas despertaram em nosso autor o interesse tanto pelas práticas religiosas como pela filosofia teológica. A religiosidade plutarquiana se manifesta ainda nos mais de 20 anos dedicados ao sacerdócio em Delfos, onde se consagra como um notável servidor de Apolo<sup>1</sup>. Em seu tratado *Do e de Delfos*, Plutarco demonstra profundo conhecimento dos rituais e de teologia nos diálogos travados com seu mestre Amônio e seu irmão Lâmprias, quando eles empreendem um debate sobre os problemas délficos de sua época (*E ap. Delph.* 384D-394C)<sup>2</sup>. Notamos então que as atividades religiosas de Plutarco

---

<sup>1</sup> Lloyd-Jones destaca o especial orgulho sentido por nosso autor ao registrar que foi sacerdote em Delfos, e ainda ressalta o profundo conhecimento de Plutarco sobre Delfos, que pode ser verificado em muitos de seus escritos, visto que faz inúmeras referências ao santuário em seus tratados e biografias, vid. Lloyd-Jones (1976) 72. No entanto, Chlup (2000) 138-140 demonstra o dualismo do sacerdócio de Plutarco em Delfos, que não cultuava apenas Apolo mas também Dioniso.

<sup>2</sup> Swain serve-se desse tratado para um debate com Jones (1971) e Flacelière (1936) sobre se Plutarco teve alguma ascendência sobre o imperador Adriano, curador e reformador do santuário



influenciam sobremaneira o seu modo de ver o mundo, dado perceptível em suas interpretações de diversos episódios ocorridos na Grécia e em Roma<sup>3</sup>.

Sob essa perspectiva, Maurizio (1997: 311) destaca o quanto os oráculos délficos recebem um tratamento especial nas narrativas de Heródoto, Plutarco e Pausânias, entre outras circunstâncias, nos momentos de crise. Nesse sentido, selecionamos eventos relacionados à cidade de Esparta para usá-los como estudo de caso neste capítulo, com o escopo de demonstrar como Plutarco considera fundamental o uso dos oráculos de Delfos para a resolução dos problemas citadinos. Nossa leitura seguirá a ordem cronológica das personagens biografadas, do período arcaico à época helenística, pois nosso intuito é traçar uma leitura linear da história espartana na visão de nosso autor<sup>4</sup>.

## LICURGO

Segundo Plutarco, Licurgo decidiu implementar leis que mudassem o sistema político espartano por completo, visto que estava certo de que leis parciais não conteriam a insolência reinante entre os espartanos (*Lyc.* 5.1-2). Então, o legislador espartano parte para Delfos, onde realiza sacrifícios a Apolo e consulta seu oráculo, inquirindo-o sobre quais leis deveria instituir em Esparta, quando a Pítia lhe responde que «ele era amigo dos deuses» (θεοφιλή μὲν αὐτόν) e considerado «mais deus que homem» (θεὸν μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον). Por isso, a Pítia lhe assegura que o deus lhe prometia uma boa legislação (εὐνομία)<sup>5</sup> e que essa «seria muito mais poderosa que as demais constituições» (ἡ πολὺ κρατίστη τῶν ἄλλων ἔσται πολιτειῶν) (*Lyc.* 5.3). Plutarco relata ainda que Licurgo volta a Esparta confiante e começa a amear aliados para que as novas leis fossem instituídas. Assim, Licurgo criou primeiro a gerúsia, um conselho formado por 28 anciãos, que auxiliou no equilíbrio das relações dos cidadãos com os reis, o que levou Plutarco a considerá-la a instituição mais importante de Esparta (*Lyc.* 5.6).

Licurgo obteve outro oráculo de Delfos (μαντεῖαν ἐκ Δελφῶν) aconselhando-o a erigir santuários em honra de Zeus Silânio e de Atena Silânia, depois, conforme estabelecido em sua Retra (ρήτρα), a dividir o povo em *phylai* (φυλαί) ou *obai* (ὄβαι), a dar aos dois reis o seu comando e a estabelecer a

---

de Delfos, pois os autores citados são partícipes dessa opinião, mas que Swain discorda, por acreditar em uma incompatibilidade cronológica entre eles.

<sup>3</sup> Sobre a contribuição plutarquiana para o entendimento dos oráculos proferidos em Delfos, consultar Vernière (1990) 359-366.

<sup>4</sup> Para uma leitura mais aprofundada da visão plutarquiana da história de Esparta, consultar Silva (2006).

<sup>5</sup> O termo grego *eunomia* que pode ser traduzido por boa ordem ou boa lei. Conforme aponta Rawson, *eunomia* tem uma riqueza semântica que nos leva a pensar em obediência à lei ou ao costume (*nomos*), e ainda a posse de boas leis e de bons costumes. Termo que também pode ser traduzido por «justiça», pois há uma ideia de *nómos* indissociável da justiça (*dike*) nele. Rawson (1991) 14.

assembleia do povo, denominada *apéllos* (ἀπέλλα), assim chamada «porque o Pítio iluminou a origem e a causa de sua constituição» (ὅτι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν αἰτίαν τῆς πολιτείας εἰς τὸν Πύθιον ἀνήψε). (*Lyc.* 6.1-2). Plutarco afirma que essa assembleia tinha o poder de vetar as propostas dos gerontes e dos reis, porém, por conta das divergências entre eles, os reis Polidoro e Teopompo realizaram a primeira mudança na Retra. Ambos propuseram que assembleia deveria ser dissolvida sempre que o povo descaracterizasse suas propostas. Os reis convenceram os cidadãos argumentando que haviam recebido um oráculo délfico que os aconselhara a fazerem essa alteração nas leis.

Plutarco entende que tal episódio está registrado nestes versos de Tírteu:

Φοίβου ἀκούσαντες Πυθωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν  
μαντείας τε θεοῦ καὶ τελέεντ' ἔπεα·  
ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,  
οἴσι μέλει Σπάρτας ἱμερόεσσα πόλις,  
πρεσβύτας τε γέροντας, ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας,  
εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους.

Após as ouvirem de Febo, do Pítio trouxeram para casa o oráculo do deus, estas conclusivas palavras: comandara assembleia os reis honrados pelos deuses, que se preocupam com Esparta, amável cidade, e os velhos gerontes, depois os homens do demo, que obedecem as acertadas retras (*Lyc.*, 6.5).

Oliva afirma que o significado original da palavra ῥήτρα sem dúvida é «o que foi dito» (εἶρω = falo, digo), daí «palavras», «expressão». Significado que nos remete ao fato dela ter sido proferida pela Pítia ou por Licurgo, tomada como lei, decisão ou contrato (Oliva 1983: 74). Cartledge questiona a origem délfica da ῥήτρα, uma vez que seu texto está escrito em prosa, quando deveria vir em hexâmetro dactílico, como costumavam ser os oráculos proferidos pela Pítia (Cartledge 2003: 64).

A questão dos oráculos píticos não serem mais proferidos em versos é analisada pelo próprio Plutarco, que conclui sobre a interferência humana nas interpretações das palavras de Apolo, como um sinal de seu tempo, visto que a Pítia não demonstra passividade na transmissão da fala apolínea. Nosso autor argumenta ainda que, além dos oráculos, a poesia e a história também deixaram de lado a sua linguagem poética. (*Pyth. or.* 404C-406E). Sob outra perspectiva, Walsh (2003: 68) esclarece que os oráculos nem sempre foram proferidos em versos hexâmetros dactílicos, mesmo antes do séc. I d. C., o relato ou a palavra divina também era formulada e transmitida por meio de uma história, de um discurso ou de um diálogo.

Conforme Plutarco, depois de implementar suas novas leis e de certificar-se de que elas haviam sido incorporadas nos costumes dos espartanos, Licurgo

reuniu os cidadãos e os fez jurar que manteriam inalterado o regime que instaurara (*Lyc.* 29.1-3). Em seguida, o legislador espartano se dirige a Delfos para outra vez consultar o oráculo, pois queria saber se o deus aprovava as leis instituídas em Esparta. Então, segundo o nosso autor:

ἀποκριναμένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς νόμους καλῶς κεῖσθαι καὶ τὴν πόλιν ἐνδοξοτάτην διαμενεῖν τῇ Λυκούργου χρωμένην πολιτείᾳ, τὸ μάντευμα γραψάμενος εἰς Σπάρτην ἀπέστειλεν.

Quando o deus lhe respondeu que as leis foram belamente instituídas e que a cidade mais célebre permaneceria enquanto utilizasse a constituição de Licurgo, ele escreveu o oráculo e o enviou a Esparta. (*Lyc.* 29.4)

Plutarco afirma que Licurgo, satisfeito com a resposta do deus, permaneceu em Delfos, realizou um segundo sacrifício e jejuou até a sua morte, episódio que nosso autor assim interpreta:

αὐτῷ τε γὰρ ἐξειργασμένῳ τὰ κάλλιστα τὴν τελευτὴν ὡς ἀληθῶς ἐπιτελείω σινεῖναι τῆς εὐδαιμονίας, καὶ τοῖς πολίταις ὧν διὰ τοῦ βίου παρεσκεύασε καλῶν καὶ ἀγαθῶν φύλακα τὸν θάνατον ἀπολείπειν, ὁμωμοκόσι χρῆσθαι τῇ πολιτείᾳ μέχρις ἂν ἐκεῖνος ἐπανέλθῃ. καὶ οὐ διεψεύσθη τῶν λογισμῶν τοσοῦτον ἐπρώτευσεν ἢ πόλις τῆς Ἑλλάδος εὐνομία καὶ δόξη, χρόνον ἐτῶν πεντακοσίων τοῖς Λυκούργου χρησαμένη νόμοις.

Por ele ter executado as mais belas ações, porque, se ele morresse, o fim da sua vida seria verdadeiramente feliz, e pela sua morte, também seria útil aos cidadãos que estariam de guarda pelas coisas belas e boas, abandonou-se à morte, visto que eles juraram utilizar sua constituição até que ele retornasse. E não se enganou nos cálculos; tanto que foi a primeira cidade da Grécia em boa ordem e reputação durante o tempo de quinhentos anos, enquanto utilizaram as leis de Licurgo. (*Lyc.* 29.5-6)

Licurgo obedece os preceitos divinos de Apolo e assegura a melhor constituição para sua cidade, contudo o seu caráter torna-se decisivo para o sucesso de suas mudanças. Plutarco demonstra a sabedoria do legislador espartano ao pensar como garantir que suas leis fossem observadas por muito tempo, além disso, revela seu desprendimento de honrarias e benefícios que lhe adviriam por ter sido o mentor e executor dessas mudanças. Por seu bom caráter, Licurgo abandona sua vida de glória em Esparta para morrer em Delfos, para assegurar o bem-estar e a felicidade de seu povo, qualidades essas que o tornam «mais deus que homem» (θεὸν μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον, *Lyc.* 5.3).

## LISANDRO

Na biografia de Lisandro, um oráculo surge em outro momento de crise da história espartana, quando nasce o impasse sobre quem deveria suceder o rei Ágis. Nesse momento, havia o filho de Ágis, Leotíquides, e seu irmão, Agesilau, disputando o trono, quando Diórites, «um homem célebre na interpretação de oráculos» (ἀνὴρ εὐδόκιμος ἐπὶ χρησμολογίᾳ), contrário a Agesilau, apresenta o seguinte oráculo:

Φράζεο δὴ, Σπάρτη, καίπερ μέγαλαυχος ἑοῦσα,  
μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάστη χωλὴ βασιλεία.  
δηρὸν γὰρ μόχθοι σε κατασχίσουσιν ἄελπτοι  
φθισιβρότου τ' ἐπὶ κῦμα κυλινδόμενον πολέμοιο.

Presta atenção, Esparta, embora sejas orgulhosa,  
que não nasça de ti, de pés ágeis, uma realeza coxa.  
Pois, por muito tempo, inesperadas dores te dominarão  
e estarás numa onda revoltada guerra destruidora de mortais. (*Lys.* 22.5)

Plutarco relata que, após ouvirem as palavras do adivinho, muitos cidadãos inclinavam-se para o lado de Leotíquides, porém Lisandro, amigo de Agesilau, interessado em sua nomeação, prontamente discursou reinterpretando o oráculo. Em seu entender, a realeza coxa (χωλὴ βασιλεία) ocorreria no caso de o rei ser um bastardo (νόθος) ou um mal nascido (κακῶς γεγονότες, *Lys.* 22.6), que em nada se relacionava com o fato de Agesilau ser coxo. Tal argumento ganhou força entre os presentes porque, quando vivo, o rei duvidava de sua paternidade, e ainda porque Ágis reconheceu Leotíquides como seu filho somente em seu leito de morte (*Lys.* 22.5). Dessa maneira, graças ao discurso de Lisandro, Agesilau foi aclamado rei de Esparta pelos cidadãos (*Lys.* 22.6). É interessante notar que Plutarco inicia a biografia de Lisandro acentuando a sua natureza ambiciosa e sedenta por honras. Embora tenha recebido a educação modelar espartana, conforme nota Duff (2008: 14), Plutarco já traz indícios de deterioração do regime espartano e é bem possível que a educação de Lisandro não tenha sido tão rígida quanto à de seus antepassados.

Em sua análise desse episódio, Bonner e Smith assinalam que Xenofonte, *Hell.* 3.3.1-3, argumenta que a realeza deveria manter sua descendência de Hércules, por isso Agesilau é escolhido. Os autores chamam a atenção ainda para o relato de Heródoto (6.65.6), que, diferente da versão de Xenofonte, reforçada por Plutarco, o historiador descreve uma disputa pelo trono entre Leotíquides e Demarato; em virtude da magnitude do impasse, os presentes decidem resolver a questão consultando o oráculo de Delfos. (Bonner & Smith 1942: 128-129). Há que se ressaltar que Plutarco não confiava nos relatos herodotianos, conforme lemos em seu tratado *Da Malícia de Heródoto* (854E-855A), por considerá-lo

superficial e malicioso em sua escrita, preocupado apenas em ser agradável aos seus ouvintes/leitores, dado que pode explicar a preferência de nosso autor pelo relato de Xenofonte. Acrescentamos ainda que Plutarco também segue este relato de Xenofonte em sua obra *Agésilau*:

ὡς γεμὴν καὶ πρὶν ἄρξαι ἄξιος τῆς βασιλείας ἐδόκει εἶναι Ἀγησίλαος τάδε τὰ σημεῖα. ἐπεὶ γὰρ Ἄγισ βασιλεὺς ὧν ἐτελεύτησεν, ἐρισάντων περὶ τῆς ἀρχῆς Λεωτυχίδα μὲν ὡς Ἄγιδος ὄντος υἱοῦ, Ἀγησιλάου δὲ ὡς Ἀρχιδάμου, κρίνασα ἡ πόλις ἀνεπικλητότερον εἶναι Ἀγησίλαον καὶ τῷ γένει καὶ τῇ ἀρετῇ τοῦ τον ἐστήσατο βασιλέα.

Certamente, que há evidências de que, antes de governar, Agésilau parecia ser digno da realeza. Depois que o rei Ágis morreu, houve uma querela pelo poder entre Leotíquides, que era filho de Ágis, e Agésilau, que era filho de Arquidamo, a cidade julgou que Agésilau era mais irrepreensível que ele, pela sua origem e pela virtude, e foi empossado rei. (*Agés.1.5*)

E nosso autor continua seu registro afirmando que a primeira medida do novo rei foi organizar uma expedição militar na Ásia, por influência de Lisandro (*Lys. 23.1*). Plutarco explica que Lisandro já havia estado na Ásia, por isso os habitantes da região dialogavam com ele e não com Agésilau, concluindo que o rei sustentava um título vazio de significado. Dado que revela a exatidão do oráculo lembrado por Diópites e a manobra retórica do general espartano que convenceu os cidadãos a escolherem Agésilau e não Leotíquides para ocupar o lugar de Ágis (*Lys. 23.2*).

