UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Vanderley Nascimento Freitas

EXPRESSÕES DA SAÚDE FÍSICA E PSÍQUICA EM PLUTARCO:

condições para a *euthymía*

Belo Horizonte
2023

Vanderley Nascimento Freitas

EXPRESSÕES DA SAÚDE FÍSICA E PSÍQUICA EM PLUTARCO:
condições para a *euthymía*

Versão final

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto

Belo Horizonte
2023

100
F866e
2023

Freitas, Vanderley Nascimento.
Expressões da saúde física e psíquica em Plutarco [manuscrito] : condições para a euthymía / Vanderley Nascimento Freitas. - 2023.
230 f.
Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Plutarco. 3.Saúde - Teses. 4.Alma - Teses. I. Peixoto, Miriam Campolina Diniz.
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

EXPRESSÕES DA SAÚDE FÍSICA E PSÍQUICA EM PLUTARCO: CONDIÇÕES PARA A EUTHYMÍA

VANDERLEY NASCIMENTO FREITAS

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 28 de fevereiro de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Míriam Campolina Diniz Peixoto - Orientadora (UFMG)

Prof. Aldo Lopes Dinucci (UFS)

Prof. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão (UFMG)

Profa. Maria Aparecida de Oliveira Silva (UFPI)

Prof. Gabriele Cornelli (UnB)

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2023.

Documento assinado eletronicamente por **Miriam Campolina Diniz Peixoto**, **Professora do Magistério Superior**, em 01/03/2023, às 09:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Maria Aparecida de Oliveira Silva**, **Usuário Externo**, em 01/03/2023, às 09:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Gabriele Cornelli**, **Usuário Externo**, em 01/03/2023, às 10:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Aldo Lopes Dinucci**, **Usuário Externo**, em 01/03/2023, às 10:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandao**, **Professor do Magistério Superior**, em 03/03/2023, às 14:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2106530** e o código CRC **751BA3C6**.

Referência: Processo nº 23072.210229/2023-15 SEI nº 2106530

Aos meus pais e aos meus mestres.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a cada brasileiro que, conscientemente ou não, contribuiu para que eu realizasse minha formação em uma instituição pública, a UFMG, na qual pude ter acesso à reconhecida excelência no ensino.

Agradeço a minha família e amigos, por todo apoio e suporte, bem como a minha mestra e orientadora, Dra. Míriam Campolina Diniz Peixoto, por toda atenção e *parrhesía.* Todos os equívocos porventura cometidos no âmbito deste trabalho dizem respeito às minhas próprias limitações.

Muito obrigado a todos.

λοιμὸς γὰρ διαφθορὰ διανοίας πολλῷ γε μᾶλλον ἤπερ ἡ τοῦ περικεχυμένου τούτου πνεύματος τοιάδε τις δυσκρασία καὶ τροπή: αὕτη μὲν γὰρ ζῴων λοιμός, καθὸ ζῷά ἐστιν, ἐκείνη δὲ ἀνθρώπων, καθὸ ἄνθρωποί εἰσιν.

A corrupção da mente é uma doença muito mais grave do que qualquer peste no ar que nos cerca. Pois esta peste se abate sobre os seres vivos em sua condição de seres vivos, enquanto aquela outra se abate sobre os seres humanos em sua condição de seres humanos.

Marco Aurélio (*Meditações.* Livro IX, 2).

RESUMO

Plutarco de Queroneia (45 a 125), um dos principais expoentes do medio-platonismo, foi filósofo, biógrafo e historiador. Ao refletir sobre a ética, a *phýsis* e a metafísica, o filósofo deu maior importância e ênfase à primeira, considerando-a pressuposto para a correta compreensão das demais. Seguindo um viés platônico, Plutarco atribuía ao filósofo a capacidade de reestabelecer a saúde da alma acometida pelas afecções. Contudo, atribuia também à filosofia o papel de refletir sobre a saúde e o bem-estar do corpo, e, ao fazê-lo, ela não estaria invadindo o campo da arte médica, uma vez que, aos seus olhos, elas se complementam em um mesmo terreno. Ao investigar em que perspectiva Plutarco considerava a filosofia uma medicina da alma, buscamos identificar os três momentos nos quais se desenvolve o pensamento e o exercício da filosofia neste campo, a saber, a semiologia ou estudo dos sintomas, o diagnóstico ou etiologia, a *therapeía* que ela propõe para as afecções da alma e, enfim, o seu prognóstico. A nossa hipótese é a de que as teses relativas ao tema da saúde que encontramos em *Preceitos para uma boa saúde*, quando confrontadas e lidas à luz de outros tratados de Plutarco como o *Da tranquilidade da alma* e o *Do controle da ira,* ou ainda de algumas das biografias arroladas nas *Vidas Paralelas*, permitem-nos retraçar sua concepção de natureza humana e sua antropologia e compreender em que condições é possível aos humanos serem saudáveis em sua dimensão física e psíquica. Sócrates, Anaxágoras, Péricles e Alcibíades são alguns dos personagens que escolhemos examinar para discorrer sobre as teses de Plutarco neste âmbito. Em outras palavras, procuramos evidenciar como se manifestam os estados de doença e de saúde do corpo e da alma no *modus vivendi* dos personagens biografados por Plutarco. Nos empenhamos em mostrar em que residiria a esperança da obtenção do bom ânimo (*euthymía)*, expressão por excelência da saúde da alma. E, enfim, ocupamo-nos em estabelecer o que é possível concluir acerca das dimensões individual e coletiva da saúde em Plutarco.

Palavras-chaves: Plutarco, Saúde, Corpo, Alma, Ética, *Euthymia*.

ABSTRACT

Plutarch of Chaeronea (45 - 125), one of the main exponents of Middle Platonism, was a philosopher, biographer and historian. When reflecting on ethics, physis and metaphysics, the philosopher gave greater importance and emphasis to the first, considering it a prerequisite for the correct understanding of the others. Following a Platonic bias, Plutarch attributed to the philosopher the ability to restore the health of the soul affected by affections. However, he also attributed to philosophy the role of reflecting on the health and well-being of the body, and, in doing so, it would not be invading the field of medical art, since, in its eyes, they complement each other in the same terrain. By investigating the perspective in which Plutarch considered philosophy a medicine of the soul, we seek to identify the three moments in which the thought and exercise of philosophy in this field is developed, namely, semiology or the study of symptoms, *diagnosis* or etiology, *therapéia* that it proposes for the affections of the soul and, finally, its prognosis. Our hypothesis is that the theses related to the theme of health that we find in Precepts for good health, when confronted and read in the light of other treatises by Plutarch such as On tranquility of the soul and On control of anger, or even of some of the biographies listed in Parallel Lives allow us to retrace his conception of human nature and his anthropology and understand under what conditions it is possible for humans to be healthy in their physical and psychic dimension. Socrates, Anaxagoras, Pericles and Alcibiades are some of the characters we chose to examine in order to discuss Plutarch's theses in this area. In other words, we try to show how the states of illness and health of the body and soul are manifested in the modus vivendi of the characters biographed by Plutarch. We endeavored to show what the hope of obtaining good cheer (*euthymía*) resides, the expression par excellence of the health of the soul. And finally, we are concerned with establishing what is possible to conclude about the individual and collective dimensions of health in Plutarch.

Keywords: Plutarch. Health. Body. Soul. Ethics. *Euthymia*.

Índice das obras de Plutarco citadas neste trabalho

Vidas Paralelas (Segundo edição de Lindskog-Ziegler)

Tradução em Português	Título canônico	Abreviação
Alcibíades e Coriolano	*Alcibiades et Coriolanus*	*Alc.-Cor.*
Alexandre e Júlio César	*Alexander et Caesar*	*Alex.-Caes*
Emílio Paulo e Timoleontes	*Aemilius Paulus et Timoleon*	*Aem.-Tim.*
Licurgo e Numa	*Lycurgus et Numa*	*Lyc.-Num.*
Péricles e Fábio Máximo	*Pericles et Fabius Maximus*	*Per. -Fab.*
Sertório e Eumenes	*Sertorius et Eumenes*	*Sert.-Eum.*

Moralia (Segundo edição da Biblioteca Teubneriana)

Tradução em Português	Título canônico	Abreviação
Como distinguir o bajulador do amigo	*De adulatore et amico*	*Adulat.*
Como ouvir	*De audiendo*	*Aud.*
Consolações à Esposa	*Consolatio ad uxorem*	*Cons. ad ux.*
Da educação das crianças	*De liberus educandis*	*Lib. educ.*
Da virtude e do vício	*De virtute et vitio*	*Virt. Et vit.*
Do controle da ira	*De cohibenda ira*	*De Cohib.*
Da virtude moral	*De virtute morali*	*Virt. mor.*
Das doenças do corpo e da alma: quais as mais nefastas?	*Animine an corporis affectiones sint peiores*	*An. Corp.*
Isis e Osiris	*De Iside et Osiride*	*Is. Et Os.*
No banquete	*Quaestiones Convivales*	*Quaes. Conv.*
O banquete dos sete sábios	*Septem sapientium convivium*	*Sept.sap. conv.*
Preceitos para uma boa saúde	*De tuenda sanitate praecepta*	*De Tuenda.*
Se a virtude pode ser ensinada	*An virtus doceri possi*	*Virt. Doc.*
Sobre a face visível no orbe da lua	*De facie in orbe lunae*	*Fac. lun.*
Sobre a tagarelice	*De garrulitate*	*Garr.*
Sobre a inteligência dos animais	*De sollertia animalium*	*Soll. anim.*
Sobre comer carne	*De esu carnium*	*Es. Carn.*
Sobre o bom ânimo	*De tranquilitate animi*	*De Tranq*
Sobre o Daimôn de Sócrates	*De genio Socratis*	*Gen. Socr..*

SUMÁRIO

Introdução 13

CAPÍTULO 1

Semiologia do comportamento humano: um esboço de antropologia

Introdução 35
1. O ser humano como um ser “entre” afecções e fortuna 39
2. A realização humana como expressão da *paidéia* 58
    2.1. A relação mestre-discípulo 64
3. O caráter sub-reptício de Alcibíades 69
4. O caráter elevado de Péricles 75
5. Alcibíades e Péricles: um breve estudo de caso 81
Conclusão 84

CAPÍTULO 2

Etiologia do comportamento humano: a bidimensionalidade corpo-alma como *tópos* de manifestação da natureza humana

Introdução 88
1. Corpo e alma: a dualidade do cosmo refletida no ser humano 91
2. O corpo como matriz de reflexão 96
    2.1. O jogo do externo e do interno: a alma ajuizadora 105
3. Alcibíades e Péricles: razão, concupiscência e irascibilidade 118
4. Sócrates e a relação do homem com o divino 123
Conclusão 133

CAPÍTULO 3

Saúde e terapia:

filosofia como medicina da alma

Introdução 138
1. Medicina e Filosofia: duas forças convergentes 142
2. As expressões da saúde a partir da unidade corpo-alma..... 160
3. Caminhos para uma *therapeía*: o receituário dos sábios..... 166
3.1. Cuidado do corpo e Cuidado da alma: o *kairós* como fiel da balança 173
3.2. A *paidéia* terapêutica de Plutarco 182
Conclusão..... 198

Conclusão Final..... 201

Bibliografia
Fontes primárias 213
Fontes secundárias 215

Anexo 1 – Sentenças Gregas e Latinas Acerca de “Saúde” e “Doença” ... 226

INTRODUÇÃO

> *Que o [discurso] da Filosofia é um caso à parte, porque, sendo uma arte de viver, é natural que não se desligue de algum divertimento nem do prazer, de um passatempo, mas esteja entre todos nós para estabelecer algumas regras e orientações*[1] (*Quaes. Conv.* 613B). [2]

Plutarco de Queroneia, um dos principais expoentes do medioplatonismo[3], viveu entre os anos de 45 e 125 da nossa era. Filósofo, biógrafo e historiador, recebe, comumente e justamente, a alcunha de polígrafo não só em virtude da sua

[1] Tradução de Rodolfo Lopes e Carlos de Jesus, 2008.

[2] Oportunamente, faremos uso de obras de Plutarco traduzidas para o português, indicando os tradutores, mas, em diversos momentos, usaremos como referência central a edição bilingue greco-francesa da editora Les Belles Lettres **(**Plutarque**,** *Oeuvres Morales* e *Vies*), cuja tradução para o português, sem deixar de considerar o cotejamento com o texto grego, será nossa.

[3] Em linhas gerais, o medioplatonismo diz respeito ao pensamento filosófico desenvolvido após a morte do acadêmico Antíoco de Ascalona (séc. I a.C.) até meados do século III d.C. Além de Plutarco, temos expoentes como Eudoro de Alexandria, Alcino e Máximo de Tiro. Como linhas de força de tal período filosófico, podemos destacar uma redescoberta do suprassensível, recuperando a chamada "segunda navegação" de Platão, além de influências do pitagorismo. Como uma herança das filosofias helenísticas, deu-se forte importância ao âmbito ético nas reflexões desses filósofos. Outro traço comum aos pensadores do período, e certamente presente em Plutarco, é a tentativa de conciliar as filosofias de Aristóteles e Platão, de modo que o estagirita é lido como um importante representante da filosofia platônica (Ver Dillon, 1996 e Karamanolis, 2006). Influenciados pela filosofia platônica e aristotélica, bem como pelas escolas helenísticas, os assim chamados medioplatônicos terão como uma espécie de pedra de toque o diálogo *Timeu*, de Platão, que renderá uma série de comentários dos diversos pensadores do período. Santos esclarecerá que "A filosofia estoica que por muito tempo havia explicado o universo, e com isso o homem e a Deus, de maneira imanentística e materialística, não era mais suficiente para os homens de então, nem era capaz de responder às exigências religiosas e espirituais que estavam emergindo com força; por isso, o *Timeu* retornou ao centro da atenção: do diálogo platônico, de fato, que em sua parte central podia ser interpretado e foi efetivamente interpretado como um escrito de revelação, podia-se extrair o fato de que o mundo foi criado por criador transcendente à base de um modelo eterno e supra-sensível. Mas as afirmações sobre a Alma cósmica constituíam o ponto central autêntico desta leitura do *Timeu*: a Alma cósmica, de fato, podia ser interpretada como a instância que traduz o transcendente dentro do mundo e exercita o governo sobre ele. Este interesse pelo Logos e pela Alma cósmica permanece o elemento central da teologia medioplatônica e neoplatônica" (2003, p. 328-329). É relevante, portanto, ter em conta que os medioplatônicos antecedem à grande síntese de Plotino e que uma das diretrizes máximas do medioplatonismo é apregoar que o homem deve assemelhar-se ao divino, emergindo a importância da contemplação. Acerca deste tópico, Brandão dirá que "essa contemplação é considerada por Alcino como sendo uma semelhança com o divino, outra expressão-chave para definirmos o modo de vida filosófico apresentado no *Didascálicos*. A expressão é baseada no *Teeteto* 176 a-b, no qual Sócrates afirma que, como os males rondam por necessidade o nosso mundo corpóreo, é necessário fugir dos males daqui o que deve ser feito através da semelhança com o deus por meio da virtude. É uma passagem central para a ética medioplatônica: a quase totalidade dos autores do período dos quais conhecemos as doutrinas éticas afirmam que é algo desse tipo o *télos* da vida humana" (2011, p. 37). Oportunamente veremos alguns ecos desta teleologia em Plutarco.

extensa obra, mas também pela variedade de temas tratados. Segundo K. Ziegler (1965), no chamado Catálogo de Lâmprias – em referência ao nome do seu organizador – são enumeradas 227 obras, das quais apenas 83 chegaram até nós. Embora o número de escritos conservados de tal catálogo seja expressivo, é importante ter presente que ele é incompleto. E vale notar outras 18 obras que chegaram até nós não constam na lista de Lâmprias. Conhecemos também, ainda que de forma indireta, o título de outras 15 obras que tampouco figuram no referido catálogo. Estamos falando, então, de cerca de 250 obras atribuídas ao polígrafo da Queroneia.

Convencionou-se dividir as obras do vasto *Corpus Plutarcheum* em dois grandes grupos: (1) As *Vidas Paralelas* (*Vitae*), um conjunto de 48 biografias nas quais Plutarco tem por padrão submeter ao exame comparativo da vida e os atos de homens ilustres do mundo grego e do mundo romano; e (2) os *Tratados Morais* (*Moralia*), um conjunto de textos, geralmente de maior interesse para os historiadores da filosofia, nos quais Plutarco trata de um extenso e variado leque de temas filosóficos e científicos, que vão desde a exegese de textos de filósofos como Platão, até os conhecidos embates contra as doutrinas estoicas e epicuristas. Sua atenção se volta principalmente para temas relativos à virtude, à saúde, à educação, à crítica literária e à astronomia[4], entre outros. Como pano de fundo, evidencia-se a convicção de que as afecções/paixões são parte constituinte da natureza humana e que cabe aos humanos consagrar sua atenção e se empenhar na gestão de seus impulsos e afecções, em vista de uma boa vida ou bem-viver.

Tendo em vista a importância das *Vitae* no *corpus* das obras de Plutarco, bem como o lugar de destaque que ocupa como fonte para se estabelecer os contornos da cultura e da história greco-romana, é relevante evidenciar o caráter das biografias na Antiguidade. G. Gazzinelli (2009, p. 12), ao discorrer sobre as particularidades das biografias antigas, escreveu:

> As biografias da Antiguidade grega podem parecer estranhas e fantasiosas ao leitor contemporâneo. Um amálgama de história, lenda e ficção, apresentam uma série de dificuldades interpretativas

[4] Um exemplo é o seu *Sobre a face visível no orbe da lua*. Este tratado despertou o interesse de figuras como o astrônomo alemão Johannes Kepler (1571-1630), famoso pela descoberta de que os planetas giram em torno do Sol em órbitas elípticas, ocupando o Sol um dos focos. Kepler chegou mesmo a traduzir o refiro tratado de Plutarco do grego para o latim.

> que frustram as tentativas de aproximá-las do gênero moderno ao qual correspondem. Motivações distintas - literárias, morais, encomiásticas, exortativas, polêmicas ou apologéticas - concedem grande variedade à produção biográfica antiga, dificultando sobremaneira a tarefa de caracterizá-la. Se tomamos as *Vidas Paralelas* de Plutarco, surpreendemo-nos por encontrar junto às biografias de homens históricos outras dedicadas a personagens míticos, como Teseu e Rômulo, que, para nós, costumam ser objeto antes de ficções.

Como poderemos notar ao longo deste trabalho, será, sobretudo, aquela preocupação moral identificada pela autora, a força impulsionadora do laboro de Plutarco nas *Vitae*. Estará em jogo, pois, toda uma *paidéia* para aquele que se empenha em ler suas biografias. É como se o polígrafo da Queroneia buscasse, pela curiosidade despertada pelo exame das vidas das figuras sobre as quais ele se propõe a escrever, um chamariz, para angariar a atenção do leitor para perceber os sinais que permitem distinguir aquelas ações que, sendo virtuosas, são dignas de louvor, daquelas que, sendo viciosas, são objeto de reproche. Por trás das histórias/vidas de gregos e romanos, transparece o olhar perspicaz de Plutarco, filósofo que penetrou com o seu pensamento as profundezas da alma humana, de modo a estabelecer uma base para diagnosticar as motivações que determinam as atitudes e explicam o modo de agir dos seus biografados. Ao considerar a dimensão educativa da obra de Plutarco, podemos compreender melhor os seus propósitos e entender por que razão nem mesmo os comportamentos de figuras como as de Rômulo e de Teseu, hoje consideradas míticas, foram poupadas de seu exame clínico. Tratava-se de reconhecer que toda sorte de narrativa acerca dos personagens ilustres de seu tempo, figuras reais ou não, constituíam um rico material para se refletir sobre a condição humana e sobre os caminhos para o bem-viver. Ironia do destino, embora Plutarco tenha se interessado e nos legado um rico acervo de informações e reflexões sobre tantas e variegadas vidas, tão pouco sabemos nós acerca de sua própria *vita*. Façamos, no entanto, um esforço para recolher algumas informações que nos permitam traçar um breve retrato deste pensador, de sua vida e da influência que exerceu em seu tempo e na posteridade.