No desenvolvimento do relato plutarquiano, notamos que, ao contrário de Licurgo, Lisandro pensou em seu próprio proveito e não nos interesses da cidade, o que revela uma mudança na concepção de poder em Esparta. Se antes a conduta de seu legislador direcionava-se para o coletivo, agora o novo rei obedece a um general preocupado com seus próprios interesses, que foi capaz de corromper o sentido de um oráculo. Outra questão importante posta subliminarmente por Plutarco é o uso da palavra humana contra a divina, pois o desfecho dessa história será conhecido na biografia de Agésilau, onde veremos que o oráculo estava correto ao alertar os cidadãos sobre os perigos de uma realeza coxa.

## AGESILAU

Plutarco retoma esse episódio da disputa sucessória do rei Ágis na biografia de Agésilau, onde também repete o oráculo proferido por Diópites, mas acrescenta a informação de que o adivinho «tinha muitos oráculos antigos e que se considerava sábio e hábil nos assuntos divinos» (μαντειῶν τε παλαιῶν ὑπόπλεως καὶ δοκῶν περὶ τὰ θεῖα σοφὸς εἶναι καὶ περιττός, *Agés. 3.4*). Ainda nesse trecho, Diópites declara abertamente que um coxo (χωλόν) não poderia ser

rei da Lacedemônia. Embora Plutarco reproduza o mesmo oráculo registrado na biografia de Lisandro, observamos nele uma pequena variação, enquanto, na vida do general, ele afirma que «pois, por muito tempo, inesperadas dores te dominarão» (δηρὸν γὰρ μόχθοισε κατασχίσουσιν ἄελπτοι, *Lys.* 22.5), na vida do rei, ele registra «pois, por muito tempo, inesperadas doenças te dominarão» (δηρὸν γὰρ νοῦ σοίσε κατασχίσουσιν ἄελπτοι, *Ages.* 3.4).

Na biografia de Agesilau, o general espartano sustenta o mesmo argumento sobre a ilegitimidade de Leotíquides apresentado na de Lisandro, porém Plutarco apresenta um fato novo no debate sobre a escolha do sucessor de Ágis, conforme vemos a seguir:

ὁ δὲ Ἀγησίλαος ἔφη καὶ τὸν Ποσειδῶ καταμαρτυρεῖν τοῦ Λεωτυχίδου τὴν νοθείαν, ἐκβαλόντα σεισμῶ τοῦ θαλάμου τὸν Ἄγιν· ἀπ' ἐκείνου δὲ πλεόν ἢ δέκα μηνῶν διελθόντων γενέσθαι τὸν Λεωτυχίδην.

E Agesilau disse que Posídon testemunhou o nascimento ilegítimo de Leotíquidas e que arremessou Ágis para fora do quarto com um abalo sísmico; desde a partida dele, transcorreram-se mais de dez meses para Leotíquides nascer. (*Ages.* 3.5)

Os argumentos de Lisandro somados aos de Agesilau convencem os cidadãos espartanos a aclamar este último como o sucessor de Ágis. Plutarco acrescenta que ambos se apossaram da fortuna de Ágis, excluindo Leotíquides (*Ages.* 4.1). No trigésimo capítulo da biografia do rei, diante da iminente invasão da cidade pelo general tebano Epaminondas, Plutarco registra que os cidadãos, arrependidos, lembraram-se de seu desdém às palavras oraculares, «porque afastaram seu antípoda da realeza para eleger um coxo e mutilado» (ὅτι τὸν ἀρτίποδα τῆς βασιλείας ἐκβαλόντες εἴλοντο χωλὸν καὶ πεπηρωμένον, *Ages.* 30.1).

Cawkwell, citando Aristóteles (*Pol.* 1285a5 ss.), lembra que os reis espartanos eram essencialmente sacerdotes e generais militares e que Agesilau manteve seu governo em Esparta por muitas décadas por não interferir na política cidadina. Esse caráter religioso do rei, lembrado pelo autor, leva-nos a entender o porquê da aceitação de sua versão, pois tinha uma relação direta com o divino<sup>6</sup>. Sobre a relação entre o divino e o rei espartano, há uma anedota de Plutarco sobre Agesilau que conta o seguinte:

Βουλόμενος δὲ τὸν πρὸς τὸν Πέρσην συστήσασθαι πόλεμον ἔνεκα τοῦ ἐλευθερῶσαι τοὺς τὴν Ἀσίαν κατοικοῦντας Ἕλληνας, τῷ κατὰ Δωδώνην Διὸς ἐχρήσατο μαντεῖω· κελεύσαντος δέ, εἴπερ ἔστιν, ᾧ δοκεῖ, στρατεύεσθαι, τὸ χρησθὲν ἀνήγγειλε τοῖς ἐφόροις· οἱ δ' ἐκέλευσαν αὐτὸν καὶ εἰς Δελφούς

<sup>6</sup> Cf. Calkwell (1976) 62.

ἀφικόμενον περὶ τῶν αὐτῶν πυνθάνεσθαι. πορευθεὶς οὖν εἰς τὸ μαντεῖον ἐπρώτησεν οὕτως “Ἀπολλων, ἧ δοκεῖ σοι ὃ καὶ τῷ πατρὶ;” συναινέσαντος δὲ αἰρεθεὶς οὕτως ἐστρατεύσατο.

Quando quis organizar uma guerra contra os persas para libertar os gregos estabelecidos na Ásia, consultou o oráculo de Zeus em Dodona; que o exortou, se é o que parece, a realizar a expedição militar, e ele o anunciou aos éforos; mas eles o ordenaram ir a Delfos e consultar o oráculo sobre isso. E foi ao oráculo e perguntou a Apolo assim: “Apolo, acaso te pareces o mesmo que ao teu pai?” Após ele ter concordado, assim que foi eleito general, conduziu uma campanha militar. (*Apophth. Lac.* 208E-209A)

Assim, o dito de Plutarco nos revela então o contato do rei com o oráculo e, ao mesmo tempo, a sua função militar. Outro ponto a ser notado é a importância dada ao oráculo de Delfos, embora o de Dodona tenha oferecido a mesma resposta, os éforos demonstraram confiança nas palavras oraculares de Apolo, o deus da mântica<sup>7</sup>.

Retornando à interpretação de Lisandro sobre o oráculo de Diópitês e à fala de Agesilau sobre o episódio envolvendo o rei Ágis e o deus Posídon, a nosso ver, Plutarco revela os percalços vividos por um povo que se deixa dominar pela palavra de um indivíduo, por sua habilidade retórica, por sua capacidade de distorcer os significados das palavras divinas, de dar novo sentido ao que parece evidente. É como se a fala de um orador atuasse feito ao canto de uma Sirene, daí o seu poder de enfeitiçar o povo através de sua oratória e de levá-lo à ruína. Assim, os cidadãos espartanos se deixaram levar por um discurso bem elaborado, mas que, tal os marinheiros encantados, não perceberam que eram arrastados para os rochedos e que sua ruína seria inevitável, que tudo seria uma questão de tempo.

Nosso autor nos mostra ainda que a derrocada espartana representa uma espécie de *nemesis*, que logo foi lançada pelo deus que viu seu oráculo ser distorcido e desdenhado pelos mortais, como prova de que suas palavras não são proferidas em vão. Além disso, é provável que Agesilau tenha profanado o deus Posídon ao afirmar que ele tinha testemunhado o nascimento ilícito de Leotíquidas. Convém lembrar que, após a vitória espartana sobre Atenas na Guerra do Peloponeso, como bem assinala Figueira (1986: 202), houve a entrada de grande quantidade de moedas, ouro e prata em Esparta, o que em si já descaracteriza antigo regime

---

<sup>7</sup> Plutarco, por meio dessa solicitação dos éforos, revela que o oráculo de Delfos é considerado mais que confiável que os demais. Em seus *Diálogos Píticos*, há o consenso entre os comentadores de que nosso autor busca elogiar Delfos e seus oráculos para recuperar o prestígio que outrora desfrutaram, pois como bem concluem Seferis e Clay (2005) 8, à época de Plutarco, o lugar era visitado por diversos povos, mas com o status de ponto turístico, não mais com a finalidade religiosa de outros tempos.



instituído por Licurgo e fomenta alterações na mentalidade de seu povo. Desse modo, a ambição de Agesilau pode tê-lo induzido a inventar esse episódio apenas para reforçar as palavras de Lisandro.

### ÁGIS

Na vida de Ágis, Plutarco descreve um cenário de corrupção total do regime instaurado por Licurgo. Esparta encontra-se em plena decadência moral, com cidadãos voltados para o acúmulo de riquezas, esquecidos das necessidades cívicas, quadro que ele assim descreve:

Ἐπεὶ παρεισέδου πρῶτον εἰς τὴν πόλιν ἀργύρου καὶ χρυσοῦ ζήλος, καὶ συνηκολούθησε τοῦ πλοῦτου τῇ μὲν κτήσει πλεονεξία καὶ μικρολογία, τῇ δὲ χρήσει καὶ ἀπολαύσει τρυφή καὶ μαλακία καὶ πολυτέλεια, τῶν πλείστων ἐξέπεσεν ἡ Σπάρτη καλῶν, καὶ τα πεινὰ πράττουσα παρ' ἀξίαν διετελεῖ μεχρῖτων χρόνων ἐκείνων, ἐν οἷς Ἄγισ καὶ Λεωνίδας ἐβασίλευον...

Quando primeiro entrou na cidade o ardor pelo ouro e pela prata, acompanhado pela riqueza, a avidez e a avareza pela sua aquisição e pelo seu uso, também tirou proveito a luxúria, a fraqueza e o luxo, Esparta afastou-se da maioria de suas coisas belas, por agir com baixeza, terminou sem valor até os tempos deles, nos quais Ágis e Leônidas reinavam... (*Agis* 3.1-2)

Então, segundo Plutarco, inconformado com a desordem social em Esparta, Ágis propõe o retorno das leis Licurgo (*Agis* 6.1-2). A proposta do rei instaura um acirrado debate entre os espartanos que são favoráveis e contrários à reinstauração das leis licúrgicas. Durante essa exasperada discussão, Mandróclidas e Agesilau, cidadãos espartanos, advertem os que estão presentes de que há antigos oráculos e ainda alguns mais recentes que foram proferidos por Pasífae, sacerdotisa que tinha um santuário em Tálamas, e que tais oráculos recomendavam o combate contra a cupidez e a luxúria, e aconselhavam os espartanos que retornassem a obedecer à legislação de Licurgo (*Agis* 9.1-4). Contudo, Plutarco relata que:

Ὅ μὲν οὖν δῆμος ἐξεπλάγη τὴν μεγαλοψυχίαν τοῦ νεανίσκου καὶ περιχαρῆς ἦν, ὡς δι' ἐτῶν ὁμοῦ τριακοσίων πεφνηότος ἀξίου τῆς Σπάρτης βασιλέως· ὁ δὲ Λεωνίδας τότε δὴ μάλιστα πρὸς τούναντίον ἐφιλονίκησε. Λογιζόμενος γάρ, ὅτι ταῦτά μὲν ἀναγκασθήσεται ποιεῖν, οὐ τὴν αὐτὴν δὲ χάριν ἕξει παρὰ τοῖς πολίταις, ἀλλὰ πάντων ὁμοίως ἃ κέκτηνται κατατιθεμένων, μόνῳ τῷ ἀρξαμένῳ προσθήσουσι τὴν τιμὴν.

Então, o povo ficou espantado com a grandeza de alma do jovem e ficou muito alegre, porque, após aproximadamente trezentos anos, apareceu um rei digno de Esparta; e Leônidas, nesse momento, querelou mais pelo contrário. Pois considerou que seria obrigado a fazer isso, que não teria a mesma gratidão dos

cidadãos, mas se entregasse inteiramente e por igual o que foi adquirido, conferiria a honra somente a quem comandou a ação. (*Agis* 10.1-3)

A oposição de Leônidas ao projeto de Ágis acirra a discussão entre cidadãos, éforos e reis; em meio a essa crise política, os éforos decidem enviar o rei Ágis a uma expedição contra os etólios (*Agis* 14.1), uma manobra para que ele deixasse a cidade em plena convulsão social e, ao mesmo tempo, não desse prosseguimento aos seus planos de mudança nas leis. Quando Ágis retorna das batalhas, logo é duramente perseguido e forçado a se refugiar no templo de Atena Calciéco e lá permanecer até ser assassinado pelos que o haviam enviado à guerra contra os etólios (*Agis* 20.1-4), sendo então o primeiro rei espartano morto pelos éforos (*Agis* 21.2).

A partir do assassinato de Ágis, Plutarco descreve uma cidade tomada pela violência. Logo no início da biografia de Cleômenes, relata que Arquidamo, seu irmão, partiu em fuga e que o rei invadiu sua casa e assacou-lhe a família, obrigando sua mulher a desposar seu filho, pois Agiátis era a única herdeira de um vasto patrimônio (*Cleom.* 1.1). Outro fato marcante em Esparta era o domínio dos éforos, Plutarco afirma que os reis tinham poder nominal apenas, toda a autoridade estava com os éforos (*Cleom.* 3.2). O quadro de violência descrito por Plutarco traz a mesmas cores do espírito militar e assassino dos éforos, como vimos, eles determinaram que Ágis partisse para a guerra e não foi diferente com Cleômenes<sup>8</sup>. A ausência dos reis lhe propiciava o poder absoluto na cidade, o que resultava no esvaziamento da autoridade real. Além disso, os éforos assassinaram o rei Ágis e não sofreram qualquer tipo de punição por parte dos cidadãos.

### CLEÔMENES

Não há qualquer referência a um oráculo na biografia de Cleômenes. Temos apenas o relato de uma voz saída do fundo do santuário de Pasífae, episódio que assim Plutarco narra:

συνέβη δὲ περὶ τὰς ἡμέρας ἐκείνας καὶ τῶν ἐφόρων ἓνα κοιμώμενον ἐν Πασιφάας ὄναρ ἰδεῖν θαυμαστόν· ἐδόκει γάρ, ἐν ᾧ τόπω τοῖς ἐφόροις <ἔθος> ἐστὶ καθεζομένοις χρηματίζειν, ἓνα δίφρον κεῖσθαι, τοὺς δὲ τέτταρας ἀνηρῆσθαι, καὶ θαυμάζοντος αὐτοῦ φωνὴν ἐκ τοῦ ἱεροῦ γενέσθαι, φράζουσαν ὡς τοῦτο τῇ Σπάρτῃ λῶδόν ἐστι. Ταύτην τὴν ὄψιν διηγουμένου τοῦ ἐφόρου πρὸς τὸν

---

<sup>8</sup> A imagem de Cleômenes como um rei dominado pelos éforos, que parece ter sido enviado aos campos de batalha por imposição, não por vontade própria, que é apresentada por Plutarco, contrasta com a descrição polibiana de um rei ambicioso que pretendia dominar toda a Grécia, que tinha como objetivo principal derrotar o grande entrave aos seus planos de poder: o Império macedônio; cf. Plb. 2.49.

Κλεομένη, τὸ μὲν πρῶτον διεταράχθη, καθ' ὑποψίαν τινὰ πειράζεσθαι δοκῶν, ὡς δ' ἐπεὶ σθημὴ ψεύδεσθαι τὸν διηγούμενον, ἐθάρρησε.

Aconteceu durante aqueles dias de um dos éforos adormecer no santuário de Pasífae, de ver algo admirável durante o sono; pois pareceu-lhe que, no lugar onde era habitual aos éforos sentarem para deliberação, dispunha de um único assento, que os outros quatro haviam sido retirados, e ele ficou espantado quando surgiu uma voz dizendo que “isso é melhor para Esparta”. Quando o éforo relatou sua visão a Cleômenes, ele primeiro ficou perturbado com isso, pela suspeição, pensou que alguém o estava colocando à prova, quando se convenceu de que o relatado não era uma mentira, tomou coragem. (*Cleom.* 7.3-5)

Motivado pelo relato do éforo, Cleômenes reúne um grupo de amigos, arma uma emboscada para os cinco éforos, convidando-os para um almoço, e os elimina cortando os seus pescoços com facas sacrificiais (ταῖς μαχαίραις, *Cleom.* 8.1). Interessante notar que os éforos foram mortos com facas sacrificiais, Plutarco tece a imagem de Cleômenes imolando-os para o bem da cidade, ao mesmo tempo, revela que os assassinos não violaram o templo com suas espadas ou qualquer outro tipo de armamento. O uso das facas sacrificiais nos remetem ao ouvido pelo éforo no santuário de Pasífae, em outras palavras, Cleômenes cumpre uma ordem divina, segue o dito «isso é melhor para Esparta» (τοῦτο τῇ Σπάρτῃ λῶόν ἐστι, *Cleom.* 7.4). E o sonho do éforo revela ainda que apenas um assento deve existir para o exercício do eforato, por isso Cleômenes exila oitenta cidadãos favoráveis ao antigo regime e ocupa o único assento reservado ao éforo (*Cleom.* 10.1).

Plutarco segue sua narrativa afirmando que Cleômenes convoca uma assembleia para explicar ao povo os motivos que o levaram a eliminar os éforos, a manter apenas um lugar e a ocupá-lo. Então, nosso autor explica, pelo discurso do rei-éforo, que os reis eram os governantes supremos antes da conquista da Messênia, que também exerciam as magistraturas. No entanto, com as frequentes expedições militares para conter os revoltosos, porque os reis ausentavam-se por um longo tempo, resolveram colocar alguns amigos para exercer a magistratura, porém, com o tempo, os éforos foram amealhando poder e enfraquecendo o dos reis, assim permaneceram em seus postos (*Cleom.* 10.2-5). Notamos então que Plutarco atribui às guerras o motivo da crise política entre reis e éforos.

## CONCLUSÕES

Portanto, de acordo com a leitura das biografias espartanas, percebemos que Plutarco associa a época de ordem e prosperidade de Esparta ao uso dos oráculos. Primeiro, vemos Licurgo instituir leis que lhe foram ditadas por Apolo, as quais conduziram a cidade para o caminho da concórdia social, com cidadãos voltados para os interesses públicos por meio de uma educação prática, além da paz com seus vizinhos, pois Licurgo incentiva a formação de um exército forte para a

defesa de seu território. O equilíbrio social se rompe quando um oráculo deixa de ser observado para que Agesilau se tornasse rei, momento em que o interesse citadino é posto em segundo plano somente para favorecer os planos ambiciosos de Lisandro e de Agesilau.

Já no período helenístico, época de completa desordem social por conta do abandono das leis de Licurgo, alguns cidadãos lembram antigos oráculos que defendiam a reinstituição das leis licúrgicas, mas a corrupção que domina a maioria não lhes permite levar seus intentos adiante. Outro dado interessante é que os oráculos de Delfos não são mais citados no texto plutarquiano a partir da biografia de Ágis, quando aparece o santuário de Pasífae, que não tem a mesma credibilidade junto aos cidadãos, embora reforçasse o proferido por Apolo à época de Licurgo.

Em suma, Plutarco destaca a importância dos oráculos provenientes do santuário délfico para a tomada de decisões acertadas para o correto funcionamento do sistema político de Esparta, o que pode ser estendido às demais cidades gregas e romanas de seu tempo. Não podemos nos esquecer do empenho de Plutarco, um sacerdote de Apolo por mais de vinte anos, em restaurar o prestígio de Delfos no Império romano. Como afirma Jaillard (2007: 151), nosso autor desempenhou um papel importante para o reconhecimento de Delfos, e que Plutarco teve seu esforço coroado com o apoio do imperador Adriano.

## BIBLIOGRAFIA

### EDIÇÕES E TRADUÇÕES

- Plutarch, *Life of Agesilaus. Lives V* [Translated by Bernadotte Perrin], Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1990.
- , *Life of Agis and Cleomenes. Lives X*. [Translated by Bernadotte Perrin]. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press/William Heinemann, 1988.
- , *Life of Lycurgus. Lives I* [Translated by Bernadotte Perrin], Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1998.
- , *Life of Lysander. Lives IV* [Translated by Bernadotte Perrin], Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press/William Heinemann, 1986.
- , *Sayings of Kings and Commanders. Moralia. Vol. III* [Translated by Frank Cole Babbitt], Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2004.
- , *The E at Delphi. Volume V* [Translated by Frank Cole Babbitt], Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1936.
- , *The Obsolescence of Oracles. Moralia. Vol. V* [Translated by Frank Cole Babbitt], Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1936.
- Plutarco, *Da Malícia de Heródoto*. Edição Bilingue. Estudo, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva, São Paulo, Edusp/Fapesp, 2013.
- Polybe *Histoires. Tome I*. Texte établi par Eric Foulon et traduit par Raymond Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Xenophon *Agesilaus. Scripta Minora. Vol. VII* [Translated by E. C. Marchant & G. W. Bowersock], Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1967.

### ARTIGOS, LIVROS E CAPÍTULOS

- Bonner, R. J. & G. Smith, G., «Administration of Justice in Sparta», *CPb* 37.2 (1942) 11-129.
- Cartledge, P. *The Spartans. The World of the Warrior-Heroes of Ancient Greece, from Utopia to Crisis and Collapse*, Woodstock/New York, The Overlock Press, 2003.
- Cawkwell, G. L., «Agesilaus and Sparta», *CQ* 26.1 (1976) 62-84.
- Chlup, R., «Plutarch's Dualism and the Delphic Cult», *Phronesis* 45.2 (2000) 138-158.

- Dittenburger, W. & Purgold, K., *Die Inschriften von Delphi*, Berlin, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, 1896.
- Duff, T. E., «Models of Education in Plutarch», *JHS* 128 (2008) 1-26.
- Figueira, T. J., «Population Patterns in Late Archaic and Classical Sparta», *TAPhA* 116 (1986) 165-213.
- Flacelière, R., *Plutarque. Sur les oracles de la Pythie*, Paris, Presse Universitaire de France, 1936.
- Jaillard, D., «Plutarque et la divination: la piété d'un prêtre philosophe», *RHR* 2 (2007) 149-169.
- Jones, C. P., *Plutarch and Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- Lloyd-Jones, H., «The Delphic Oracle», *G&R* 23.1 (1976) 60-73.
- Maurizio, L. (1997) «Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence», *CLAnt* 16 (1997) 308-334.
- Oliva, P., *Esparta y sus problemas sociales*. Traducción Marina Picazo. Madrid, Akal Editor, 1983.
- Rawson, E. *The Spartan Tradition in European Thought.*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Silva, M. A. O., *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*, São Paulo, Edusp, 2006.
- Swain, S., «Plutarch, Hadrian and Delphi», *Historia* 40.3 (1991) 318-330.
- Vernière, Y., «La théorie de l'inspiration prophétique dans les dialogues pythiques de Plutarque», *Kernos* 3 (1990) 359-366.
- Walsh, L., «The Rethoric of Oracles», *RSQ* 33.3 (2003) 55-78.

## PLUTARCO Y LA CRISIS ORACULAR DEL FINAL DEL MUNDO ANTIGUO (Plutarch and the crisis of the oracles at the end of the ancient world)

JESÚS-M<sup>a</sup> NIETO IBÁÑEZ (jesus.nieto@unileon.es)  
Universidad de León

RESUMEN – Plutarco da testimonio de la crisis de la actividad profética de finales del siglo I y principios del II. Los textos proféticos recogidos por Plutarco muestran por una parte la incredulidad hacia ellos y por otra la conversión de los oráculos tradicionales griegos en nuevas prácticas teológicas. Por ello Plutarco será utilizado por los Padres de la Iglesia para criticar la actividad profética pagana.

PALABRAS CLAVE – Plutarco, oráculos, Cristianismo, Delfos, Patrística

ABSTRACT – Plutarch testifies to the crisis of prophetic activity between the late first century and the beginning of the second. The prophetic texts collected by Plutarch show the disbelief towards them and, on the other hand, the conversion of the traditional Greek oracles in new theological practices. Thus Plutarch will be used by the Fathers of the Church to criticize pagan prophetic activity.

KEY WORDS – Plutarch, oracles, Delphi, Christianity, Patristic

En el tratado plutarqueo *Sobre la desaparición de los oráculos* Demetrio, gramático de Tarso, propone con estas palabras indagar sobre la crisis oracular del momento:

«No hace ninguna falta recabar información y plantear el problema de los oráculos de allí cuando estamos viendo el oscurecimiento de los de aquí, o mejor la desaparición de todos ellos a excepción de uno o dos, sino que lo que hay que considerar es por qué causa se hallan tan sumamente debilitados»<sup>1</sup>.

En efecto, a pesar de que Plutarco contribuye al renacimiento de la religión del Apolo delfico, sin embargo constituye también un testimonio destacado del cese de la actividad profética y de la crisis de la mántica a finales del siglo I y principios del II, en un contexto que empieza a estar ya dominado por el cristianismo. Los textos proféticos recogidos por Plutarco muestran por una parte la incredulidad hacia ellos y por otra la conversión de los oráculos tradicionales griegos en teológicos. Ya en pleno siglo V Teodoreto de Ciro ve en Plutarco un testimonio indiscutible a la hora de certificar el final de los oráculos de Apolo: no es hebreo, sino griego de nacimiento y de lengua; conoce exactamente el error de los oráculos, pues Queronea no está lejos de Delfos, Lebadea y Oropos. Califica a

---

<sup>1</sup> *Def. orac.* 411E-F. Traducción de F. Pordomingo y J. A. Fernández Delgado (*Plutarco. Obras morales y de costumbres. VI*) en Biblioteca Clásica Gredos 213, Madrid 1995.



Plutarco de persona muy sabia y de gran experiencia y destaca sobre esta temática su obra *Sobre la desaparición de los oráculos*<sup>2</sup>:

Μαρτυρεῖ δὲ διαρρήθην καὶ Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεύς, ἀνὴρ οὐχ Ἑβραῖος, ἀλλ' Ἕλλην καὶ τὸ γένος καὶ τὴν γλῶτταν, καὶ μὲν τοι καὶ ταῖς Ἑλληνικαῖς δόξαις δεδουλωμένος καὶ τὸν τῶν χρηστηρίων ἀκριβῶς ἐπιστάμενος πλάνον.<sup>3</sup>

Al final del texto plutarqueo<sup>4</sup> concluye así Teodoreto: “Plutarco escribió esto después de la venida de nuestro Dios y Salvador. El tiempo muestra la causa de la desaparición de los oráculos.”<sup>5</sup>

De la mano de los autores cristianos es posible analizar las reflexiones de Plutarco sobre el final de la práctica oracular antigua y los argumentos fundamentales de la crítica antioracular de los que el queronense es transmisor en algunos autores patrísticos. Desde los apologetas del siglo II, desde Justino hasta Cirilo de Alejandría, el cristianismo va a criticar la actividad profética pagana y va a insistir en el fin de los oráculos antiguos. Con estos primeros autores se asiste a una utilización de la literatura oracular griega con un doble fin: criticar lo absurdo de las profecías paganas y reinterpretar en clave cristiana sus vaticinios para poner de manifiesto las numerosas contradicciones, errores y males que han provocado las profecías delficas. Los argumentos que la Patrística toma para criticar la adivinación griega en parte están tomados de los propios autores griegos, como es el caso, no sólo de Plutarco<sup>6</sup>, sino también de Enómao de Gádara<sup>7</sup>, Luciano<sup>8</sup> o Porfirio. Entre los filósofos hay defensores y detractores del fenómeno profético, que lo eran también ante el problema de la providencia y del Destino. Escépticos, cínicos y epicúreos son enemigos declarados, mientras que estoicos, platónicos y pitagóricos son defensores, y los peripatéticos están en una postura intermedia<sup>9</sup>.

Plutarco como fuente para el conocimiento de los oráculos es ambivalente. Por una parte es testigo de la situación oracular del momento y, por otra, su testimonio es el punto de partida de toda una literatura de crítica al profetismo antiguo que desemboca en los autores cristianos y que evidencia la conocida crisis oracular. A caballo entre estos dos siglos nuestro autor testimonia en sus

---

<sup>2</sup> *Affect.* 10.5.

<sup>3</sup> *Affect.* 10.5-6; edición de Canivet (1958).

<sup>4</sup> La fuente intermedia es Eusebio de Cesarea *PE* 5.4., 2 y 17, 1.

<sup>5</sup> *Affect.* 10.11. Plutarco, junto con Enómao, Porfirio o Diogeniano son testimonios importantes, dignos de fe (ἀξιόχρεοι) para los paganos.

<sup>6</sup> Sobre la relación de Plutarco con la Patrística vid. De Faye (1906) y Betz (1975).

<sup>7</sup> Hammerstaedt (1988).

<sup>8</sup> Luciano se hace eco de las prácticas adivinatorias de su época en sus opúsculos *Hesiodus, Iuppiter confutatus* y *Iuppiter tragoedus*, de una forma más teórica, y en *De morte Peregrini* y *Alexander*, con ejemplos prácticos y populares. Luciano cuenta con todo detalle los procedimientos que el falso profeta Alejandro utilizaba para dar sus respuestas; *Alex.* 19-21; cf. Amandry (1950) 160, n. 5.

<sup>9</sup> Badali (1976).

obras la complejidad que había alcanzado el fenómeno oracular. Como sacerdote de Delfos y su afición a numerosas lecturas Plutarco se presenta como experto conocedor de oráculos y colecciones oraculares.

Su obra aporta datos sobre la propia institución oracular y sobre los oráculos<sup>10</sup>, habida cuenta de que él fue sacerdote délfico durante tres años de su vida<sup>11</sup>. A este tema dedicó de forma monográfica tres importantes tratados de su *Moralia*: los tres «diálogos píticos», *Sobre la e de Delfos*, *Sobre por qué la Pitia no profetiza ahora en verso*<sup>12</sup> y *Sobre la desaparición de los oráculos*<sup>13</sup>. Además, sabemos de otras obras, de las que sólo conservamos el nombre o algunos fragmentos poco significativos, que tenían la mántica como tema central<sup>14</sup>.

Como hemos apuntado, Plutarco da testimonio de la crisis de la actividad profética de fines del siglo I principios del II, que, no obstante, llega a experimentar una revitalización del fenómeno hasta su extinción definitiva por el triunfo del cristianismo, lo que R. Lane Fox<sup>15</sup> llama un «segundo florecimiento» de los oráculos y que afecta a los diferentes Apolos, a las Sibilas y a otros falsificadores. La incredulidad en los oráculos y el debilitamiento de la fe popular en ellos es un tema constante en la filosofía del momento, como lo atestigua, además de Plutarco<sup>16</sup>, Estrabón (10.3.23), Tito Livio (48.13.1) o Cicerón (*Div.* 2.41 y 57), entre otros.

Paradójicamente las prácticas adivinatorias son una de las que más se resisten a desaparecer en el declive generalizado de las tradiciones religiosas griegas. Mientras algunas sedes oraculares están en franca decadencia, otras, como la de Apolo en Claros y en Dídima, disfrutaban de una destacada popularidad y prestigio gracias a sus oráculos teológicos<sup>17</sup>.