O filósofo grego nasceu e morreu em Queroneia, na região da Beócia, já sob a égide do Império Romano, e ele viria até mesmo a receber a cidadania romana[5].

[5] Parece-nos muito relevante pensar na vida de Plutarco neste contexto de ser um filósofo grego que vive em uma Grécia sob domínio do Império Romano. Nesse sentido, é digno de nota o que

É o que podemos depreender da inscrição grafada em latim na base de uma estátua que representa o imperador Adriano[6], no Santuário de Delfos, onde Plutarco teria exercido a função de sacerdote: *Lucius Mestrius Plutarchus*. A inscrição oferece indícios das boas relações entretidas pelo filósofo grego com o imperador romano. Tendo nascido em uma família abastada, não lhe foi difícil obter os meios necessários para empreender suas viagens pelo Egito e pela Ásia, e de frequentar a Academia platônica de Atenas onde desenvolveu estudos de filosofia e matemática. Em Atenas, Plutarco foi discípulo de Amônio, o egípcio[7], de cujas ideias encontramos alguns traços no pensamento de Plutarco[8]. Ainda em Atenas foi aluno do médico Onesícrato e de Emiliano, especialista na arte retórica.

Mais tarde, veio ele próprio a exercer a atividade de educador. Segundo K. Ziegler, ao seu redor, em Queroneia, foi se constituindo espontaneamente uma comunidade de estudo, simples e familiar (1965, p. 38). Da leitura de seus escritos, é possível recolher informações acerca de algumas das várias funções exercidas por Plutarco ao longo de sua vida[9]: ele foi embaixador junto ao procônsul da Acaia (*Preceitos Políticos*, 816B), superintendente da edilícia pública e chefe da guarda edilícia da Queroneia (*Preceitos Políticos*, 811-B-C), eleito beotarca (*Preceitos Políticos*, 814D) e exerceu a função de arconte epônimo em Queroneia (*Assuntos de Banquetes*, 642F), sacerdote permanente de Apolo em Delfos (*Assuntos de Banquetes* 700E e 709A), agonoteta dos jogos Pítios e membro do Conselho dos Anfitriões (*Se um Ancião Deve Engajar-se em Assuntos Públicos*, 785C).

---

escreve e reflete Silva: "Plutarco dialoga intensamente com a história dos gregos, não apenas para exaltar os feitos de seu povo, mas para criticar as ações e os caracteres de seus governantes e apontar os erros de suas empresas. Os gregos aparecem como um povo pioneiro e que por esse marcante traço não teve a mesma oportunidade que os romanos de aprenderem com a história grega, uma vez que a Grécia foi um Império e Roma ainda o era. Nesse movimento de análise crítica de ambos os mundos, Plutarco edifica sua imagem do que é ser grego tendo como paradigma o homem romano, e é nessa confluência de identidades que percebemos os elementos que as distinguem. E o conhecer destes nos informa sobre como Plutarco divisa os gregos dos romanos, construindo suas identidades, ao mesmo tempo em que revela a contribuição dos gregos para a formação de um novo povo romano, capaz de construir um Império com dimensões geográficas superiores às dos gregos. Tal constatação plutarquiana nasce da realidade de que todo o mundo grego conhecido está sob a égide dos romanos, o que paradoxalmente os torna guardiões da cultura grega, já que garantem a paz e a ordem em territórios, suficientes para que os intelectuais e artistas gregos possam exibir seus talentos e encantar seus dominadores com a riqueza de sua tradição cultural" (2007, p. 8).

[6] Cf. Dittenburger, 1886.

[7] Cf. Opsomer, 2009.

[8] Falaremos oportunamente sobre a influência de Amônio herdada na filosofia de Plutarco.

[9] Servimo-nos aqui do levantamento realizado por Silva (2016, p. 102).

Podemos também encontrar em alguns de seus escritos informações sobre sua vida privada. Em *Consolações à Esposa,* através de uma carta, o filósofo busca confortar Timôxena, sua esposa, após a morte de três de seus filhos. Nesse relato, podemos entrever o caráter eminentemente ético da sua atitude, atitude essa que é a mesma que ele preconiza e recomenda em suas obras àqueles que aspiram a *euthymía*. No passo que se segue, Plutarco enaltece as qualidades de sua esposa diante da experiência do luto:

> […] a agitação nas dores e a excitação das paixões necessitam da temperança que combata não contra quem ama com ternura os seus, como a maioria pensa, mas contra o licencioso de alma. Pois quem ama com ternura os seus alegra-se com a saudade, a estima e a lembrança dos que morreram[10] (*Cons. ad ux.*, 609A-B).

Assim, ao contemplarmos este momento da relação mais íntima de Plutarco com sua esposa, vemos o filósofo se aplicando em realizar, no âmbito da sua vida privada, um elogio inequívoco do controle das paixões (*pathé)*, elogio este que se encontra presente ao longo de toda a sua obra filosófica e, de certo modo, também em suas biografias.

Vale notar, também, que a vasta obra de Plutarco propiciou um legado cultural de grande relevância na posteridade. De Montaigne a Shakespeare, dos temas da *Moralia* aos personagens das *Vitae*, deparamo-nos com o pensamento de Plutardo. Shakespeare, na construção de suas peças, valeu-se em mais de uma ocasião das biografias de Plutarco na caracterização literária e dramatúrgica de seus personagens. O mesmo pode ser dito, mais recentemente, na representação de personalidades gregas e romanas[11] que encontramos no cinema e na televisão, como, por exemplo, os imperadores Júlio César e Alexandre, que encontram nas *vitae* de Plutarco sua base de referência.[12] Muito do que se sabe e se diz, por

[10] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2019.

[11] Até mesmo personagem mais marginais de seus escritos chegaram a tomar lugar na cultura popular contemporânea. De seu *Vida de Crasso*, por exemplo, foram retirados diversos elementos para as produções cinematográficas acerca do escravo trácio conhecido como "Espártaco", que comandou uma revolta de milhares de escravos contra o império romano entre os anos 73 e 71 a.C. Sem perder de vista o seu contumaz olhar moralizante, Plutarco escreve sobre Espártaco: "natural da Trácia, terra dos que erram pelo país com suas bestas, sem nunca se deter definitivamente num lugar. Ele não só era robusto e de bom coração, como prudente, calmo e humanitário, qualidades pouco comuns aos indivíduos de sua terra" (*Vida de Crasso*, XIV).

[12] Também em movimentos da história moderna encontraremos reminiscências do pensamento de Plutarco. É possível perceber a influência de suas obras entre os mentores da Revolução Francesa. Ferreira escreveu a esse propósito: "A geração dos revolucionários franceses de 1789, na leitura dos autores antigos, era convidada a admirar as virtudes e liberdades republicanas da Grécia e de

exemplo, dos costumes políticos e militares dos espartanos se deve, em grande medida, às biografias de Plutarco de figuras da lacedemônia como Licurgo, Agesilau e Lisandro.

Ao tratar da filosofia na era imperial, P. Hadot observa que, na ótica de Plutarco, as filosofias de Platão e Aristóteles culminariam na revelação suprema da realidade transcendente, e lembra que a filosofia, desde o início do século II, começou a ser concebida como uma ascese espiritual, compreendendo três degraus que correspondiam a campos específicos no horizonte da investigação filosófica (2004, p. 223). O primeiro deles era atribuído à ética, cuja função seria justamente a de purificar a alma, preparando-a para ascender na direção dos degraus seguintes. O segundo seria aquele da física, que possibilitaria o entendimento de que o mundo possui uma causa transcendental, e, por fim, o terceiro e último degrau desta ascensão, a metafísica (nomeada de *epóptica*). Sobre este último estágio, escreve Plutarco que: "os que ultrapassaram com o auxílio da razão todas essas situações, confusas e misturadas, que se deslocam em direção ao primeiro, simples e imaterial, e tocam realmente a pura verdade que o cerca [...] consideram que atingiram o fim último da filosofia"[13] (*Is et Os.,* 382D). Assim, podemos dizer que, ao refletir sobre questões pertinentes à ética, à *phýsis* e à metafísica, Plutarco deu maior relevo e importância às primeiras, sendo elas a razão de ser do interesse por aqueles próprias às outras duas. Entretanto, todo o empreendimento especulativo tinha por norte a esperança de se alcançar aquele que era o fim último de toda atividade filosófica. A filosofia da época imperial tinha, pois, na ética, o centro de sua atenção[14], o que explica a emergência neste período

---

Roma e incitada a seguir o exemplo, dos seus heróis e governantes que encontravam retratados em Plutarco [...] Para muitos dos revolucionários franceses, o ideal era a virtude severa das antigas Grécia e Roma, em especial de Esparta — uma virtude concebida segundo o modelo de Plutarco, composta de austeridade, simplicidade, doação, caridade, incorruptibilidade e devoção à pátria" (2008, p. 119-220).

[13] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2022.

[14] Ao tratar sobre o tema da Filosofia e dos Filósofos no Período Imperial, Trapp analisará que: "*Philosophia*, that is to say, runs all the way from the ultimate structure of reality and the nature of the divine, via cosmology, astronomy, the study of the natural world (including living beings), mathematics, modes of reasoning and argument, political theory, and social organization, to ethical theory and the moral well-being of the individual human agent. It is a comprehensive discipline, operating at the deepest level of understanding across the whole range of the real, and embracing all of the most central human concerns; in our terms, it combines the authority of Science with that of religion, and other things besides. An individual *philosophos* could of course concentrate his efforts and cultivate a speciality in one of the constituent areas rather than another, but always with a sense of the larger system to which the individual area belonged, and always with an eye to a general agreement – itself constitutive of the philosophical outlook – that there is a hierarchy to be

de uma rica reflexão acerca das emoções e das ações humanas. Esses são traços comuns aos pensadores da época imperial, entre os quais se encontram Plutarco, Sêneca e Possidônio. Este último, importante representante do estoicismo que, tal como Plutarco, conferiu ao tema das paixões uma grande relevância.

Embora estoico, Possidônio, a julgar pelo testemunho do médico e filósofo Galeno de Pérgamo (129-216), não deixou de dirigir críticas a outros representantes do pórtico, como é o caso de Crisipo[15]. Como notou D. Abreu, ao discorrer sobre a teoria das emoções na Antiguidade grega, Possidônio propôs como ferramenta terapêutica o uso da música e da imaginação, tendo tido esta última o papel de prever situações de florescimento emotivo, em vista de se alcançar um elevado autocontrole (2021, p. 9). Tal sorte de preocupação também se encontrava presente em Plutarco, para quem o controle de si constitui um dos alvos almejados pelo exercício da filosofia. Assim, embora as reflexões de Plutarco se enveredem pelas mais diversas áreas da especulação filosófica e científica, o seu interesse reside sobretudo em construir um caminho de viés reflexivo que permita aos homens aprimorar a sua própria vida sem perder de vista a sua dimensão política ou comunitária, considerando a importância que têm as emoções e as afecções no desenrolar da vida humana. Em que residirá a esperança da

---

acknowledged across the system of the whole apair of images, connected particularly with the Stoics but expressing a shared view, compared *philosophia* with an egg and with a walled garden. If philosophia is an egg, then logic is the protecting outer shell, physics the nurturing white, and ethics the inmost, fertile yoke; if philosophiais a garden, then logic is the enclosing wall, physics the soil, and ethics the fruit (Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* 7.40; Sextus Empiricus, *Against the Professors* 7.17–19). ethics is the heart; the point of the whole structure is practical and personal. It is there to allow its practitioners not just to achieve theoretical understanding, but also to become the right kind of person, lead the right kind of life, and to achieve the kind of fulfillment (happiness – *eudaimonia*) that the plan of the world marks out for human beings. The various competing schools of philosophical thought (of which more shortly) had diverging ideas about what exactly was out there in the world to be understood, and what exactly human fulfillment consisted in; but they shared the conviction inherited from the platonic Socrates and consolidated by Aristote that the objective towards which all philosophical activity was ultimately directed was right being, right living, and happiness" (2014, p. 44-45). No limite, veremos que Plutarco construirá uma filosofia que buscará refletir os caminhos para se alcançar a boa vida, tema que tem um *tópos* especial na Filosofia Imperial.

[15] Segundo o testemunho de Galeno, a Posição de Possidônio seria a seguinte: "A causa das paixões e, portanto, de uma vida incoerente e infeliz, é não seguir em tudo o *daimôn* que lhe é congênito e que tem a mesma natureza de quem rege todo o universo, mas deixar-se levar, consentindo no pior e no apetite animalesco. Mas eles, os seguidores de Crisipo, ignorando isso, não dão nesse campo uma razão melhor para as paixões, nem pensam retamente sobre a felicidade e sobre o acordo com a natureza. De fato, não veem que nela, antes de tudo, trata-se de não se deixar arrastar pelo que de irracional, maléfico e ateu existe na alma" (*De plac. Hipp, et Plat.,* V, 6, p. 448).

obtenção da *euthymía*? [16] O que dizer da atenção dada ao tema saúde corpo e da alma no quadro do pensamento de Plutarco? Haveria elementos para se considerar também uma dimensão coletiva da saúde, ou seja, da saúde da cidade?

Em *Preceitos para uma boa saúde*, Plutarco recomenda o uso de dietas e exercícios para se manter a saúde do corpo, o que faz, contudo, como observou J. Pinheiro, em uma perspectiva eminentemente filosófica (2016, p. 362). Para Plutarco, cabe à filosofia refletir também sobre a saúde e o bem-estar do corpo e, ao fazê-lo, ela não estaria invadindo o terreno da arte médica, uma vez que, aos seus olhos, o bem-estar do corpo e o da alma se encontram num mesmo terreno (*De Tuenda San.* 122E). Seguindo a perspectiva do próprio Plutarco em nosso exame do tema, levaremos em conta, por um lado, os estados de saúde e de doença do corpo, e a caracterização do seu terapeuta, o médico, e, por outro lado, as afecções e o estado de equilíbrio a alma, e o que se espera do seu terapeuta, o filósofo. A nossa hipótese é a de que as teses centrais dos tratados que se dedicam especialmente ao tema da saúde precisam ser confrontadas e lidas também à luz de outros tratados plutarquianos em que a sua reflexão sobre a alma se desenvolve, o que, a nosso ver, fornece elementos importantes para compreender a concepção da saúde humana que se encontra expressa na filosofia de Plutarco.

Sócrates, Anaxágoras, Péricles e Alcibíades, figuram entre os personagens que escolhemos como objeto do nosso exame das *Vitae* em vista de nossos propósitos nesta tese. Para tanto, tomaremos como fio condutor um potente ingrediente que constitui um crivo para avaliar o juízo que Plutarco profere acerca deles, a saber a virtude (*areté)*. Tal intento nos indica a necessidade de examinar a natureza humana em sua dimensão psicofísica, investigando como se manifestam nela os estados de saúde corpórea e psíquica e de que modo Plutarco os deixa transparecer no *modus vivendi* dos personagens por ele biografados. Interessa-nos mostrar como se gesta, em face das conclusões advindas do exame das *Vitae* a paidêutica e a terapêutica que se revelam como o escopo maior das

[16] Sobre o termo na economia do pensamento greco-romano, é relevante o apanhado de P.H. Silveira, que explica que era comum às diversas escolas da antiguidade identificar a felicidade com a tranquilidade da alma (p. 140). O autor expõe que: "O conceito *euthymia*, o bom *thymós*, pode significar tranquilidade ou bom ânimo. Lembre-se que Cícero traduz a expressão peri euthymia por beata vita {Sobre o supremo bem e o supremo mal , V, XXVIII}" (2005, p. 10). Neste trabalho, traduziremos o termo por "bom ânimo", pois acreditamos ser sobretudo este o teor que Plutarco lega em seu *Perì Euthymías*.

reflexões do filósofo.

Em outras palavras, para mostrar em que sentido a filosofia de Plutarco se apresenta como uma medicina da alma, como uma *therapéia* que ele oferece aos seus contemporâneos para se alcançar o bem-viver, parece-nos relevante entender o que o leva a situar a saúde no *carrefour* das dimensões psíquica e corpórea que conformam a natureza humana. Os humanos, deverão aprender, por um lado, a lidar com a boa ou a má fortuna (*tychè*) e, por outro lado, a se exercitarem na virtude (*areté*) em prol da conquista do bem-viver. Entrevê-se aqui o papel capital que deverá ser desempenhado pela *paidéia* neste processo*,* o qual veremos tomar forma nas diversas reflexões de Plutarco que serão objeto de exame nesta tese.

Para melhor avaliar o alcance da paidêutica e da *therapéia* que pretendia oferecer Plutarco com sua obra, será útil considerar a sociedade e a cultura de seu tempo, o modo como pensavam e viviam os seus contemporâneos. Isso pressupõe, em outras palavras, um olhar atento para o momento histórico em que ele viveu. Concordamos com Pinheiro que, para se realizar uma avaliação do cenário cultural da época em que viveu Plutarco (45-125), é preciso ter em mente que a Grécia de seu tempo se encontrava sob o domínio do império romano. A antiga contraposição "bárbaros" *versus* "gregos" tinha perdido lugar com a ascensão de Roma, o que teria, aos olhos de Plutarco, ofuscado o *status* e o brilho dos gregos. Enquanto alguns gregos teriam se sentido persuadidos a aderir aos novos valores, outros buscavam preservar suas tradições e sua cultura. Plutarco se viu diante desse dilema e, embora não seja fácil saber a partir de seus escritos de que lado precisamente ele se situava neste confronto de culturas, poderíamos imaginar que ele, em razão de sua índole pragmática, não se posicionasse, como notou Pinheiro, "frontalmente contra a nova ordem social e política imposta pelos Romanos, preferindo ressalvar aquilo que distingue os Gregos: a sua *paidéia*" (2013, p. 362).

Em uma tese dedicada à filosofia de Plutarco, parece-nos oportuno considerar ainda a pouca presença de estudos voltados para o exame de seu pensamento em nossas paragens. Diferentemente do que se passa no hemisfério norte, principalmente na Europa e na América do Norte, no Brasil ainda são poucos os trabalhos acadêmicos dedicados à sua obra e pensamento. E a quase totalidade dos pesquisadores que se dedicam a eles são provenientes da História, das Letras Clássicas ou, quando muito, da Educação. Soma-se a isto a também pequena

produção acadêmica dedicada ao pensamento medioplatônico, no qual se insere a filosofia de Plutarco, aqui no Brasil.