La adivinación es uno de los elementos más destacados en el sentimiento religioso del siglo II. En los primeros siglos del Imperio el contexto intelectual y religioso determina la situación de los centros y modalidades oraculares, que

<sup>10</sup> Plutarco es la única fuente conocida o la fuente más antigua de algunas de las respuestas; cf. Fernández Delgado (1994). El número total de oráculos que Plutarco cita o a los que se refiere es de sesenta y siete en *Moralia* y treinta y nueve en las *Vidas*, la sexta parte de los que se incluyen en el corpus de Parke-Wormell; cf. Barrigón & Ruiz (1996) 192.

<sup>11</sup> Ziegler (1965) 34 ss y 229 ss; cf. también Fernández Delgado (1992) 52-72.

<sup>12</sup> También conocido a partir del título latino *Sobre los oráculos de la Pitia*.

<sup>13</sup> El epígrafe de “diálogos píticos” procede de la edición que de ellos hizo de forma separada Paton (1893).

<sup>14</sup> Sobre la importancia de los oráculos en la obra de Plutarco pueden consultarse los conocidos trabajos de Flacelière, (1938), (1943) y (1953), Amandry (1950) y Defradas (1955).

<sup>15</sup> Lane Fox (1986) 204.

<sup>16</sup> ‘οὐδέν’ ἔφη ‘δεῖ περὶ τῶν ἐκεῖ πυνθάνεσθαι καὶ διαπορεῖν τὴν ἐνταῦθα τῶν χρηστηρίων ἀμαύρωσιν μᾶλλον δὲ πλὴν ἐνὸς ἢ δυεῖν ἀπάντων ἐκλειψιν ὄρωντας, ἀλλ’ ἐκεῖνο σκοπεῖν, δι’ ἣν αἰτίαν οὕτως ἐξησθῆνκε. *Def. orac.* 411E-412E. (edición de Sieveking).

<sup>17</sup> Clemente de Alejandría (*Protr.* 2.1, 10), Porfirio (*Epist. Ad Aneb.* 14) y Orígenes (*Cels.* 1.70, 384) atestiguan la existencia de profetas de Apolo en Dídima y la actividad del oráculo en el siglo III; cf. Fontenrose (1988) 22-23 y 55-56.

se debaten entre la continuidad y la innovación antes de su desaparición. La religiosidad del siglo II presenta una profundidad y riqueza de matices, que trae consigo un amplio florecimiento del misticismo, de la teosofía y de la magia. Los centros culturales, de antigua o reciente fundación, conviven con el florecimiento de los ritos orientales, con profetas y manteis itinerantes y nuevas revelaciones que dan lugar a diversas colecciones oraculares, como los *Oráculos Sibílicos* y los oráculos de Bacis. Después de una momentánea decadencia de los centros oraculares griegos, incluido el de Delfos, se asiste a un verdadero auge de las prácticas adivinatorias y proféticas<sup>18</sup>. Más que de una desaparición hay que hablar de una modificación de las prácticas proféticas. Los santuarios de Delfos, Claros, Dídima, Dodona, Amón, Lebadea, etc.<sup>19</sup> ven renovada su influencia en la religiosidad del momento. Precisamente este tema es el centro del diálogo de Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*<sup>20</sup>. En el tratado se hace mención del oráculo de Amón, de los de Beocia<sup>21</sup>, de los de Pto y de Anfiarao<sup>22</sup>, del oráculo de Tegiras<sup>23</sup>, del de Tiresias en Orcómeno<sup>24</sup>, de los de Mopso y Anfílo en Cilicia<sup>25</sup>, sin olvidar las otras referencias esparcidas en el resto de su obra.

Del carácter preferentemente comunitario y «político» del oráculo delfico y de los otros grandes santuarios se pasa a una práctica más «personal» y especializada<sup>26</sup>. Plutarco es el autor que da el paso definitivo en su reflexión para convertir a Apolo en un «dios filosófico», como consecuencia de un proceso ya antiguo<sup>27</sup>. El particular ambiente religioso y espiritual del siglo II potencia la existencia de oráculos de contenido teológico, sobre el destino del alma, el culto divino, la naturaleza y características de la divinidad, etc., recogidos en diversas colecciones teosóficas y alejados de las consultas tradicionales sobre aspectos más concretos y materiales. Así lo expresa el propio Plutarco después de la dedicatoria a Serapión en el tratado *Sobre la e de Delfos*<sup>28</sup>:

---

<sup>18</sup> Incluso más tarde, en época de Constantino, está atestiguada la voz de los oráculos, como atestiguan los testimonios recopilados por Burchardt (1982) 227-231.

<sup>19</sup> Un amplio panorama de los diferentes centros oraculares en los siglos II y III d. C, así como una descripción de los diferentes métodos de consulta, puede verse en Lane Fox (1986) 168-261.

<sup>20</sup> Cf. el estudio de Rescigno (1995) y Levin (1989).

<sup>21</sup> 411D-F.

<sup>22</sup> 4123A-B.

<sup>23</sup> 412C-D.

<sup>24</sup> 434C.

<sup>25</sup> 434D.

<sup>26</sup> Sfameni Gasparro (2002) 31, cree que hay que corregir el desequilibrio trazado por el *De Pythiae oraculis* de Plutarco y considerar también el peso de las consultas privadas durante la época arcaica y clásica.

<sup>27</sup> Sfameni Gasparro (2002) 54.

<sup>28</sup> *E ap. Delph.* 384E-F (edición de Sieveking).

ὁ δ' οὖν φίλος Ἀπόλλων ἔοικε τὰς μὲν περὶ τὸν βίον ἀπορίας ἰᾶσθαι καὶ διαλύειν  
θεμιστεύων τοῖς χρωμένοις, τὰς δὲ περὶ τὸν λόγον αὐτὸς ἐνιέναι καὶ προβάλλειν  
τῷ φύσει φιλοσόφῳ τῆς ψυχῆς ὄρεξιν ἐμποιωῶν ἀγωγὸν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν,

Pero desde la época de Plutarco hasta, por ejemplo, la composición de la conocida *Teosofía de Tubinga* transcurren casi cuatrocientos años, en los que los oráculos apolíneos habían conocido una múltiple derivación en su contenido. Sacerdotes y filósofos, seguidores de las más diversas tendencias religiosas, habían consultado la opinión del dios, Apolo, Hermes y Hécate, fundamentalmente, para buscar una respuesta a su angustia y preocupación.

Por otra parte, en estos momentos de «cristianización» de las profecías griegas o, más bien, de la transformación de los dioses oraculares, de sus antiguos profetas, como Orfeo y la Sibila, en instrumentos de la fe cristiana, subordinadas al único y verdadero Dios, las referencias que Plutarco hace a la Sibila van en la línea de adscribirla a una tradición apolínea, sin que muestre un interés especial por estas profecías<sup>29</sup>. Es evidente que el afán del autor de Queronea es dejar clara la preminencia apolínea en el fenómeno profético y para él la auténtica Sibila no es otra que la de Delfos<sup>30</sup>.

Como ya hemos indicado, los autores cristianos toman de Plutarco a favor del dios délfico su defensa del monoteísmo y en contra la divinización de personajes que no lo merecen, los demonios y la falsa profecía y el final de los oráculos<sup>31</sup>. Veamos brevemente estos aspectos.

## 1. LA CRISIS ORACULAR. SU CRÍTICA

La divinización de individuos particulares por parte de los oráculos apolíneos es un hecho que ha recibido duras críticas en los textos cristianos, incluso en casos de personas «de bien», que podían ser merecedoras de ello. Plutarco es la fuente de algunas de estas respuestas délficas. No obstante, en lo que la Patrística insistirá más, sobre todo con el *Contra Celso de Orígenes* y con la *Preparación evangélica* de Eusebio, es en la poca honestidad de los que averiguan el futuro, pues favorecen a personas que no se lo merecen.

<sup>29</sup> Aguilar (2005) 19-30.

<sup>30</sup> Caerols (1994).

<sup>31</sup> Plutarco aparece, por ejemplo, en el autor de Cesarea a través de seis de sus obras. Cuatro veces se incluyen textos tomados de *De defectu oraculorum en el libro V*, otras cuatro de *De Iside et Osiride* en los libros III y V, y una vez de *De e apud Delphos* en XI, 11. Se trata de las obras consideradas como «teológicas» del autor de Queronea con una clara temática oracular (Ziegler 1951). Mras añade otra posible cita de Plutarco tomada de la obra, también en esta línea teológica y filosófica, *De garrulitate* 1.3, 8. Asimismo, en *PE* 11.36, 1 y en 3.1 y 8 hay referencias al escrito *De anima* y *De Daedalis Plataensibus* respectivamente. Eusebio cita también textos tomados de dos de las obras atribuidas pseudónimamente a Plutarco, como son *Stromateis* y *Placita philosophorum*; cf. Carriker (2003) 114.

Cuenta Plutarco que, cuando Licurgo volvió de sus viajes por expresa voluntad de los lacedemonios, antes de dar una nueva constitución a su pueblo, hizo un viaje a Delfos, lo que sin duda daba un aire sacro a sus reformas legislativas<sup>32</sup>. Tras hacer sacrificios al dios Apolo regresó trayendo aquel célebre oráculo, donde la Pitia le llamó «amado de los dioses y dios más que hombre». Plutarco (*Lyc.* 5, 4) no recoge, en cambio, esta respuesta oracular, aunque alude a ella.

Este famoso oráculo que la Pitia dio a Licurgo es, según Enómao de Gádara, indigno de un dios. El oráculo completo lo forman seis versos<sup>33</sup>, de los que Enómao sólo incluye los dos últimos, y el del final incompleto<sup>34</sup>. No obstante, en el texto en prosa que introduce el oráculo incluye el verso segundo, y hace referencias directas a los otros versos en los que Apolo aplica la denominación de dios a Licurgo. Ello es aprovechado por Enómao para burlarse, pues un dios no necesita consultar a otro dios<sup>35</sup>.

Sobre Homero Eusebio de Cesarea (*PE* 5.33, 3-4), siguiendo a Enómao de Gádara<sup>36</sup>, que a su vez lo toma del PseudoPlutarco<sup>37</sup>, hace acopio de tres oráculos, que realmente forman parte del mismo, pero presentados de forma independiente. Esta versión del filósofo Enómao es una más de las diversas que existían sobre la patria y la vida de Homero y las respuestas que recibió a sus consultas.

En efecto, en el escrito pseudoplutarqueo *Sobre la vida y poesía de Homero* se recoge la noticia de que Homero, ya adulto y famoso, consultó a Apolo sobre quiénes eran sus padres y su patria. Recibió dos oráculos délficos, uno de dos versos y otro de diez, que son la base de lo que encontramos en Enómao de Gádara y en los autores cristianos. Añade el PseudoPlutarco otros testimonios (epigramas, un epitafio, etc.), no ya oraculares, pero sí de un cierto contenido enigmático en apoyo de detalles de la vida de Homero.

En la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea el segundo oráculo pseudoplutarqueo, compuesto de diez versos<sup>38</sup>, se estructura en tres oráculos en

<sup>32</sup> García López (1994).

<sup>33</sup> D. S. 7.12; *AP* 14.69; cf. Fontenrose (1981) Q7, Q8, Q9 y 115-116.

<sup>34</sup> Estos dos versos son muy similares a los que cierran el oráculo dado a Teseo, que fue a Delfos en busca de sabias leyes; *AP* 14.77. En realidad estos versos pueden dirigirse a cualquier legislador legendario.

<sup>35</sup> El texto íntegro sólo consta en Diodoro Sículo, mientras que los cuatro primeros versos, que no están en Enómao (10 Hammerstaedt), están recogidos en diversas fuentes, como Heródoto (1.65), Galeno (*Prot.* 22) o Temistio (*Or.* 19.225d) entre otros.

<sup>36</sup> *Oenom.* 1 Hammerstaedt.

<sup>37</sup> *Vit. Hom.* 1.4.

<sup>38</sup> Ὀλβιε καὶ δῦσδαιμον—ἔφυς γὰρ ἐπ' ἀμφοτέροισι—, / πατρίδα δίζηαι: μητρὸς δέ τοι, οὐ πατρὸς ἔστι / μητροπόλις ἐν νήσῳ ἀπὸ Κρήτης εὐρείης, / Μίνωος γαίης, οὔτε σχεδὸν οὔτ' ἀποτηλοῦ· ἐν τῇ μοῖρ' ἔστιν σε τελευτῆσαι βιότοιο, / εὐτ' ἂν ἀπὸ γλώσσης παίδων μὴ γνῶς ἔσακούσας / δυσζύνετον σκολοῖσι λόγοις εἰρημένον ὕμνον· / δοῖας γὰρ ζωῆς μοίρας λάχες· ἦν μὲν ἀμαυρὰν / ἠελίων δισσῶν, τὴν δ' ἀθανάτοις ἰσόμοιρον, / ζῶντί τε καὶ φθιμένῳ· φθίμενος δ' ἔτι πολλὸν ἀγίρωσ.

orden distinto al original: se comienza con tres versos, que se corresponden con los tres últimos, dejando incompleto el tercero, del oráculo del *Sobre la vida y poesía de Homero*. Como segundo oráculo se toma el primer verso del original, el más conocido, y se cierra con el oráculo más largo, de cinco versos, donde se dan más precisiones sobre la patria homérica. En relación con los diez versos del PseudoPlutarco se ha eliminado el tercero de ellos, μητρόπολις ἐν νήσῳ ἀπὸ Κρήτης εὐρέϊης:

Te ha tocado una vida con dos destinos, el uno de dos  
soles oscuros, el otro es partícipe de los inmortales,  
vivo y muerto<sup>39</sup>.

----

Feliz y desgraciado, pues has nacido para los dos destinos<sup>40</sup>.

----

Buscas tu patria. Tienes una tierra materna, no una paterna.  
No está ni cerca ni lejos de la tierra de Minos,  
en la que el destino ha fijado que acabes tu vida,  
cuando has escuchado, sin entenderlo, de los labios de los niños  
un ininteligible canto, expresado con numerosas palabras<sup>41</sup>.

En la *Antología Palatina* 14.66 se incluyen estos versos en una serie de diez con este tipo de referencias<sup>42</sup>, que Enómao ha distribuido en tres oráculos distintos: dos sobre la vida de poeta y un tercero sobre su patria. El autor cínico es el único que presenta este oráculo sobre Homero con esta estructura: primero, en *PE* 5.33, 4, recoge tres versos, sin la mitad del último, sobre el destino del poeta<sup>43</sup>, después el conocido verso del comienzo<sup>44</sup>, «Feliz y desgraciado, pues has nacido para los dos destinos», y en *PE* 5.33, 15, se inserta la respuesta sobre la patria de Homero, donde se omite el segundo verso del oráculo<sup>45</sup>. Es, por tanto, una versión distinta y original de los vaticinios sobre Homero, considerado por la cultura griega como un προφήτης por cuya boca se ha expresado el verdadero conocimiento.

El autor cristiano, reproduciendo al filósofo cínico, comenta después los aspectos de la vida de Arquíloco, Eurípides y Homero señalados en los oráculos

<sup>39</sup> Eus., *PE* 5.33, 3; Oenom. 1 Hammerstaedt; *AP* 14.66; Parke-Wormell (1956) 319.

<sup>40</sup> Eus., *PE* 5.33, 3; Oenom. 1 Hammerstaedt; Paus. 10.24.2; *AP* 14.66; Parke-Wormell (1956) 319, 1.

<sup>41</sup> Eus., *PE* 5.33, 15; Oenom. 1 Hammerstaedt; *AP* 14.66; Parke-Wormell (1956) 318; Fontenrose (1981) L80.