Por que razão ou razões o pensamento de Plutarco vem sendo tão preterido entre os estudiosos da filosofia? Pensadores como Francis Bacon, Voltaire, Espinosa e Nietzsche não hesitaram em reconhecer Plutarco como um filósofo de excelência. Por vezes, alguns - erroneamente a nosso ver - se referem a Plutarco e mitigam sua importância o qualificando como um filósofo "eclético"[17], destituindo o seu pensamento de qualquer traço de originalidade, ou inscrevendo sua obra no "gênero" da literatura de "autoajuda". Essa, no entanto, não parece ter sido sempre a sua fortuna. No Renascimento, ele foi apreciado e citado por filósofos, como Montesquieu, Rousseau e Montaigne, tendo este último sentenciado que Plutarco seria, a seus olhos, "o autor mais judicioso do mundo"[18]. G. Reale observa que boa parte dos escritos do polígrafo de Queroneia, aqueles que podem ter sido considerados pela tradição como "não populares", perdeu-se em sua quase totalidade, e ele conclui que é "injusto acusar Plutarco, como alguns fizeram, de superficialidade, dado que os escritos com base nos quais o julgamos não são aqueles nos quais ele aprofundou os problemas, por precisas razões programáticas" (2014, p. 281). São poucos os escritos, entre aqueles que nos chegaram, nos quais Plutarco se ocupa em investigar, de maneira mais aprofundada e "não popular", as questões aporéticas e caras à especulação filosófica. Entre esses se encontram as *Questões Platônicas*, o tratado *Sobre a Formação da Alma no Timeu* e o *Sobre o E de Delfos,* textos nos quais é possível constatar a sua envergadura também como filósofo especulativo. Em *De Isis e Osíris,* revela-se o seu talento de exegeta ao refletir sobre as divindades egípcias, o que faz em uma perspectiva claramente filosófica, legando à posteridade um texto que se tornou paradigma e referência para egiptólogos de todo o mundo.

Tudo isso é relevante para compreendermos por que Plutarco, embora estivesse munido e soubesse manusear com maestria as ferramentas próprias ao "ofício" da filosofia teorética, e tenha demonstrado em muitos de seus tratados a

[17] Conforme demonstra Jones (1980) e Opsomer (2007), o termo "eclético" é indevido, mesmo para se referir à influência dos estoicos em um filósofo medioplatônico, como é o caso de Plutarco, pois o queronense é, sobretudo, um seguidor de Platão e que, quando usa as escolas helenísticas, o faz de modo a instrumentalizar suas doutrinas para subordiná-las ao viés platônico.
[18] *le plus judicieux auteur du monde* (*Essais*, II, 32).

originalidade de sua filosofia, tenha escolhido de modo consciente e deliberado a via da filosofia prática. No entanto, acusá-lo de superficialidade, de ecletismo, ou negligenciar o peso filosófico de seu pensamento, seria como avaliar a expertise poética ou estilística de Aristóteles sem termos acesso aos seus diálogos "exotéricos", o que sabemos ter o estagirita escrito, mesmo que não tenham chegado até nós. Parece-nos que não só cometem injustiça aqueles que julgam Plutarco sem conhecer devidamente aquilo que ele mesmo escreveu como sendo uma filosofia de "cátedra" ou "especializada", mas por não considerar devidamente o contexto cultural no qual se elaborou o seu pensamento, marcado por uma Grécia sob domínio dos romanos, em que o pragmatismo de Roma se impunha. Entretanto, mesmo em escritos ditos "populares", a verve filosófica de Plutarco se apresenta de maneira vivaz, como em nossa tese procuraremos evidenciar. O que se observa também é que muitos destes escritos, dirigidos a um público não especializado, exigem por vezes do leitor algum conhecimento dos temas e termos caros à filosofia grega, de maneira que o caráter "popular" estaria, sobretudo, em uma tentativa de tornar a filosofia mais acessível a um público mais amplo, sem, contudo, fazê-lo de modo menos cioso quanto às doutrinas de filósofos como Platão e Aristóteles, uma vez que várias de suas aporias se mantêm.

A preocupação de Plutarco parece residir, no mais das vezes, em atuar como uma espécie de disseminador das ideias que ele ajuíza serem pressupostas para a melhoria da vida dos homens e, neste empreendimento, por vezes, renuncia a um estilo mais catedrático ou de exegeta para, por assim dizer, angariar um maior número de mentes, que ele acredita estar educando para a boa vida. É imbuído das filosofias de pensadores como Platão e Aristóteles, e com o olhar atento ao modo de padecer e agir dos homens de seu tempo que Plutarco se entrega às suas centenas de escritos.

Como um orador diante de uma multidão heterogênea, ele está preocupado em fazer com que um maior número de pessoas possa ser persuadido pela sabedoria, pretendendo que sua obra funcione como um espelho em que os seus leitores possam se ver refletidos e refletirem. Com efeito, no prefácio da *Vida de Timoleontes,* Plutarco confessa que começou a escrever as *Vidas* pensando no bem de outros e explicita com as palavras que se seguem a sua concepção da história, dando mostra do caráter filosófico que subjaz também às suas *vitae*. As

histórias que conta são "como um espelho, com a ajuda do qual eu tento de algum modo tornar bela a minha vida e conformá-la às virtudes destes grandes homens" (*Tim.* 1. 1)[19]. Estes aspectos que aqui apontados serão oportunamente examinados ao longo de nosso trabalho, fazendo emergir o caráter especular da filosofia de Plutarco, na qual se busca, através do reflexo da vida e das ações de outros, depurar a sua própria vida e a de seus leitores. Ao escrever, ele reflete e molda o seu próprio *modus vivendi*, tendo a esperança de que, ao disseminar suas teses filosoficamente orientadas para um público vasto, possa proporcionar à humanidade a possibilidade de repensar e aprimorar o seu modo de vida. Tal força filosófica das *Vitae*[20] já fora apontada por autores como J. Dillon (1996) e M. Ozanam (2001). Esta constatação de que as biografias possuem ao mesmo tempo, e em certa medida, um teor "histórico" e filosófico, será oportunamente abordada neste trabalho com o intuito de refletir acerca do quão sadios ou doentes se mostram os personagens biografados por Plutarco. Concordamos com Ozanam que o biógrafo, através do espetáculo contemplativo que oferece nas *Vitae*, acaba por suscitar em seus leitores um convite à *mimesis* (2001, p. 20).

Mesmo quando trata de temas de apelo mais popular, como por exemplo ao discorrer sobre a amizade, Plutarco não se deixa levar pela trivialidade, como acontece nos mais das vezes nos livros de "autoajuda". Em vez disso, ele convida o seu leitor a uma reflexão exigente sobre seu modo de padecer e agir. Um exemplo disso é o que encontramos nas primeiras linhas de *Como distinguir o bajulador do amigo*:

> Platão afirma que todos dão assentimento ao homem que confessa um amor desmesurado por si mesmo, mas que isto cria o maior de todos os males, em conjunto com outros, que é o fato de não ser possível a tal homem ser juiz honesto e imparcial de si próprio.[21] (*Adulat.* 48F).

Assim, Plutarco parte da matriz filosófica platônica que impulsiona seus escritos, instigando seu leitor à sabedoria prática e realizando um convite a uma análise especular que terá por fim melhorar a vida daquele que, por meio de seus

[19]ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνω ν ἀρετὰς τὸν βίον. (*Tim.* 1. 1)

[20] Tal correlação entre as *Vitae* e os *Moralia* foi explorada, por exemplo, *no VII International Congress of the International Plutarch Society*, cujo resultado por ser consultado em Nikolaidis (2008).

[21] Tradução de Paula Barata Dias. Universidade de Coimbra. Coimbra: 2010.

escritos, encontrará não uma fórmula de “autoajuda”, mas, sim, uma orientação filosófica que designa os caminhos da sabedoria, cuja trilha exigirá um ser humano intelectualmente ativo e atento para a esperança do florescimento da virtude, onde Plutarco lançará mão da *parrhesía,* a fala franca, que lhe será recorrente, provocando, no espírito de seu leitor, a necessidade de um autoexame guiado pela filosofia. Em boa medida, é como se Plutarco entendesse que, assim como nem todos os homens são médicos, mas precisam oportunamente da medicina, nem todos os homens serão filósofos, mas poderão se dar conta da necessidade da filosofia para atingir um estado saudável e da boa vida.

Não constitui nosso objetivo defender a tese que Plutarco foi um filósofo, pois isto nos parece uma premissa muito evidente. Esta breve defesa da importância e da relevância de Plutarco lido e compreendido como filósofo da sabedoria prática e especular, que rapidamente esboçamos, longe de ser uma espécie de apologia apaixonada e acrítica do pensador, é uma das linhas de força que movem nossa pesquisa, de modo que gostaríamos de apontar, desde já, que este trabalho, ao mostrar como Plutarco expressa os estados de saúde e doença[22] por meio de uma reflexão filosófica acerca das afecções, acabará por revelar a filosofia, por vezes, sub-reptícia, que permeia os escritos do nosso autor, seja nos *Moralia*, seja nas *Vitae*. Acreditamos, inclusive, que não se trata de apontar uma originalidade em Plutarco, acreditamos que seria mais oportuno falar de originalidades, no plural, entre as quais está a de submeter ao escrutínio filosófico as afecções da *psyché*, tais como a ira e a tagarelice, traduzindo para um receptor heterogêneo aquilo que ele, Plutarco, concebeu orientado por filosofias como as de Platão e Aristóteles.

Este movimento, nos escritos de Plutarco, será um de nossos guias. Nesta esteira, é importante destacar também que, embora Plutarco submeta a filosofia estoica a severas críticas em alguns de seus tratados, ele mesmo, Plutarco, terá algumas similaridades com os pensadores do pórtico. J. Opsomer lembra que tanto doutrinalmente, quanto no que diz respeito ao próprio conceito de filosofia, Plutarco terá muito em comum com o estoicismo e que seria um erro, adverte o autor, julgar apenas considerando os títulos de obras, como *Das Contradições dos Estoicos,* que o queronense seria totalmente hostil à escola estoica. Segundo Opsomer, a

[22] A propósito, ao final deste trabalho consta um anexo com algumas expressões Gregas e Latinas relacionadas ao par saúde/doença.

relação de Plutarco com o estoicismo pode ser caracterizada como uma mistura que tem, por um lado, um respeitoso reconhecimento dos méritos dos pensadores estoicos e, por outro, a condenação de alguns de seus princípios fundamentais (2014, p. 88)[23]. Tampouco se deve negligenciar que Plutarco foi contemporâneo da chamada "Segunda Sofística", movimento de caráter sobretudo literário no qual prevalecia nos escritos um uso da arte retórica voltada para enaltecer o império romano e seus feitos. No caso de Plutarco, porém, como observou M. A. O. Silva, o filósofo não poderia ser visto como um representante de tal movimento, uma vez que a atividade política exercida por Plutarco em sua região, em sua estreita relação com a política romana, mesmo consolidando sua relação com o Império, não excluiu a importância que ele conferia aos valores gregos, o que permitiu que ambos coexistissem. Assim, no quadro de uma análise sobre os *Ditos de reis e generais*, Silva demonstra que Plutarco fazia resistência à política do império romano e não se submetia por inteiro a ele como parecia ser o caso dos representantes da Segunda Sofística. Silva escreve: "os ditos plutarquianos reproduzem o pensamento de um dominado cujo acesso ao modo de vida do dominante viabilizava-se pelo micropoder exercido no Império, através do poder que adquirira em Queroneia." (2006, p. 263).