<sup>42</sup> Cf. Ps.-Plu., *Vit. Hom.* 1.4.

<sup>43</sup> Parke-Wormell (1951) 319, v. 2-4.

<sup>44</sup> Parke-Wormell (1951) 319, v. 1.

<sup>45</sup> Parke-Wormell (1951) 318, v. 1 y 4-6 y Paus. 10.24. 2. Sobre la atribución délfica y el origen a partir de una colección cresmológica véase Fontenrose (1981) n° L80.

de Apolo. En el caso del tema del lugar del nacimiento y de la muerte de Homero al autor le parece que la respuesta que se dio a Homero era la misma que se podía dar a un escarabajo, pues el no saber nada sobre el nacimiento y la muerte, que es lo más básico de la existencia humana, indica la ínfima sabiduría del dios Apolo al que llama irónicamente, «el más sabio de los hombres, o más bien de los dioses».

Otro de los errores de los oráculos píticos es el de dar a los atletas honores similares a los de los dioses. El oráculo de Apolo, que tanto se vanagloria de saberlo todo, ha elogiado al pugilista Cleomedes de Astipalea, que para los autores cristianos, que siguen la interpretación de Enómao de Gádara, es similar al que es diestro con la técnica de la zancadilla<sup>46</sup>.

Plutarco recoge sólo un verso del oráculo, sin las adiciones del filósofo Enómao, en la *Vida de Rómulo* al relatar la muerte, divinización y desaparición del cadáver del héroe romano, en una lista de casos similares, como Aristeas de Proconeso y Alcmena:

Ἔσχατος ἠρώων Κλεομήδης Ἀστυπαλαιεύς<sup>47</sup>.

Precisamente este atleta venció gracias a su fuerza bruta, infringió las normas del deporte y no pagó la multa debida por ello, sino que se desató en su ira contra una escuela donde había sesenta niños. Los habitantes de la ciudad le persiguieron hasta que se refugió en el santuario de Atenea, dentro de un arca. Abrieron el arca y no encontraron al atleta, por lo que acudieron a Delfos a preguntar por él. La respuesta del oráculo<sup>48</sup> indicaba que Cleomedes se había convertido en un inmortal y, por ello, debería recibir los honores propios de un héroe. Enómao parodia e ironiza este hecho, pues demuestra, primero que los atletas, en este caso un pugilista, no merecen el elogio de sus conciudadanos y, segundo, que Apolo no es capaz de discernir el auténtico valor del valor de un pugilista, que es equiparado con un asno. Por ello de nuevo surge la parodia y Enómao compone otro oráculo similar, en el que el segundo verso es igual y el primero contiene la denominación de «onagro», ὄνος ἄγριος, para el pugilista: «El más extraordinario de los inmortales es un onagro, no Cleomedes», ἔξοχος ἀθανάτων ὄνος ἄγριος, οὐ Κλεομήδης, frente al original ἔσχατος ἠρώων Κλεομήδης, «el último de los héroes será Cleomedes de Astipalea»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Plu., *Rom.* 28.6; Paus. 6.9.8; Teodoreto, *Affect.* 8. 26 y 10.38.

<sup>47</sup> Paus. 6.9.8 recoge el oráculo completo de dos versos: ὕστατος ἠρώων Κλεομήδης Ἀστυπαλαιεύς, / ὃν θυσίαις τιμᾶ<θ' ἄ>τε μηκέτι θνητὸν ἔόντα.

<sup>48</sup> Parke-Wormell (1956) n<sup>o</sup> 88; cf. Fontenrose (1981) Q166.

<sup>49</sup> Eus., *PE* 5. 34, 2; Oenom. 2 Hammerstaedt; Paus. VI 9, 8; Thdt., *Affect.* 10. 38; Cyr. Alex., *Adv. Iul.* VI, PG 78, 812 D; Socr. Sch., *HE* 3.23; *AP App.* 44; Parke-Wormell (1965) 88; Fontenrose (1981) Q166.



## 2. APOLO, FALSO PROFETA

Otro de los elementos que apunta a la crisis oracular del momento es el de los falsos profetas y profecías. En los textos del cristianismo primitivo la denominación de falso profeta se aplica a los adivinos de la religión pagana. Atenágoras<sup>50</sup> recoge el testimonio de Esquilo<sup>51</sup>, seguramente a través de Plutarco, que acusa, en boca de Tetis, a Apolo de ser un falso adivino, un ψευδόμαντις, y de ser el causante de la muerte de Aquiles, aunque Atenágoras parece aquí referirse a la muerte de Jacinto, ya que sitúa el fragmento a continuación de otro sobre el amante de Apolo. El texto completo del autor cristiano es éste, aunque sólo la última parte la encontramos en Plutarco:

«¡Oh adivino, sabio que vaticinas el futuro a los demás! No adivinaste la muerte de tu amado, sino que mataste a tu amigo con tus propias manos:  
Yo esperaba que la boca divina de Febo era infalible,  
pues de ella brota el arte de la adivinación,  
Esquilo acusa a Apolo de falso adivino:  
Él mismo que entonaba un himno, él que estaba presente en el festín,  
él que decía esto, él es el que ha matado a mi hijo.»<sup>52</sup>

El fragmento completo, en el que se refieren las palabras que Tetis canta a Apolo en sus bodas, aparece en Platón<sup>53</sup> en el contexto de la crítica a Homero y los dos últimos versos en Plutarco, en *Cómo debe el joven escuchar la poesía*, para demostrar el peligro que suponía la poesía para un lector no entendido, pues los poetas «mienten mucho» en sus versos<sup>54</sup>. El queronense censura estos versos que no son aptos para la educación de los jóvenes ni para fomentar su respeto. Como ocurre también con otras citas tendenciosas de este tipo, Atenágoras no las ha tomado directamente de los poetas originarios, sino que ha tenido que servirse de una recopilación o antología de sentencias que recogía estas críticas a los dioses griegos<sup>55</sup>. En concreto P. Elter<sup>56</sup> cree que este fragmento formaba parte de los textos reunidos por Crisipo para criticar diversos aspectos de los dioses y de su mitología<sup>57</sup>. Es difícil que Atenágoras haya leído a Esquilo directamente, sino a través de una antología

<sup>50</sup> *Leg.* 21.5.

<sup>51</sup> Fr. 350 Radt, vv. 5-9.

<sup>52</sup> Eurípides ponía en evidencia en varios lugares el carácter falso de los oráculos de Apolo, *Andr.* 1161-65 y *El.* 1246.

<sup>53</sup> *R.* 383 b. La analogía en la selección de fragmentos entre Atenágoras y la *República* es tal que se ha llegado a pensar en la fuente platónica como origen de los textos del apoloquista, si bien Zeegers-Vander Vorst (1972) 70 observa cómo las citas son más completas en el último.

<sup>54</sup> *Aud. poet.* 16E.

<sup>55</sup> Geffcken (1907) 205.

<sup>56</sup> Elter (1893-1896) 36.

<sup>57</sup> Zeegers-Vander Vorst (1972) 75-77.

de sentencias, que Plutarco ha podido seguir también<sup>58</sup>. Es notoria en este sentido la práctica apologética de Atenágoras, que se sirve de los propios testimonios de los autores griegos para confirmar la falsedad de las profecías<sup>59</sup>.

### 3. LA NUEVA PROFECÍA. LA EVOLUCIÓN A UN DIOS ÚNICO

Plutarco es muy utilizado en los textos tardíos como fuente para demostrar el fin de los oráculos paganos, en especial por su preanuncio de un dios monoteísta. Conocido es ya el tema del avance hacia el monoteísmo que suponen algunos tratados de Plutarco y que demuestran el espíritu verdaderamente religioso del autor. La concepción de una realidad divina trascendente y su relación con el primer principio cósmico se contiene perfectamente explicada en *Sobre Isis y Osiris* (377F)<sup>60</sup>, οὐ γὰρ ἄνουν οὐδ' ἄψυχον <οὐδ' > ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὑποχείριον.

En efecto, en los primeros siglos el dios Apolo se había convertido, además, en revelador de la “verdad” y de la sabiduría universal. Plutarco es el autor que da el paso definitivo en su reflexión para convertir a Apolo en un «dios filosófico», como consecuencia de un proceso ya antiguo<sup>61</sup>, según se expresa en su *Sobre la E de Delfos* con estas palabras «que el dios es no menos filósofo que adivino»<sup>62</sup>. A este respecto hay que recordar cómo Plutarco en este mismo tratado convertía a Apolo en el ser supremo, e incluso en el dios único, incompatible con toda forma de politeísmo<sup>63</sup>: «siendo uno, de un solo ahora ha llenado el siempre, y solamente existe lo que es realmente de este modo... Por lo cual bien están tanto el primero como el segundo y el tercero de los nombres del dios. Es Apolo, en efecto, en cuanto que rechaza lo mucho y deniega la multitud, e Ieo por cuanto es uno y solo; Febo, como es sabido, llamaban los antiguos a todo lo puro y santo»<sup>64</sup>. En 389A dirá que «los sabios... lo llaman Apolo por su aislamiento», por su unicidad.<sup>65</sup>

Para Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.164.4) Apolo testimonia también la unidad de la divinidad, pues es el dios único y recibe el nombre de la «privación de la multiplicidad». La etimología sugerida aquí por Clemente es la que encontramos en Plutarco, pues considera el nombre de Apolo, como α- πολλά, “sin multiplicidad”, es decir, es la unidad<sup>66</sup>.

<sup>58</sup> Zeegers-Vander Vorst (1972) 57.

<sup>59</sup> Otras referencias a la falsedad de la Pitia pueden verse en Hdt. 4.69; S., *OC* 1097; *Plu., Herod. mal.* 860C.

<sup>60</sup> Dillon (1986); Ferrari (1995) y (1996); Sfameni Gasparro (2010) 147-149.

<sup>61</sup> Sfameni Gasparro (2002) 54.

<sup>62</sup> *E. ap. Delph.* 385B.

<sup>63</sup> Boulogne (1997) 291.

<sup>64</sup> *E. ap. Delph.* 393B-C.

<sup>65</sup> Cf. también *Is. et Os.* 381F.

<sup>66</sup> Wit (1931) 198. Por tanto, la figura de Apolo en Clemente es ambigua, contradictoria y compleja, dentro de la alegoría propia de este autor; cf. Sardella (1995) 313.

El paso desde la religión griega al monoteísmo cristiano o judío estaba facilitado por la antigua tendencia del pensamiento religioso griego, en el que se daba una fuerte jerarquización del panteón, en el que Zeus era el dios que estaba por encima de los demás, es decir, los paganos también reconocían un dios supremo. La *Teosofía* de Tubinga contiene varios ejemplos de respuestas delficas cristianizadas<sup>67</sup>. El dios Apolo, calificado de *αὐτός ἄναξ πάντων, αὐτόσπορος, αὐτογένεθλος*, es también depositario de la providencia, la *πρόνοια* del creador, que conoce el destino eterno, aunque la *Teosofía* se lo aplica al Dios único<sup>68</sup>.

#### 4. EL FIN DE LA PROFECÍA APOLÍNEA

El cristianismo va a insistir en el fin de los oráculos antiguos, al menos a partir de Clemente de Alejandría, y será un tema recurrente en toda la Patrística. El testimonio de Plutarco sobre la muerte de los démones, del gran Pan y de los démones de las islas de Bretaña<sup>69</sup>, precisamente en coincidencia con el nacimiento de Cristo y la extensión del cristianismo, es uno de los argumentos favoritos en estos textos cristianos. La conclusión más clara, recogida por ejemplo en Eusebio de Cesarea, es que los seres que presiden los oráculos no pueden ser dioses, sino démones, y que Apolo no es un dios, sino un demon.

Después de insertar un texto sobre los démones, tomado de *Sobre la desaparición de los oráculos*<sup>70</sup>, Eusebio de Cesarea se apoya en el final de la práctica oracular señalado por Plutarco, «de los demás lugares se ha apoderado en parte el silencio, en parte una total desolación», y lo hace coincidir con la época de Tiberio, «momento en el que nuestro Salvador, como consta por escrito, hizo su aparición entre los hombres y expulsó a todo el género de los démones de la vida de los hombres.»<sup>71</sup>

Sin duda en esta argumentación lo más contundente es el testimonio de Plutarco sobre la muerte de los démones, en concreto la de Pan (*PE* 5.17, 6-9) y la de los démones de las islas de Bretaña (*PE* 5.17, 10-12). El pasaje tomado de *Sobre la desaparición de los oráculos*<sup>72</sup> habla de la desaparición de todos los oráculos, «a excepción de uno o dos», de la «sed de mántica», del «silencio» y de la «total desolación» en los oráculos. Los interlocutores del diálogo plutarqueo analizan la causa de esta desaparición, que se debe al hecho de que los dioses no son los que están al frente de los oráculos, sino los démones. Al morir los démones, como el

<sup>67</sup> Véase los oráculos 38, 39 Erbse, para el caso de Zeus, y el 42 para el de Apolo

<sup>68</sup> I 17 Beatrice.

<sup>69</sup> *PE* 5.17; cf. Hani (1969).

<sup>70</sup> *Def. orac.* 411E-F: οὐδαμοῦ γὰρ ἀλλαχόθι νῦν ἢ περὶ Λεβιάδειαν ἢ Βοιωτία παρέχει τοῖς χρήζουσιν ἀρύσασθαι μαντικῆς, τῶν δ' ἄλλων τὰ μὲν σιγῇ τὰ δὲ παντελῆς ἐρημίας κατέσχηκε.

<sup>71</sup> *PE* 5.17, 13-14.

<sup>72</sup> 411E-F.

caso de Pan o los demonios que acompañaban en su encierro a Crono en las islas de Bretaña, acaban también los oráculos.

Asimismo, el libro X de la *Curación de las enfermedades belénicas* lo comienza Teodoreto también con la afirmación de la tiranía de los demonios sobre los hombres antes de la llegada de Cristo. Una de las manifestaciones de su poder es el de conocer el futuro y engañar con ello. La prueba de que estos oráculos son obra de demonios es el hecho de que en la época de Teodoreto éstos ya están en silencio a causa de la llegada del Salvador que los ha deslumbrado totalmente con su «epifanía». Siguiendo la argumentación típica en la Patrística se cita el testimonio de Plutarco sobre los malos demonios que originan los oráculos<sup>73</sup>. A este autor no se le cita como profeta cristiano, ni como apóstol, sino como un filósofo pagano que ha hecho sus afirmaciones después de la llegada de Cristo, según señalamos al comienzo de este trabajo.

El final de los oráculos es inseparable del tema de la muerte de los demonios proclamada por alguno de los tratados plutarqueos. Como hemos indicado, *Sobre por qué la Pitia no profetiza ahora en verso* y *Sobre la desaparición de los oráculos* tienen como tema común la doctrina sobre los demonios, que va a ser fundamental en la crítica cristiana para argumentar el fin de las profecías de Apolo.<sup>74</sup>

Las palabras introductorias de Eusebio de Cesarea a las citas textuales de diversos tratados plutarqueos indican el valor y autoridad de Plutarco para esta polémica cristiana, θήσω δὲ πρώτας τὰς ἀπὸ τῆς Πλουτάρχου γραφῆς...:

“Presentaré en primer lugar las (demostraciones) que proceden de la obra de Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*, donde las profecías y los oráculos de las naciones derivan de los malos demonios, como expresa de la siguiente manera...”<sup>75</sup>

Desde Taciano y Orígenes hasta Eusebio de Cesarea y Agustín, pasando por Tertuliano y Lactancio, se mantiene una doctrina unánime sobre el origen demoníaco de los oráculos y de otros fenómenos adivinatorios<sup>76</sup>. Los propios griegos habían elaborado una teoría, en el fondo no muy distinta, sobre la procedencia de los oráculos. Platón hacía depender los oráculos y otros tipos de adivinación, así como los sacrificios, iniciaciones, etc. de los demonios<sup>77</sup>, pues consideraba que a la divinidad no le correspondía «descender» a tales detalles del mundo inferior. Sin embargo, la distinción entre buenos y malos demonios,

---

<sup>73</sup> *Def. orac.* 418E (*Eus. PE* 5.4, 2) y *Def. orac.* 417C (*Eus. PE* 5.4, 3), *Def. orac.* 411D-E (*Eus. PE* 5.16, 2-3).