Voltando ao tema da saúde do corpo e da alma em Plutarco, objeto central da investigação que se encontra na origem deste trabalho, dois tratados se apresentam como fundamentais para se compreender sua visão sobre o tema: *Das doenças do corpo e da alma: quais as mais nefastas?* (*Animine an corporis affectiones sint peiores)* e *Preceitos para uma boa saúde* (*Tuenda sanitate*

[23] Tal tipo de relação mesclada de prós e contras de Plutarco para com os estoicos já suscitou diversas inquietações nos leitores do filósofo, entre eles, Michel Foucault, conforme analisa Opsomer: "Esta situação bastante complexa levou alguns estudiosos do passado a pensar que Plutarco era secretamente uma espécie de estoico (Cf. Oakessmith 1902, XVII; Gréard 1880, 59) e até mesmo M. Foucault chegou a descrever o que ele chama de as "tecnologias do eu" de Plutarco como estoicas em essência. Já em 1916, R.M. Jones em sua monografia *O Platonismo de Plutarco* não deixou nenhuma dúvida sobre a fidelidade de Plutarco. Estudiosos recentes só confirmaram o julgamento de Jones. Além disso, ficou claro que o rótulo 'eclético' não é muito útil, pois carrega a sugestão enganosa de que Plutarco se sentiu livre para incorporar elementos heterogêneos, e talvez até incompatíveis, no corpo de seu pensamento, ou que os vários componentes estavam mais ou menos em um pé de igualdade. Foi a reputação de Plutarco como um eclético que levou alguns estudiosos acreditam que as ideias estoicas formam uma parte importante da filosofia de Plutarco. Na verdade, porém, o pensamento de Plutarco é profundamente platônico. Ele mostra-se disposto a incorporar ideias e técnicas estrangeiras apenas na medida em que concordam com as ideias e práticas fundamentais do platonismo. Quando ele integra as ideias estoicas, ele trata de subordiná-las ao quadro platônico abrangente." (2014, p. 88).

praecepta). Mas também outros tratados, como é o caso de *Sobre o bom ânimo* e *Do Controle da Ira*, também serão objeto de nossa atenção na medida em que concorrem para uma melhor compreensão do estatuto das afecções no pensamento de Plutarco, do confronto que estabelece entre elas e da hierarquização de suas manifestações psicossomáticas e daquelas eminentemente psíquicas. No exame desses tratados, não nos limitaremos à leitura das traduções modernas existentes, mas, sempre que isso se mostrar fecundo, recorreremos ao texto grego de modo a relevar eventuais dificuldades e problemas que possam ser objeto de discussão na interpretação do pensamento do filósofo. Para a nossa análise da filosofia de Plutarco, apoiamos a nossa leitura nos trabalhos de comentadores como K. Ziegler, D. A. Russel e D. Babut, entre outros. Para uma compreensão mais ampla de temas e problemas pertinentes ao âmbito da medicina antiga e do debate sobre a saúde do corpo e da alma, recorremos a outros tantos estudiosos que levaram em conta a contribuição de Plutarco neste debate.

Algumas perguntas orientaram nossa investigação no confronto de suas reflexões sobre o tema da saúde. Tomando por base as teses presentes nos tratados supramencionados, entendemos que uma resposta à pergunta acerca de suas concepções de saúde do corpo e da alma depende da compreensão da dimensão psicofísica inerente à sua concepção da natureza humana. No diálogo *Preceitos para uma boa saúde*, por exemplo, identificamos procedimentos atribuídos a várias tradições da medicina antiga, como é o caso daquelas dos Asclepíades de Bitínia e da Hipocrática. Em seu prefácio à tradução do referido tratado, Ortiz analisa que tal interesse pela medicina teria raízes platônico-aristotélicas (1992, p. 117-123).

A reflexão sobre a saúde que nos permite investigar o lugar da díade médico-filósofo, tem suas raízes mais remotas, no entanto, no período arcaico, e terá o seu desenvolvimento mais importante a partir do século V a. C.[24] Pinheiro lembra que Hipócrates reforçava a relação existente entre filosofia e medicina, tendo como pano de fundo a importância do conhecimento sobre a natureza humana. No

[24] É o que expõe Pinheiro ao analisar o tratado *De tuenda sanitate praecepta*: “Embora se possam encontrar nos autores da época arcaica referências a alimentos e até alguma preocupação com a saúde, é a partir do século V a. C. que surgem as primeiras discussões teoréticas sobre a natureza da saúde (em Tucídides ou Heródoto, por exemplo), procurando-se definir o que se entende por saúde e, paralelamente, se propõem alguns tratamentos” (2018, p. 41).

tratado hipocrático *Da antiga medicina,* o autor escreve: “alguns médicos e sofistas dizem que não é possível a alguém saber de medicina se não se souber quem é o ser humano” (20), (2018, p. 42). Assim, ao identificarmos a medicina e a filosofia como duas faces de uma mesma moeda, como parece ser o caso em Plutarco[25], seremos incontornavelmente levados a reconhecer, de um lado, o médico e o corpo e, do outro lado, o filósofo e a alma. Cada um dos lados precisa ser, portanto, considerado pelo outro para que se possa chegar a bom termo na abordagem da natureza humana.

Um exemplo disso é o paralelo estabelecido entre os atletas e as crianças no tratado *Como Ouvir* (*De audiendo*). Plutarco considera a audição ora como órgão da sabedoria, ora como fonte dos males que padece a alma, mas ele reconhece que audição é propícia a torná-la virtuosa (*Aud*. 38b). No entanto, em vista de sua ambivalência, ele não hesita em recomendar às crianças o uso de tapa-ouvidos, de modo a evitar que tenham seu caráter deformado por meio da audição, o que não acontece aos atletas, que tem deformadas apenas as orelhas. Subjacente a tal comparação, se encontra o primado da preocupação com a saúde da alma em Plutarco. Em sua análise das dificuldades inerentes à manutenção da saúde da alma, ele constata que as vias que levam à doença da alma são muitas, mas que somente a esperança da audição pode torná-la saudável. Para tanto, atribuirá ao intelecto um papel fundamental. A noção de intelecto (*noús)*[26] não é objeto de uma atenção particular nos tratados que abordam, especificamente, o tema da saúde, mas aparece em outros dedicados à educação[27] ou à tranquilidade da alma, que, de algum modo, se relacionam com aqueles. Em *O daimôn de Sócrates*, Plutarco afirma que Sócrates se difere da maioria dos homens acometidos pelas afecções da alma precisamente porque o seu intelecto (*noús)* é imune às afecções (*pathé)* (*gen. Socr.*, 588E). Ao analisar a natureza do intelecto

[25] Tal atualidade do tema e da relevância da ótica de Plutarco pode ser lida nas palavras de Klein: “Car tout comme la philosophie et la médecine était selon Plutarque *miâ khora*, une même région, santé et philosophie sont aujourd’hui des territoires isomorphes se répondant l’un à l’autre dans un acte de déterritorialisation qui les reterritorialise en retour. Il y aurait bien plus une santé philosophique, outil conceptuel permettant de déployer une analyse philosophique sur les territoires du corps et de l’homme” (Klein, 2010, p. 41).

[26] O tema do *noús* em Plutarco já mobilizou autores, como Jones (1980), Donini (1992), Chlup (2000) e Dillon (2001).

[27] Em uma passagem importante de *Da Educação das Crianças*, Plutarco sentencia que os dois bens supremos da natureza humana são o *noús* e o *lógos* (*Lib. Educ.* 5E-F). Também em seu *Da fortuna* 98C. Cf. Aristóteles, *Política* 1334be.

em Plutarco, Dillon observa que, na ótica do filósofo, somente uma classe mais específica de homens teria acesso ao *noús* (2001, p. 40), entre os quais estaria o filósofo que possui, aos seus olhos, a *technê* apta a restabelecer a saúde da alma. Mas de que *technê* estaria falando Plutarco? Uma abordagem do conceito de *technê* em Plutarco implicará evidenciar o entrecruzamento de sua visão filosófica e da teológica.

Cônscios das influências que Plutarco recebeu, buscaremos evidenciar, seja pelas referências diretas que faz aos autores, seja por aquelas indiretas flagradas nas entrelinhas de seu texto, quais são os autores e tradições presentes na gênese de seu pensamento, sobretudo no âmbito de sua reflexão sobre o tema de nossa pesquisa. Além da identificação dessas influências, tentaremos mostrar a importância que desempenham, na modelagem de seu discurso, os seus interlocutores e destinatários. Isso pode ser significativo para compreender a escolha de um ou outro gênero literário por parte do polígrafo da Queroneia.