<sup>74</sup> Von Arnim (1921).

<sup>75</sup> *PE* 5.3, 9-10.

<sup>76</sup> Vermander (1982) y Daniélou (1957).

<sup>77</sup> *Symp.* 201-203.

que se lee en Plutarco<sup>78</sup>, permite a los cristianos atribuir la profecía pagana a los malos demonios.

Los autores cristianos intentan demostrar que los oráculos paganos no tienen un origen divino, sino que dependen de los malos demonios. En concreto es Plutarco la fuente seguida en el libro quinto de la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea. En el Capítulo I ya se anunciaba esta destrucción y desaparición de los oráculos, pero por causas distintas a las de Plutarco, a saber, «la enseñanza evangélica de nuestro Salvador, que produjo para todos los hombres, como una luz, el conocimiento de un único Dios, soberano y creador de todo», mientras que en el queronense es la muerte de los demonios, que estaban al frente de los centros oraculares. Los capítulos 4 y 5 están tomados directamente de Plutarco, de *Sobre la desaparición de los oráculos*<sup>79</sup> y de *Sobre Isis y Osiris*<sup>80</sup>, para demostrar que los oráculos y las profecías de las naciones proceden de malos demonios<sup>81</sup>. De la primera de las obras el autor de Cesarea extrae dos textos<sup>82</sup> sobre la naturaleza y la situación de los demonios en la tipología de seres, a los que añade uno<sup>83</sup>, aquel en el que Plutarco decía expresamente que los dioses no eran los que dirigían los oráculos, sino los demonios, de los que hay buenos y malos<sup>84</sup>:

‘τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρηστηρίοις’ εἶπε ‘μὴ θεοὺς οἷς ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσήκόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπὲρέτας θεῶν, οὐ δοκεῖ μοι κακῶς ἀξιοῦσθαι.

Precisamente parte de los relatos mitológicos atribuidos a los dioses son obras de demonios, divinizados después por los hombres<sup>85</sup>. De *Sobre Isis y Osiris*<sup>86</sup> procede otro texto en el que se recuerda cómo las leyendas de Tifón, Isis y Osiris son obras de demonios, como también lo son las luchas de gigantes y Titanes, la resistencia de Pitón frente a Apolo, las huidas de Dioniso y los viajes errantes de Deméter. En el siguiente texto de Plutarco seleccionado por Eusebio, de *Sobre la desaparición de los oráculos*<sup>87</sup>, es el mito del triunfo de Apolo sobre la serpiente Pitón el centro de su relato. En él Cleómbroto, que reproduce las palabras de un bárbaro con el que se topó cerca del mar Rojo, expresa que el poder de la adivinación es obra de los demonios (ἐκείνος οὖν τῇ μαντικῇν ἀνήγευ εἰς δαίμονας)

<sup>78</sup> *Is et Os.* 369A-F.

<sup>79</sup> *Def. orac.* 414F-415B y 416C.

<sup>80</sup> *Is. et Os.* 360D-F.

<sup>81</sup> Sobre la demonología en Plutarco vid. Soury (1942) y Santianello (1996).

<sup>82</sup> *Def. orac.* 414F-415B y 416C.

<sup>83</sup> *Def. orac.* 418E.

<sup>84</sup> *Def. orac.* 417BD.

<sup>85</sup> Para Eusebio de Cesarea también ha podido ocurrir lo mismo con la historia de los gigantes que aparece en el *Génesis* 5.4.

<sup>86</sup> *Is. et Os.* 360D-F.

<sup>87</sup> 421B-E.

y cuenta el mito de Delfos junto con otras historias similares. A esta persona no le parece extraño que se dé el nombre de dioses a los demonios que están a su servicio y que, por tanto, comparten su poder con ellos.

Plutarco, además de ser fuente de numerosas respuestas oraculares, es un argumento de autoridad utilizado en los círculos paganos y cristianos para criticar la actividad profética apolínea. Estos ejemplos, de otros muchos que podrían extraerse, demuestran la importancia de Plutarco en la tradición oracular<sup>88</sup> y en la transmisión de los propios oráculos en la literatura cristiana. Como teólogo y filósofo Plutarco, en su intento de llegar al conocimiento de la esencia de lo divino<sup>89</sup>, contribuye a la exaltación, al renacimiento y revitalización de la religión de Apolo Delfico hasta su extinción en manos del triunfo del cristianismo. *Sobre la desaparición de los oráculos* es el tratado más importante en este alegato de la decadencia de las sedes oraculares y del fenómeno de la mánica y su manifestación concreta en Delfos.

Los tratados píticos de Plutarco son un testimonio fundamental para el conocimiento de esta trascendental etapa en la evolución histórica del panorama oracular griego. El cambio de situación política, con Grecia formando parte del imperio romano, había modificado las prácticas oraculares, como bien precisa nuestro autor al justificar el hecho de que la Pitia ya no utilice el verso ni el lenguaje perifrástico<sup>90</sup>. Las lamentaciones de Plutarco por la decadencia de los centros oraculares coinciden con una fiebre adivinatoria y profética muy variada, en la que las prácticas adivinatorias son una de las que más se resisten a desaparecer en el declive generalizado de las tradiciones religiosas paganas ante el avance del cristianismo.

---

<sup>88</sup> Barrigón & Ruiz (1996).

<sup>89</sup> *Is. et Os.* 351D; 351E.

<sup>90</sup> *Pyth. Or.* 408B-D.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, R. M., «Anotaciones plutarqueas sobre la Sibila y los oráculos sibilinos», in A. Pérez Jiménez & Titchener (ed.), *Historical and biographical values of Plutarch's Works. Studies devoted to professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga/Utah State University, 2005, pp. 19-30.
- Amandry, P., *La mantique Apollinienne à Delphes (Essai sur le fonctionnement de l'oracle)*, Paris, 1950.
- Babut, D., «La composition des Dialogues pythiques de Plutarque et le problème de leur unité», *Journal des Savants* 2 (1992) 18- 234.
- Badali, R., «Il proemio del *De divinatione*», *RCCM* 18 (1976) 27-47.
- Barrigón, M. C. & Ruiz, A., «Observaciones sobre algunos oráculos en Plutarco (PW 41 y 52)», in J. A. Fernández Delgado & F. Pordomingo (ed.), *Estudios sobre Plutarco. Aspectos formales de la obra de Plutarco*, Madrid, 1996, pp.189-197.
- Betz, H. D., *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1975.
- Boulogne, J., «Hénothéisme et polythéisme sous les Antonins: l'imaginaire religieux de Plutarque», *Euphrosyne* 25 (1997) 281-293.
- Burckhardt, J., *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*, México, trad. esp., 1982.
- Caerols, J. J., «Sibilas y oráculos sibilinos en Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 179-188.
- Canivet, P., *Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, Paris, 1958 [reimpr. 2000].
- Carriker, A., *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden/Boston 2003.
- Danieli, M. L., «Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea», *Nuovo Didaskaleion* 15 (1965) 5-63.
- Daniélou, J., «Démon, démonologie chrétienne primitive», en *Dictionnaire De Spiritualité*, 3, Paris, 1957, col. 182-189.
- De Faye, E., *La Christologie des Pères apologetes et al philosophie religieuse de Plutarque*, Paris, 1906.
- Defradas, J., *Les themes de la propaganda delphique*, Paris, 1954.
- Delcourt, M., *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955.
- Dillon, J., «Plutarch and Second Century Platonism», en A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, London 1986, 214-229.



- Elter, P., *De gnomologiorum graecorum historia atque origine commentatio*, Bonn, 1893-1896.
- Fernández Delgado, J. A., «Plutarco como fuente de los oráculos», in M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 145-156.
- «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre los oráculos de Delfos», in *Homenaje a A. Holgado*, Cáceres, 1992, pp. 52-72.
- Ferrari, F., *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarcho di Cheronea*, Napoli, 1995.
- «Dio: padre e artifice. La teología di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, Napoli, 1996, pp. 395-409.
- Flacelière, R., «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand* 2 (1938) 67-107.
- «Plutarque apologiste de Delphes», *IL* 5 (1953) 97-103.
- «Plutarque et la Pythie», *REG* 56 (1943) 72-111.
- «Sur quelques pasajes des *Vies* de Plutarque», *REG* 61 (1948) 396-397.
- «Hadrien et Delphes», *CRAI* (1971) 168-185.
- Fontenrose, J., *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley/Los Angeles/London, 1981.
- Fontenrose, J., *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley/Los Angeles/London, 1988.
- García López, J., «Fenomenología religiosa en la *Vida de Licurgo*», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 71-80.
- Geffcken, J., *Zwei griechische Apologien*, Leipzig/Berlin, 1907.
- Hammerstaedt, J., *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Frankfurt, 1988.
- Hani, J., «La mort du Pan», *Actes VIII<sup>e</sup> Congrès Assoc. G. Budé*, Paris, 1969, pp. 511-519.
- Jiménez San Cristóbal, A. I., «Embaucadores y falsos adivinos en *Oráculos de la Pitia* 407 B-C», in F. Frazier & D. F. Leão (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010, pp. 109-120.
- Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, San Francisco, 1986.
- Levin, S., «The old Greek Oracles in Decline», *ANRWII* 18.2 (1989) 1599-1649.
- Parke, H. W. & Wormell, D. E. W., *The Delphic Oracle. II. The oracular responses*, Oxford, 1956.
- Paton, G. R., *Plutarchi Pythici dialogi tres*, Berlin, 1893.
- Rescigno, A., *L'eclissi degli oracoli*, Napoli, 1995.

- Santianello, C., «Aspetti della demonologia plutarchea tra il *De defectu oraculorum* et altri scritti del Corpus», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, Napoli, 1996, pp. 357-371.
- Sardella, T., «Apolo, Istaspe e la Sibilla: la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente», en *Hestiasis. Studi in onore di Salvatore Calderone*, Messina, 1995, vol. V, pp. 295-329.
- Sfameni Gasparro, G., «Plutarco e la religione delfica: il dio filosofo e il suo esegeta», en I. Gallo, *Plutarco e la religione*, Napoli, 1996, 157-188.
- *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e Salvezza nel mondo antico*, Roma, 2002.
- *Dio único, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia, 2010, 147-149.
- Soury, G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942.
- «Plutarque, prêtre de Delphes. L'inspiration prophétique», *REG* 55 (1942) 50-69.
- Vermander, J. M., «La polemique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme», *RechAgu* 17 (1982) 3-128.
- Vernière, Y., «Nature et fonction des demons chez Plutarque», en J. Rues & H. Limet (Eds.), *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 241-251.
- Volpe, P., «Fato y fortuna negli opuscoli *Contro gli Stoici* di Plutarco», in F. Frazier y D. F. Leão (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010, pp. 139-46.
- Von Arnim, H., *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.
- Wit, R. E., «The Hellenismus of Clement of Alexandria», *CQ* 25 (1931) 195-204.
- Zeegers-Vander Vorst, N., *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1972.
- *Plutarco*, trad. it., Berscia, 1965.
- Zink, O., *Eusèbe de Césarée. La Préparatio Évangélique. IV-V, 1-17*, Paris, 1979.

(Página deixada propositadamente em branco)

## INDEX LOCORVM\*

### **Antologia Palatina**

14.66: 239;

### **Aristófanes**

*Ach.*

860-870: 183;

### **Aristóteles**

[*Ath.*]

5.2: 88;

6.1: 78-79;

*Pol.*

1274a11-12: 91;

1285a29-b: 88;

1258a29-b3: 88;

1260b33: 91;

1285a5 sqq.: 225;

1290a23-28: 180;

1341b1-18: 185;

### **Atenágoras**

*Leg.*

21.5: 241;

### **Ateneu**

4.184: 188;

8.350b-d: 178;

14.621: 183;

16.624: 183;

### **Aulo Gélío**

15.17: 182;

### **Calímaco**

*Del.*

253-254: 184;

### **Cícero**

*De orat.*

3.33.132: 180;

*Div.*

2.41: 235;

2.57: 235;

*Phil.*

2: 142;

2.85-86: 147;

### **Clemente de Alexandria**

*Strom.*

1.164.4: 242;

### **Díon Cássio**

37.45: 201;

### **Ésquilo**

*Cb.*

1009: 148;

1011: 148;

1016: 148;

### **Ésquines**

1. *In Tim.*

---

\* As referências dizem respeito somente ao corpo principal do texto.

- 1.9-12: 177;  
1.13: 177;
- Estobeu**  
9.25: 178-179;  
11.25: 174;
- Estrabão**  
10.3.23: 235;
- Eusébio de Cesareia**  
*Praep. evang.*  
5.1: 245;  
5.3.9-10: 244;  
5.4-5: 245;  
5.17.6-9: 243;  
5.17.10-12: 243;  
5.17.13-14: 243;  
5.33.3: 239;  
5.33.4: 239;  
5.33.3-4: 238-239;  
5.33.15: 239;  
5.34.2: 240;
- Heródoto**  
6.65.6: 223;
- Higino**  
*Poet. astr.*  
2.7.1-3: 184;
- Himério**  
*Or.*  
29.22: 179;
- Homero**  
*Il.*  
2.557-558: 73-74;  
3.380 sqq.: 152;  
14.162: 149;  
*Od.*  
4.240.258: 81;  
6.303-315: 192;  
7.144-166: 192;
- Horácio**  
*Carm.*  
1.37: 142;
- Epod.*  
9: 142;
- Luciano de Samósata**  
*Am.*  
44: 177;  
*Harm.*  
1: 178;
- Máximo de Tiro**  
*Dial.*  
8: 106;  
9: 106;
- Pausânias**  
2.22.8: 188;  
3.11.3: 165;  
4.19: 184;
- Platão**  
*Alc.* 1  
106: 189;  
118c: 181;  
*Ax.*  
366d-e: 177;  
*Criti.*  
50d: 177;  
*Euthd.*  
291b: 42;  
*La.*  
180c-d: 181;  
*Lg.*  
653 sq.: 181;  
663a: 89;  
710a: 89;  
710c-d: 90;  
710e: 89;  
800a: 180;  
808d: 177;  
814d sq.: 181;  
*Ly.*  
208b-c: 178;  
*Phdr.*  
246a-57b: 151;

*Plt.*

305b: 89;

*Prt.*

326c: 178;

*R.*

376e sqq.: 181;

398d sq.: 181;

406d: 76-77;

424: 180;

455c-d: 193;

458: 203;

564c: 89;

599e: 89;

*Ti.*

42e: 90;

**Plutarco***Moralia**Ad princ. ind.*

779d-782f: 23; 131-133;

*[Apophth. Lac.]*

208e-209a: 226;

238b-c: 168;

238c-d: 168;

*Conj. praec.*

140d-e: 197;

141e: 193;

142c-d: 196;

142e: 203;

145b-146a: 195;

*Cons. ux.*

609a: 193;

609c: 193;

609d: 193;

*De cup. div.*

523c-528b: 110;

*De def. orac.*

411e-f: 233;

417b-d: 245;

*De e Delph.*

383b-c: 242;

384d-394c: 219;

384e-f: 236-237;

385b: 242;

*De gen. Socr.*

580a: 95;

583d-e: 109;

584c-585d: 109;

*De gloria Ath.*

350e-f: 124;

*De Herod. mal.*

854e-855a: 223-224;

*De Is. et Os.*

377f: 242;

*De Pyth. or.*

404c-406e: 221;

*Max. cum princ.*

776b-779c: 23; 129-131;

*Praec. ger. reip.*

807d: 79;

*Reg. et imp. apophth.*

206b: 201;

*Vitae**Ages.*

1: 163;

2: 163;

3.4: 224-225;

3.5: 225;

4.1: 225;

13: 163;

14: 167;

15: 163;

19: 163;

20: 163;

21: 164; 167;

23: 163;

29-30: 163;

30.1: 225;

*Agis et Cleom.*

1: 164; 198;

- 1.3: 94;  
2: 167;  
3.1-2: 227;  
4: 164;  
4.2: 94;  
4.4: 94;  
5.1: 96;  
7.4: 196;  
10.1: 94;  
10.1-3: 227-228;  
10.4: 94-95;  
11: 164;  
12: 167;  
13: 164; 167;  
14.1: 228;  
19-21: 164;  
20.1-4: 228;  
21.2: 228;  
22: 164;  
37-38: 164;  
*Alc.*  
2: 174-175; 177; 182-183;  
23.7-9: 200;  
*Alex.*  
1: 138;  
1.3.6: 141;  
10.1: 198;  
29.7: 198;  
46.3: 198;  
70.3: 198;  
*Ant.*  
2.1.4-3.1: 154;  
3.5.3-5: 152;  
4.3.3: 145;  
5.9: 145;  
6.1.1-4: 146;  
6.3: 137; 154;  
6.3.1-4: 146;  
6.6.1: 146;  
6.7.1-4: 146;  
7.1.3: 146; 152;  
9.5.4-5: 146;  
9.5.6-7: 146;  
9.6.3: 146;  
10.6.1: 147;  
10.6.2: 147;  
11.3.1: 147;  
12.2.1: 147;  
12.4.1: 147;  
12.5.4-6.1: 147;  
14.5.3: 147;  
14.6.2: 148;  
14.7.3: 148;  
14.7.4: 148;  
26.1-5: 150;  
26.5.1-2: 150;  
28.1.1: 150;  
28.1.7: 150;  
28.1.8: 150;  
28.2.1: 150;  
29.1.3: 150;  
29.1.4: 150;  
29.3.1: 150;  
29.4: 150;  
29.5.1: 150;  
29.5-7: 150;  
29.7.4-5: 150;  
30.1.1: 150;  
31.4-5: 150;  
33.4.3: 151;  
33.4.4: 151;  
36: 145;  
36.1.1-2: 151;  
36.2.1-3.1: 151;  
37.6.1: 151;  
37.6.5-6: 151;  
50.7.1-3: 151;  
53: 151;



54.6: 151;  
 54.8: 151;  
 56.7-57.1: 151;  
 57.4: 151;  
 58.8-9: 151;  
 58.11.9: 151;  
 60: 145;  
 60.1.4: 152;  
 60.4.3: 152;  
 66.7.1-8.1: 152;  
 67.5: 152;  
 69.1: 152;  
 69.6: 152;  
 71.1.1: 152;  
 71.4.1: 152;  
 75.3.3: 152;  
 75.4.5: 152;  
 75.6.2: 137; 152;  
 76.7: 153;  
 77.2.4: 153;  
 77.3.2: 153;  
 80: 153;  
 87: 153;  
 87.9: 154;  
 87.9.1: 154;  
*Arist.*  
 1: 179;  
*Brut.*  
 5.1: 200;  
 5.4: 200;  
 13.2-11: 205;  
 14.4: 206;  
 15.5-9: 206;  
 15.9: 199;  
 32.2-3: 205;  
*Caes.*  
 10.8-9: 201;  
 14.8: 198;  
 63.8-11: 206;

64.4: 206;  
*Cat. Mi.*  
 24.2-4: 202;  
 24.4: 202;  
 24-4-5: 202;  
*Cic.*  
 2.4.2: 143; 149;  
 2.4.3: 143;  
 2.5.1: 143;  
 2.6.3: 143;  
 2.7.3: 144;  
 9.5.6: 149;  
 20.1-3: 204;  
 20.3: 203;  
 20.4.3: 149;  
 24.3.1: 149;  
 20.4.4-5.1: 149;  
 20.5: 139;  
 24.2-7: 149;  
 24.4: 149;  
 24.4.4-5: 149;  
 24.5.1-2: 149;  
 25.1.1: 149;  
 25.1.3-4: 149;  
 25.5.1: 149;  
 29.2-4: 204;  
 29.4: 203;  
 29.9: 201;  
 32.6-7: 125;  
 40.1: 139-140;  
 46.2: 140;  
 46.6.1-3: 140;  
 49.2: 148-149;  
*Cim.*  
 2: 138;  
 2.4.4: 141;  
 4: 175;  
*Crass.*  
 16.1: 199;

*Demetr.*

1: 138;  
53.8: 153;  
53.10.1-2: 142;

*Dio*

21.1-6: 198;

*Eum.*

11.3: 198;

*Galb.*

12: 200;  
19.3: 205;

*Luc.*

6.3-4: 205;  
38.1: 202;

*Lyc.*

2-3: 161;  
4: 166;  
5.1-2: 220;  
5.3: 220; 222;  
5.4: 238;  
5.6: 220;  
6.1: 96;  
6.1-2: 221;  
6.5: 221;  
9: 161;  
13: 52;  
14: 161; 196-197;  
19: 161;  
21: 166;  
22: 166;  
23: 162;  
24: 166;  
27: 162;  
28: 162; 166;  
29: 162;  
29.1-3: 222;  
29.4: 222;  
29.5-6: 222;

*Lys.*

1: 162;

8: 162-163;  
15: 166;  
17: 163;  
18: 166;  
22.5: 223; 225;  
22.6: 223;  
23.1: 224;  
23.2: 224;

*Marc.*

20: 14-15;

*Nic.*

3: 177;  
5: 177; 179;

*Num.*

4.8: 93;  
15.3-5: 93;

*Comp. Lyc. – Num.*

3.2: 196;

*Per.*

1: 177;  
2: 174;  
4: 177; 179;  
10.5-6: 191;  
13.15-16: 200;  
24: 191;  
24.5: 195;  
24.8: 199;  
25-25: 191;  
28.5: 191;  
36.2: 191;

*Pomp.*

9.1: 198;  
9.3: 198;  
55.2-3: 195;  
48.8: 199;  
53.1: 199;  
53.4: 206;  
70.7: 198;

*Pyrrh.*

9.1: 198;

*Rom.*

14: 197;  
28.6: 240;

*Comp. Thes. – Rom.*

2.3: 19;  
3.1: 199;  
6.2: 45;  
6-7: 34;

*Sol.*

8.1-3: 74-75;  
10.2-2: 73-74;  
15.2: 72; 79-80;  
16.1-5: 94;  
30.6-7: 81-82;  
31.1: 82;

*Sull.*

2.1-2: 204;  
6.22: 204;  
22.2: 204;

*Them.*

2: 174; 177;  
18: 203;  
31.2: 205;

*Thes.*

3.3: 33;  
3.5: 32; 33-34;  
3.6-7: 33;  
4.1; 35;  
6-1: 34;  
6.2: 35-36;  
6.3: 36;  
6.5-6: 37;  
6.8-9: 37;  
7.1: 37;  
7.2-3: 37;  
11.2: 38;  
12.4: 38;  
13.3: 38;  
15.1-2: 40;  
17.1: 40;

17.2: 40;  
19.1: 42;  
22.1: 43;  
24.1: 43;  
24.2: 44;  
31: 199;  
31-34: 199;  
35: 199;

*Tim.*

1: 138;

**Sólón**

(West)

11: 80;  
33: 80;

**Suetónio**

*Jul.*

6: 201;  
74: 201;

**Teodoreto de Ciro**

*Affect.*

10: 244;  
10.5: 234;  
10.5-6: 234;

**Tito Lívio**

48.13.1: 235;

**Tucídides**

1.10.2: 165;

**Xenofonte**

*Ages.*

1.5: 224;

*Hell.*

3.3.1-3: 223;

*Mem.*

1.2.27: 188;

*Oec.*

2.12-13: 189;

*Smp.*

2.20.1: 188;

(Página deixada propositadamente em branco)

## INDEX NOMINVM\*

- Academia: 122-123;  
Áccio: 144; 151;  
Adriano: 230;  
Afrodite: 150; 152; 184;  
Agamémnon: 124;  
Agátocles: 178;  
Agesilau: 25; 28; 159; 163; 167; 219;  
223-227; 230;  
Agiátis: 164;  
Ágis: 28; 93-94; 159; 163-164; 167;  
196; 200; 214; 219; 223-228; 230;  
Agostinho: 244;  
Agrigento (Pintor de): 187;  
Alcandro: 51;  
Alceu: 179;  
Alcibíades: 25-26; 27-28; 125-126;  
130; 173; 175; 181-184; 187-188;  
200; 209-216;  
Alcínoo: 192;  
Álcman: 166; 169;  
Alcmena: 108;  
Alcmeónidas: 73;  
Alexandre Magno: 15; 25; 93; 123; 130;  
137; 146; 154; 163;  
Alexandria: 23-24; 119; 137; 142-154;  
Amiclas: 165;
- Ámon: 236;  
Amónio: 120; 219;  
Anacreonte: 179;  
Anaxágoras: 130;  
Andócides: 86;  
Andrógeo: 40;  
Anfiarau: 236;  
Anfiloo: 236;  
Anfion: 184;  
Aníbal: 163;  
Antálcidas: 163;  
Antestérias: 187-188;  
Antifonte: 86;  
Antigénidas: 183-184;  
António (Marco): 23; 137-155;  
Antoninos: 16; 140;  
Apolo: 28; 29; 39; 148; 165; 168-169;  
184; 219-221; 226; 229; 233; 235-  
236-237; 240-246;  
Apuleio: 105; 122;  
Aquiles: 179; 184; 241;  
Arcesilau: 123;  
Arete: 192;  
Argos: 169; 183; 188;  
Ariadne: 42-43;

---

\* As referências dizem respeito somente ao corpo principal do texto.

- Arístreas de Proconeso: 240;  
Aristides: 127; 174;  
Aristófanes: 160; 177; 188;  
Aristóteles: 26; 33; 85; 89; 95; 122-123;  
130; 160; 182; 185; 187;  
Aristóxeno: 178; 181;  
Arquelau: 144;  
Arquidamo (Arquedamo): 104; 111-  
112; 163; 224;  
Arquíloco: 239-240;  
Ártemis: 165;  
Ásia: 50; 151; 163; 224; 226;  
Aspásia: 28; 191; 195; 199; 212-215;  
Astérion: 40-41;  
Atena: 165; 179; 184; 220; 228;  
Atenas: *passim*.  
Atenienses: *passim*.  
Ática: *passim*.  
Atidógrafos: 74;  
Atília: 202;  
Atlântida: 20;  
Augusto: 146;  
Baco: 152;  
Beócia: 236;  
Bretanha: 243-244;  
Bruto: 108; 138; 140; 147; 154; 199;  
200; 205-206;  
Cadmeia: 21; 103-105; 107-108; 111-  
112; 114-115; 127;  
Cadmo (Pintor de): 185;  
Cafisias: 104; 109; 111; 112;  
Cálias: 188;  
Calígula: 200;  
Calpúrnia: 206;  
Calvíσιο Sabino: 200;  
Carilau: 161; 162;  
Carnéades: 123; 126-127;  
Carneias: 168-169;  
Carondas: 87-88;  
Cartago: 91;  
Cássio: 154;  
Catão Censor: 126-127; 138; 198;  
Catão o Jovem: 106; 108; 202-203;  
Catilina: 204;  
César: 93; 137; 139; 146-148; 152; 154;  
198; 200-203; 206;  
Cetego: 205;  
Cícero: 25; 107; 121; 125; 138-140;  
147; 20-204;  
Cilícia: 205; 236;  
Cílon: 54; 73;  
Címon: 18; 26; 64; 174-175; 215;  
Cina: 204;  
Cirilo de Alexandria: 234;  
Ciro: 137; 146; 154; 214;  
Cirra: 53;  
Cítera: 169;  
Citéris: 146;  
Cláudio: 106;  
Cleobulo: 87;  
Cleômbroto: 94; 245;  
Cleomedes de Astipaleia: 240;  
Cleómenes: 28; 50 93-94; 159; 164;  
167; 219; 228-230;  
Cleópatra: 138; 142; 144-145; 149-153;  
Clódia: 204;  
Clódio: 143; 147; 199; 201-202; 204;  
Clonas: 183;  
Cólofon: 169;  
Corinto: 38; (Istmo de): 72;  
Cornélia: 195;  
Crasso: 138;  
Cratino: 214;  
Creta: 31; 39; 40-43; 50; 91; 161; 165;  
170;  
Crisipo: 241;  
Cristo: 243-244;  
Crítias: 188;  
Cronos: 244;  
Crotona: 109;

- Dámon: 178-181; 184-185; 188;  
Dédalo: 41;  
Delfos: 28; 29; 51-53; 119; 184; 219-220; 222-223; 226; 230; 233; 238; 240; 245;  
Delos: 108; (Liga de): 165; 184;  
Demarato: 223;  
Deméter: 245;  
Demétrio: 23; 138; 154; 233;  
Demétrio Poliorcetes: 139;  
Demónax: 88;  
Demóstenes: 25;  
Diocleciano: 115;  
Diodoro Sículo: *passim*.  
Diógenes: 126;  
Diógenes Laércio: *passim*.  
Dión: 93; 96; 105; 108; 119-120; 130;  
Dionísio de Siracusa: 130;  
Dionisodoto: 169;  
Diónisos: 137; 148-151; 167; 245;  
Diopites: 224; 226;  
Dodona: 226; 236;  
Dolabela: 147;  
Domiciano: 106; 121; 131;  
Drácon: 55; 87;  
Dúris: 186;  
Éfeso: 149-150;  
Éforo: 96; 107;  
Egeu: 17; 31-38; 40; 43; 62; 165;  
Egito: 50; 108; 144; 148; 161;  
Electra: 166;  
Eliano: 107;  
Elpinice: 191-192; 215;  
Emília: 198;  
Emílio Paulo: 120;  
Endimátias: 169;  
Énoe: 39;  
Enómao de Gádaros: 234; 238-240;  
Epaminondas: 15; 21-22; 103-104; 107-111; 114-115; 225;  
Epicteto: 105; 119;  
Erecteu: 63;  
Eros: 46; 153;  
Escopelinos: 179;  
Esparta: *passim*.  
Espartanos: *passim*.  
Espêndon: 166;  
Êsquilo: 241;  
Êsquines: 89;  
Estácio: 120;  
Estesímbroto: 212;  
Estrabão: 107;  
Estratonico: 178-179;  
Etra: 31; 33-36; 63;  
Eudoxo de Cnidos: 108;  
Êupolis: 214;  
Eurípides: 33; 160; 166; 239-240;  
Europa: 40;  
Eusébio de Cesareia: 238-239; 243;  
Fânio: 106;  
Favorino: 105;  
Feaces: 192;  
Fébidas: 127;  
Febo: 241; 242;  
Feciais: 58;  
Fedra: 199;  
Ferecides: 167;  
Fídias: 200;  
Filipe: 16;  
Fílon: 91-92;  
Frígia: 183-184;  
Frínico: 188;  
Frínis: 168;  
Fúlvia: 147;  
Galaxidoro: 112-113;  
Galeno: 128;  
Gália: 198; 201;