A nossa pesquisa se desenvolveu numa análise documental, mas procurou ir além dela, pelas razões que apontamos a seguir. Ao estudar a obra de Plutarco, nos deparamos com problemas típicos da abordagem dos textos da Antiguidade, o que compreende os problemas relativos à sua transmissão, edição e tradução nas línguas modernas. Embora não tenhamos em mente desenvolver uma análise filológica aprofundada de tais textos e tampouco oferecer uma crítica a edições e traduções modernas e/ou traduções, não podemos ignorar a importância desta disciplina no estudo dos textos antigos. Portanto, será importante ter presente o elenco das edições e das traduções consagradas do corpus plutarquiano. Com efeito, considerações desta natureza sempre trazem informações importantes para a interpretação e discussão dos textos como aquelas relacionadas à sua produção, circulação e recepção. Na condução da nossa investigação, temos a consciência de que o número expressivo de escritos plutarquianos representa, por um lado, um rico material para aqueles que buscam compreender a filosofia do queronense, uma vez que o campo de pesquisa se apresenta com relativa abundância, mas, por outro, dada a natureza circunscrita de uma tese, exige que a nossa investigação realize certos recortes no *corpus* do autor. Assim, gostaríamos, desde já, de alertar para o fato de que a nossa pesquisa buscará centrar a análise em determinados tratados, que apresentaremos por ocasião da introdução de cada um dos três

capítulos. Contudo, não nos furtaremos de, na medida do possível e conforme julgarmos necessário, recorrer a outros textos de Plutarco que sejam, por assim dizer, mais marginais para o nosso empreendimento, mas que possam se prestar a lançar luz sobre certas teses do filósofo que pretendemos investigar. Paralelamente, não se pode negligenciar aquelas fontes da filosofia, da literatura ou da história, das quais Plutarco se nutria para dar vida ao seu pensamento.

A nossa tese se organiza em três momentos ou capítulos, ao longo dos quais apresentamos os resultados de nossa pesquisa. O primeiro momento trata do objeto do qual Plutarco se ocupa ao empreender sua filosofia: o ser humano. Nele traremos à luz as conclusões a que chegamos em nosso esforço por fazer aparecer a concepção de natureza humana que subjaz no *Corpus Plutarcheum*, sua percepção da existência e do comportamento humanos, apoiando nossa análise no exame das noções de *ánthropos* e nas diferentes dimensões da vida humana por ele evocadas em sua obra. Tentaremos, assim, compreender as bases sobre as quais Plutarco elabora sua filosofia como guia para a boa vida. No primeiro capítulo, que tem por título “Semiologia do comportamento humano: um esboço de antropologia”, buscaremos, portanto, identificar e examinar os *tópoi* que nos permitam compor um quadro da antropologia de Plutarco. No vasto *corpus* do autor, não há um tratado dedicado exclusivamente ao estudo da natureza humana, mas acreditamos que seja possível dar a ver, a partir de seus textos dos *Moralia* e das *Vitae*, como o filósofo da Queroneia é guiado em suas reflexões por um ideal de homem, o qual carrega consigo os traços que nos permitem reconstituir aquela que seria sua concepção de natureza humana. Como desdobramento desse momento, iremos nos interessar também pela sua concepção da *paidéia* e pelo *status* que é o seu no quadro da antropologia de Plutarco. Tratar-se-ia, pois, de uma semiologia, de uma análise dos sinais e sintomas que Plutarco deixa notar através de suas reflexões sobre o modo de padecer e agir dos homens.

Num segundo momento, isto é, em nosso segundo capítulo, intitulado “Etiologia do comportamento humano: a bidimensionalidade corpo-alma como *tópos* de manifestação da natureza humana”, buscaremos estabelecer o estatuto do corpo e da alma em Plutarco, dimensões que se encontram diretamente implicadas no encadeamentos das ações e das afecções humanas. Em outras

palavras, teremos a nossa atenção voltada para delinear a dimensão somática e a dimensão psíquica, suas nuanças próprias e suas particularidades na 'mecânica' das afecções e da ação humana. Trata-se, portanto, de proceder a uma etiologia, identificando as causas e as origens de certas afecções que são objeto da reflexão do filósofo. É importante ter presente, também, que Plutarco foi por cerca de 20 anos sacerdote no Santuário de Delfos[28]. Como em Platão e entre os Pitagóricos, Plutarco acreditava na metensomatose, processo no qual a alma transmigraria de um corpo para o outro após a morte.[29] Ele acreditava que a leitura de seus escritos proporcionaria à alma de seus leitores o exemplo daqueles que agiram de maneira virtuosa, e, os levariam a imita-los ou a evitar a realização das ações dos que caíram em desgraça. Diante de tal horizonte, será também importante elucidar a visão de Plutarco acerca da relação que os homens estabelecem com o divino.

No terceiro momento e último capítulo, “Saúde e terapia: Filosofia como Medicina da Alma”, propomo-nos a examinar a concepção de saúde de Plutarco e o espaço que lhe é reservado no conjunto de sua filosofia, tendo como fio condutor uma análise do tema do cuidado de si tanto no âmbito psíquico, quanto no físico, buscando investigar a hierarquia estabelecida entre as diversas afecções. Trata-se de analisar a influência da medicina antiga em Plutarco em sua relação direta com a filosofia, de modo a poder identificar a natureza da terapia e o seu alcance na consecução do bem-viver humano em vista do qual Plutarco oferece a sua obra. Neste contexto, a uma noção se dará especial atenção, aquela de *kairós* "momento oportuno", que constituirá um importante "ingrediente" da *therapéia* plutarquiana. J. Burnet observa que “não é possível compreender a história da filosofia sem manter a história da medicina ao alcance dos olhos” (1930, p. 201), e é esta espécie de relação *sine qua non* que nos servirá como guia importante no quadro de nossa pesquisa.

É preciso ainda considerar que a natureza comutativa dos três momentos/capítulos aqui propostos fará com que, por vezes, realizemos um movimento pendular pelos temas dos capítulos, uma vez que se processará uma relação simbiótica entre termos recorrentes nos capítulos, tais como “ser humano”,

[28] Sobre a visão religiosa de Plutarco, ver Oakesmith, 1902. E sobre a função de sacerdote exercida por Plutarco em Delfos, cf. SILVA, 2012.
[29] Para uma análise do tema da metensomatose no mundo antigo, cf. Spinelli, 2013, e, também, Casoretti, 2011.

"saúde", "doença", "afecções", "corpo" e "alma". Todavia, como eixo estrutural do nosso trabalho, gostaríamos de propor um itinerário que, ainda que não seja regido, servirá de orientação rumo às condições de possibilidade do bom ânimo (*euthymía*) em Plutarco. Assim, fazendo uso de um vocabulário comum à arte médica[30], interessa-nos em suma: (I) conhecer melhor como se expressa, quanto à sua saúde ou doença, o "paciente" de Plutarco, o ser humano, realizando uma investigação de natureza semiológica, sou seja, um exame dos sinais apresentados; (II) realizar um diagnóstico deste ser humano, um ser composto das dimensões física e psíquica, empreendendo uma investigação de natureza etiológica, buscando as causas e as origens de certos comportamentos, destacando como Plutarco recorre ao par corpo-alma como matriz de sua reflexão filosófica, e, finalmente (III) identificar a terapia que ele propõe para se restaurar a saúde da alma, terapia que fará emergir a filosofia como uma medicina da alma, em vista de um prognóstico[31]. O que podem os seres humanos esperarem ao observarem, em suas vidas, as prescrições de Plutarco? Como conciliar a tensão entre *sophia* e *phrónesis,* a vida dedicada à filosofia especulativa com a sabedoria prática? Qual o prognóstico advém da intervenção do filósofo-médico?

A expectativa de Plutarco aparece no passo seguinte: "Se os homens derem ouvidos à sabedoria, desfrutarão com prazer os bens presentes, lembrarão o passado com gratidão e avançarão para o futuro livres de medo e ansiedade, cheios de esperança felizes e radiantes" *(De Tranq. An.* 477F). Ao observar algumas linhas mestras que percorrem os escritos de Plutarco, vemos emergir o elogio da sabedoria, a partir do qual temos uma pista para investigar como a saúde física e psíquica podem ser alcançadas em Plutarco. Mas através de quais sinais é possível identificar em Plutarco o comportamento de um *sophós*? Nos *Moralia*, tanto quanto nas *Vitae*, Plutarco coloca em jogo histórias, anedotas e as vidas de homens as

[30] No apanhado de Ribeiro, lemos que "Segundo a tradição, Hipócrates deu à medicina o impulso rumo ao diagnóstico, prognóstico e tratamento em bases científicas. Estabeleceu, além disso, um conjunto de normas de conduta que fundamenta até hoje a ética médica." (RIBEIRO, 2003, p. 10)

[31] Em que pese o uso que faremos neste trabalho de termos como "diagnóstico" e "prognóstico" é relevante ter em conta o que nos diz Entralgo sobre tais conceitos no âmbito hipocrático: ""Nos otros solemos distinguir entre el «juicio diagnóstico» (el conocimiento científico de lo que un enfermo tiene) y el «juicio pronóstico» (la conjetura de lo que al enfermo le ocurrirá). El hipocrático, no. Para él, conocer técnicamente un caso clínico, «diagnosticar», era, entre otras cosas, saber con mayor o menor certidumbre cuál iba a ser la suerte del enfermo en tanto que enfermo, «pronosticar». El pronóstico —*prognostikón, prorrétikón, prognosis*— es, pues, uno de los problemas esenciales y uno de los más importantes objetivos del diagnóstico hipocrático." (Entralgo, 1970, p. 238).

quais submete ao exame, e faz aparecer, assim, o seu fio de Ariadne na investigação da natureza e do comportamento humano, observando-os em suas atitudes e ações, que podem estar ou não sob o signo da sabedoria. Mas em que consistiria tal sabedoria?

Para Plutarco, a filosofia é, antes de tudo, uma arte de viver[32] (τέχνη περὶ βίον[33]), o que é importante se quisermos compreender o caráter eminentemente ético de seu pensamento, cuja reflexão pretende ser uma terapia para a alma. Como os homens poderão manter o bom ânimo diante de um tempo presente atribulado ou um tempo futuro incerto, guiado pela roda da Fortuna? Acreditamos que uma análise que descortine as forças motrizes que parecem impulsionar uma peculiar antropologia na filosofia de Plutarco ajudará a elucidar estas e outras questões, emergindo certa filosofia como uma terapia para a *euthymía*.