- Garbo: 204;  
Gargeto: 38;  
Geropso: 176;  
Gimnopédias: 169;  
Glauco: 183;  
Golfo de Egina: 33;  
Golfo Sarónico: 33;  
Gorgo: 197;  
Gortina: 166; 169;  
Graco (Tibério): 93; (Gaio): 93;  
Grécia: *passim*.  
Guerra do Peloponeso: 163;  
Harmónides: 178;  
Hécate: 237;  
Hefestos: 179;  
Hélade: *passim*.  
Helena: 81; 145; 165; 199;  
Hélicon: 108;  
Helvídio Prisco: 106;  
Hera: 184;  
Héracles: 31; 36-38; 44; 145; 176; 179;  
184; 223;  
Hermes: 177; 184; 237;  
Heródoto: *passim*.  
Hidrófora: 205;  
Hieron: 179;  
Hipócrates: 81;  
Hipólito: 199;  
Homero: 50; 73-74; 166; 238-241;  
Ibéria: 161;  
Ida: 41;  
Íficles: 176;  
Índia: 123;  
Iónia: 161; 166;  
Ísis: 245;  
Isménias: 183-184;  
Isócrates: 23; 124; 181;  
Ítaca: 81;  
Itália: 109; 149; 178; 183; 199;  
Jacinto: 241;  
Josefo: 91-92;  
Júlia: 198-199; 206;  
Júpiter Capitolino: 61;  
Justino: 234;  
Juvenal: 120;  
Lacedemónia: 161-162; 164-165; 168;  
225;  
Lacedemónios: 73;  
Lacónia: 162-163; 165;  
Lactâncio: 244;  
Lâmprias: 129; 219;  
Lâmprocles: 178;  
Leónidas: 167; 197; 227-228;  
Leos: 38-39;  
Leotíquides: 223-226;  
Lesbos: 169; 179;  
Leuctras (batalha de): 163;  
Líbia: 161;  
Liceu: 123;  
Licurgo: 15; 18-19; 21; 25; 28; 49-53;  
56; 58-59; 61; 66; 88; 93; 95-97;  
160-165; 167-168; 219-222; 224;  
227-230; 238;  
Lídia: 37; 205;  
Lino: 176; 178; 179; 184;  
Lisandro: 28; 159; 162-163; 166; 219;  
223-227; 230;  
Lísias: 86;  
Lísis: 109;  
Luciano: 234;  
Lucrécio: 61;  
Luculo: 120; 124-125; 138-139; 202;  
205;  
Macedónia: *passim*.  
Mácron: 186;  
Maratona: 39;  
Marcelo: 120;  
Marcial: 120;  
Marco Horácio: 61;



- Mário: 204;  
 Mársias: 179; 183;  
 Máximo (de Tiro): 105-106;  
 Medeia: 31; 38;  
 Mediterrâneo: 72; 120;  
 Mégacles: 54; 73;  
 Mégara: 72-73; 75-77;  
 Megarenses: 73-75;  
 Melo: 184;  
 Menelau: 165;  
 Menesteu: 63; 199;  
 Messénia: 229;  
 Metécias: 63;  
 Metela: 198; 204; 206;  
 Metimna: 169;  
 Mileto: 167;  
 Minos: 40-43;  
 Minotauro: 31; 39-43;  
 Mírtis: 179;  
 Mitilene: 179;  
 Mitridates: 204- 205;  
 Moisés: 91-92; 95;  
 Mopso: 236;  
 Nausícaa: 192;  
 Nero: 106; 131; 154; 205;  
 Nícias: 173; 175;  
 Numa Pompílio: 15; 18; 21; 49; 56-58;  
 61; 93; 97; 125-126;  
 Octávia: 147; 150-151; 205;  
 Octávio: 139-140; 142; 145; 147-148;  
 150-151; 153;  
 Ônfala: 37; 145;  
 Orcómeno: 236;  
 Orestes: 148;  
 Orfeu: 176; 237;  
 Orígenes: 244;  
 Oropo: 233;  
 Osíris: 245;  
 Otão: 205;  
 Pã: 179; 243-244;  
 Padres da Igreja (Patrística): 29; 233;  
 237; 243-246;  
 Palante: 33;  
 Palântidas: 31; 33;  
 Panateneias: 63;  
 Páris: 152;  
 Pasífae: 28; 40-42; 227-230;  
 Patara: 205;  
 Pausânias: *passim*.  
 Peloponésios: 44;  
 Peloponeso: 39; 169; 183; 226;  
 Periandro: 87;  
 Péricles: 25; 27-28; 124; 130; 175; 180-  
 181; 184; 195; 199; 209-216;  
 Persas: *passim*.  
 Perséfone: 199;  
 Pérsia: *passim*.  
 Píndaro: 129; 165; 167; 179;  
 Pirilampes: 200;  
 Pisístrato: 20; 55-56; 66; 71-72; 75-76;  
 80-83; 88; 174;  
 Pisistrátidas: 175;  
 Pítaco: 87-88;  
 Pitágoras: 123; 130;  
 Piteu: 31; 32-35; 45;  
 Pítia: 28; 32-33; 51; 220-221; 238;  
 Pitóclides: 178-179;  
 Platão: 20; 23; 26; 85; 89-91; 95; 106;  
 108; 122-123; 130; 139; 160; 179;  
 182-183; 185; 202-203; 244;  
 Plínio o Jovem: 106; 120;  
 Plutarco: *passim*.  
 Políbio: 16; 107;  
 Polícrates: 179;  
 Polidoro: 221;  
 Polimnesto: 169;  
 Polímnis: 107; 109; 114;  
 Pompeia: 201; 203; 205;  
 Pompeio: 125; 138; 149; 195; 198-200;

- Pórcia: 199; 205-206;  
Porco (Pintor do): 186;  
Porfírio: 234;  
Poséidon: 34-35; 40-41; 44; 225-226;  
Précia: 205;  
Probalinto: 39;  
Prónimo: 183-184;  
Providence (Pintor de ): 186;  
Públícola: 18; 50; 59-62; 93; (vd. Públio Valério)  
Públio Valério: 59-62; (vd. Públícola)  
Quériilo: 166;  
Queroneia: *passim*.  
Quíron: 179; 184;  
Radamanto: 40;  
*Rhetra* (Grande): 220-221;  
Roma: *passim*.  
Romanos: *passim*.  
Rómulo: 15; 18-19; 43; 45; 49; 56-57; 64-66; 92; 128;  
Sabinas: 128; 198;  
Sácadas: 169;  
Safo: 179;  
Salamina: 19; 26; 71-78; 82;  
Sálíos: 58;  
Samos: 151; 179;  
Sarpédon: 40;  
Segunda Sofística: 24;  
Senado: 65;  
Séneca: 105-106;  
*Septuaginta*: 91;  
Serápión: 236;  
Servília: 200; 202;  
Servílio Cépio: 198;  
Sete Sábios: 19;  
Sibila: 237;  
Sícion: 183;  
Sila: 198; 204; 206;  
Símias: 104; 108; 113-114;  
Siracusa: 15;  
Sócrates: 22; 105-106; 111-115; 123; 125; 130; 177; 178-183; 188;  
Sólón: 19-21; 27-28; 50; 53-56; 61; 66; 71-84; 87-89; 91; 93; 95-96; 174; 179; 209-216;  
*Suda*: 105;  
Suetónio: 120;  
Taciano: 244;  
Tácito: 120;  
Tales: 166-167;  
Taletas: 50; 166-167; 169;  
Tarento: 168; 178;  
Targélia: 213;  
Targélias: 183;  
Tarquínio o Soberbo: 59-60;  
Tarso: 233;  
Tasos: 212;  
Teágenes: 73;  
Teanor: 107; 109; 113-114;  
Tebas: 103; 105; 108-109; 127; 173; 179; 183; 183-184; 188;  
Tégea: 183;  
Tégiras: 236;  
Temístocles: 26; 173-175; 203; 205;  
Teodoreto: 233-234;  
Teofrasto: 181;  
Teopompo: 221;  
Terência: 203-204;  
Termópilas: 160;  
Terpandro: 165; 167-169;  
Tertuliano: 244;  
Teseu: 15; 17-19; 31-46; 49; 62-64; 66; 92; 184; 199-200;  
Tétis: 184; 241;  
Tibério: 243;  
Tífon: 245;  
Timarco: 89; 113;  
Timeia: 200;  
Tímon: 145; 152;

Timóteo: 167-168; 178; 183;  
Timóxena: 195;  
Tindáridas: 63;  
Tireátida: 169;  
Tireia: 169;  
Tirésias: 236;  
Tirteu: 167; 169; 221;  
Titãs: 245;  
Trajano: 121;  
Trezena: 31; 32-35; 38;  
Tricórito: 39;  
Troia: 81; 124;  
Tucídides: 122; 160; 181;  
Ulisses: 81; 192;  
Valério (vd. Públio Valério)  
Vestais: 58; 204;  
Vínio: 200;  
Xantipo: 191; 201;  
Xenócrito: 169;  
Xenódamo: 169;  
Xenofonte: 160; 164;  
Zaleuco: 88;  
Zeus: 36; 40-41; 220; 226; 243;

(Página deixada propositadamente em branco)

## NOTAS BIOGRÁFICAS DOS AUTORES

**Ália Rodrigues** é doutorada em Estudos Clássicos (Literatura Grega) e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse são a história das ideias políticas desde os Gregos até à modernidade, história legal e a recepção de temas clássicos na contemporaneidade.

**Ana Ferreira** é Professora Auxiliar do Departamento de Estudos Portugueses e Românicos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a história antiga, a literatura greco-romana, bem como a didáctica das línguas clássicas.

**Delfim F. Leão** é Professor Catedrático do Instituto de Estudos Clássicos e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a história antiga, o direito e a teorização política dos Gregos, a pragmática teatral e a escrita romanesca antiga.

**Fábio Vergara Cerqueira** é Professor Adjunto do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, pesquisador PQ-2 do CNPq, Professor Visitante na Universidade de Heidelberg, Bolsista Fundação Humboldt “Pesquisador Experiente”. Principais áreas de interesse são história e arqueologia da Grécia antiga e sua recepção, enfocando música, iconografia, ceramologia, gênero, memória social, identidade e patrimônio cultural.

**Guillermina González Almenara** es Profesor Contratado Doctor Tipo 1 vinculada con el Área de Filología Griega del Departamento de Filología Clásica, Francesa, Árabe y Románica de la Universidad de La Laguna. Sus principales líneas de investigación son: la mujer y el ámbito femenino en la Grecia antigua, Historiografía griega, Historia y civilización de la Grecia antigua.

**Ivana S. Chialva** es Doctora en Letras, Investigadora Asistente del Conicet y Profesora de Griego y Literaturas griega y latina de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina). Sus trabajos sobre el mundo antiguo se focalizan en la relación entre primera y segunda sofística y en la influencia de este último fenómeno en la prosa narrativa griega de época imperial, especialmente la retórica, la biografía y la novela en sus diferentes formas.

**Jesús-M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez** es Catedrático de Filología Griega de la Universidad de León. Sus líneas de investigación son la literatura judía en lengua griega, los primeros textos cristianos, el Humanismo y la Tradición clásica. Actualmente dirige un Proyecto de

investigación sobre el Humanismo, la Tradición clásica y patrística y la exégesis bíblica en los siglos XVI y XVII.

**Joaquim Pinheiro** é Professor Auxiliar da Universidade da Madeira e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a biografia antiga, a Segunda Sofística, a retórica clássica e o pensamento político dos Gregos.

**José M. Candau** es Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Sevilla. Sus principales áreas de investigación son la historiografía griega y Plutarco.

**Loraine Oliveira** é professora de Filosofia da Universidade de Brasília. Publicou o livro *Plotino, escultor de mitos*, pela Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, em 2014. Vem se dedicando principalmente a estudar os mitos em Plotino, Plutarco e Porfírio, assim como o vegetarianismo em Plutarco e Porfírio.

**Maria Aparecida de Oliveira Silva** é professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo e Professora Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo. Líder do Grupo CNPq LABHAN Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Amapá. Pesquisadora do Grupo CNPq Linceu - Visões da Antiguidade Clássica da Universidade Estadual Paulista. Pesquisadora do Grupo Retórica, Texto y Comunicación da Universidad de Cádiz. Membro do Conselho Acadêmico do Seminário de História e Filosofia das Religiões da Universidad Autónoma de Ciudad Juárez — México. Pesquisa e publica trabalhos sobre Esparta, Plutarco e biografia antiga.

**M. Teresa Fau Ramos** es Profesora Titular del Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona y miembro del Grup de Recerca Graecia Capta, que investiga la pervivencia de la identidad griega bajo el imperio romano. Sus principales áreas de interés científico son la historia e instituciones de la Grecia clásica y post-clásica, la religión helena (paganismo) y diversos aspectos del cristianismo primitivo.

**Pilar Gómez Cardó** es profesora titular de Filología Griega en la Universidad de Barcelona, donde imparte docencia e investiga desde 1981. Doctora en Filología Clásica desde 1987, con una tesis sobre la tradición yámbica y la fábula (*La Vida d'Isop entre el iambe, la fàula i la novella*) es autora de numerosos artículos y capítulos de libros sobre la literatura griega de época imperial romana, en especial sobre Segunda Sofística y novela, ha estudiado principalmente autores como Luciano, en cuya edición y traducción al castellano para la colección Alma Mater participa, Plutarco, Dión de Prusa o Elio Arístides. Es miembro del grupo de investigación Graecia Capta de la Universidad de Barcelona.

**Roosevelt Rocha** é Professor Adjunto do curso de Letras da Universidade Federal do Paraná (Brasil) e pesquisador ligado ao Programa de Pós-Graduação em Letras da

mesma Universidade. As suas principais áreas de interesse científico são a poesia grega arcaica (elegia, jambo e mélica), a música grega antiga e o estudo da performance da poesia grega dos períodos arcaico e clássico.

**Vicente Ramón** es Profesor Tiular de Filología Griega de la Universidad de Zaragoza. Sus intereses científicos pueden sintetizarse en las siguientes líneas: Plutarco de Queronea y la biografía política, historiografía griega, retórica y oratoria griegas, tradición clásica, teatro griego, la irreligiosidad en la Atenas Clásica.

(Página deixada propositadamente em branco)



## VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia,2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).

30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).

## Resumo da obra

A vasta e variada obra de Plutarco permite sempre uma abordagem a partir de distintas perspectivas, com diferentes intenções e propósitos variados. No entanto, é importante identificar também fios comuns nessa abordagem, porque permitem demonstrar, tanto a nível formal como de conteúdo, que há muitos elementos comuns que permeiam o trabalho de Plutarco.

Os treze contributos para este volume têm como elo comum o nome de três cidades: Esparta, Atenas e Roma. Elas representam espaços políticos e institucionais diversos, dada a sua extensão geográfica e cronológica, mas simbolizam igualmente diferentes modelos de organização social através dos quais a Grécia pode ser contrastada com Roma ou Atenas comparada com Esparta — ainda que o seu verdadeiro interesse na obra de Plutarco seja que representam sempre locais paradigmáticos onde vivem e convivem pessoas. Por isso, os estudiosos de Plutarco que contribuíram para este volume procuram analisar em cada uma dessas cidades, seja por assimilação ou por contraste, a forma como o autor de Queroneia aborda a ligação entre indivíduo e comunidade a partir do exercício do poder e da experiência religiosa; qual o papel da educação e do domínio privado na projeção pública dos protagonistas retratados por Plutarco; ou até que ponto a imagem dos primeiros legisladores e fundadores míticos foi condicionada pela evolução histórica destas mesmas cidades.

OBRA PUBLICADA  
COM A COORDENAÇÃO  
CIENTÍFICA