[32] *Quaes. Conv.* 613B. Pontua-se que se trata de um preceito estoico. Como veremos, por um lado, Plutarco é um crítico dos pensadores da *stoá*, mas, por outro, adota algumas de teses dos filósofos do pórtico, chegando mesmo a tomar Zenão de Cítio, fundador do estoicismo, como um *sophós* venerável.

[33] Ao longo deste trabalho, utilizaremos a grafia do alfabeto grego sempre que estivermos nos referindo aos termos presentes em um texto originalmente em grego e que estejamos examinando. Quando não for este o caso, usaremos os termos transliterado para o alfabeto latino.

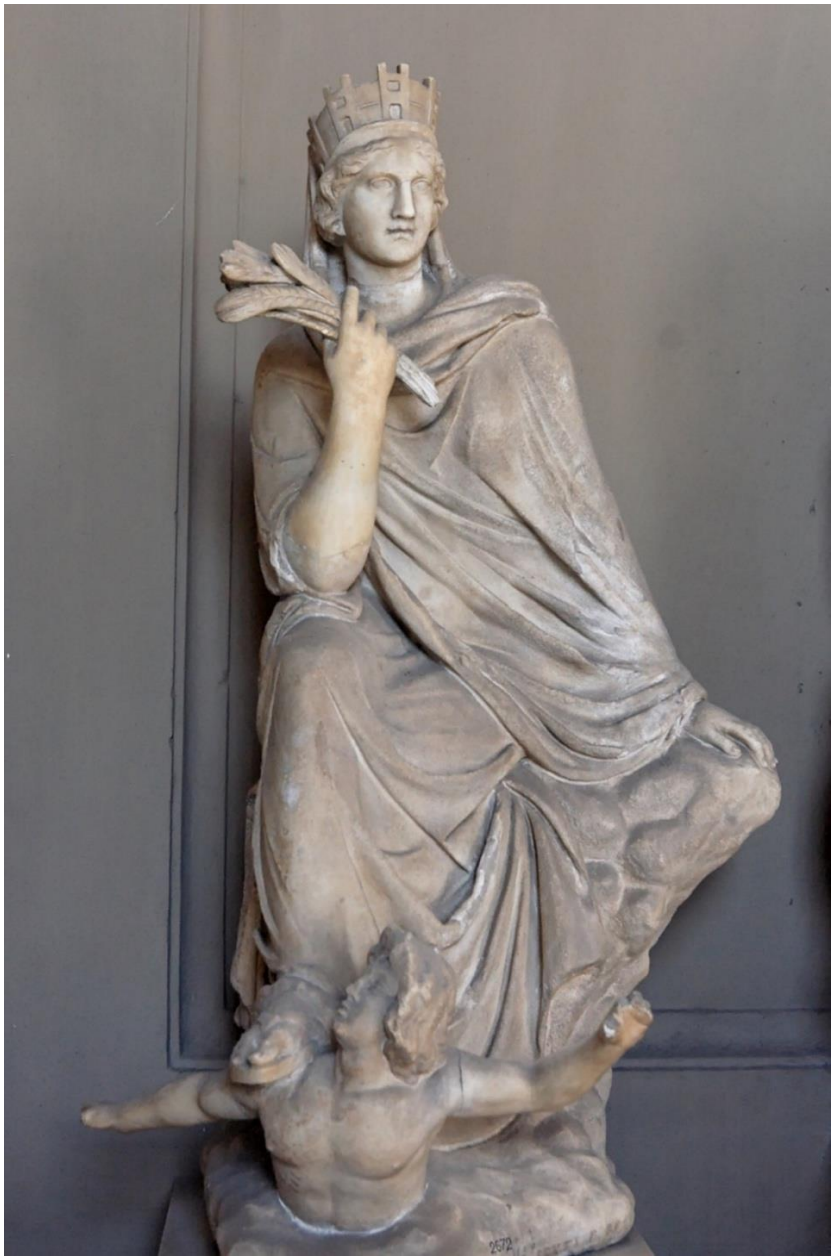

Figura 1. Cópia romana em mármore da deusa *Tychè* (ou “Fortuna”) de Antioquia (de Eutíquides). Datada de, aproximadamente, 300 a.C., localizada no Museu do Vaticano. Nesta representação da deusa Fortuna, ela carrega, na mão direita, algumas espigas de trigo, símbolo de abundância e da fertilidade. A seus pés, se pode ver a imagem infantil do Rio Orontes, nadando de peito, carregando e conduzindo, simbolicamente, a divindade. Em Plutarco, como veremos, o ser humano precisará estar apto a lidar com a boa ou a má sorte, emergindo a necessidade de uma reflexão sobre aquilo que é o inesperado na vida humana.

Capítulo 1

SEMIOLOGIA DO COMPORTAMENTO HUMANO: UM ESBOÇO DE ANTROPOLOGIA

Introdução

Uma investigação acerca do tema da saúde do corpo e da alma em Plutarco pressupõe, como ponto de partida, que examinemos a sua concepção de natureza humana e, ainda mais particularmente, quais são, no quadro de sua antropologia, os estatutos do corpo e da alma. A natureza e o comportamento humanos ocupam o centro da atenção de Plutarco, seja no âmbito dos seus tratados morais, seja naquele das vidas biografadas. Mostra disto é o número expressivo de ocorrências que, em nosso levantamento dos termos referentes ou correlatos à noção de ser humano, evidenciam a onipresença de sua preocupação com a condição humana. Assim, considerando o *Corpus Plutarcheum* (*Moralia* e *Vidas Paralelas*), encontramos 862 ocorrências do substantivo "homem", sendo 455 do nominativo "ανήρ", e 407 do genitivo "ανδρός", e 1.937 ocorrências do termo que designa o ser humano em seu conjunto (homens e mulheres), a saber, o termo "ἄνθρωπος".[34]

Ao empregarmos, em nossa tese, o termo "antropologia", estamos chamando atenção para aquele que, embora não constitua um objeto de investigação específico, nem tenha sido objeto de um tratado especialmente dedicado à sua investigação, constitui, a nosso ver, o fio condutor que atravessa o conjunto da obra de Plutarco e revela, em diferentes âmbitos, o centro de seu interesse. De fato, ele nos oferece um caleidoscópio para observar os diferentes matizesda natureza humana ao longo de suas obras.

Em nosso exame deste tema, buscaremos reconstituir o que aqui estamos chamando de "antropologia"[35], evidenciando os elementos e aspectos que nos

---

[34] Diversos outros termos poderiam bem servir para orientar o nosso campo semântico para pensar na natureza humana. Outros termos recorrentes em Plutarco e que se referem a ser humano, e que são importantes ter em ao alcance dos olhos, são aqueles pelos quais ele se refere, por exemplo, à figura feminina ou da mulher (γυνή), além de outros que podem diretamente se referir aos estágios da vida ou ao comportamento humano, como criança (παιδός) ou velho (γέρων). Além disso, como veremos, em vários momentos Plutarco usa de diversos animais para tratar dos comportamentos humanos, comparando-os.

[35] Ao buscarmos aqui uma "antropologia", estamos nos referindo a um estudo do homem e da natureza humana em Plutarco. É preciso ter em conta que o termo referente à "antropologia" na Antiguidade teria uma acepção diferente. Na *Ética a Nicômaco,* de Aristóteles, ao tratar do homem "magnânimo" (μεγἄλόψῡχος), lemos que tal homem: "Tampouco é dado a conversas fúteis, pois não fala nem sobre si mesmo nem sobre os outros, porquantonão lhe interessam os elogios que lhe façam nem as censuras dirigidas aos outros." (*EN* 1125a 5, 9). Aqui o termo ἀνθρωπολόγος é tomado por Aristóteles no sentido de alguém que é um "falastrão", numa acepção, portanto,

permitem (I) apresentar uma ideia geral de como Plutarco compreendia a natureza humana e (II) em que perspectivas ela é examinada ao longo de sua obra, o que nos permitirá estabelecer as bases para compreender a natureza do corpo e aquela da alma, tendo como fio condutor diversos comportamento humanos que atestariam certo estatuto de saúde.

Identificaremos e analisaremos os indexadores que nos permitirão definir os fundamentos e os contornos da natureza humana e suas peculiaridades na ótica do filósofo de Queroneia. Para tanto, nos serviremos tanto dos textos que compõem os *Moralia*, quanto daqueles das *Vidas Paralelas*. Se os tratados que dos *Moralia* têm claramente por objeto temas e problemas habitualmente presentes na especulação filosófica, não nos parece que esses temas e problemas estejam menos presentes nas *Vidas*. As vidas aí reportadas, ao se apresentarem como ocasião para analisar os juízos morais de Plutarco acerca de figuras e comportamentos humanos, ao trazerem à tona os valores que o filósofo considera os mais elevados, oferecem igualmente um rico material para examinarmos sua concepção de natureza humana e estabelecermos as linhas de força de sua antropologia. Com efeito, as biografias, ao exporem as características e ações dos personagens examinados, apresentam-se como um laboratório para colocar à prova as teses de Plutarco. Elas conformam ainda uma visão do papel que a observância de um *bíos* pode desempenhar na avaliação de uma vida humana e na indicação de um modo de vida. Como pode uma biografia servir de condutor do ser humano rumo a um bem-viver?

Plutarco escreve sobre a natureza humana em geral, mas também realiza alguns apontamentos que nos permitem examinar peculiaridades acerca do seu exame dos gêneros masculino e feminino. O que dizer das diferenças entre homens e mulheres que figuram no âmbito da antropologia de Plutarco? Vale notar ainda que Plutarco se interessa também pelo comportamento dos animais em geral, como se pode constatar em face das alusões, comparações, metáforas

---

bastante diferente da noção moderna de antropologia, segundo a qual o antropólogo seria aquele que realiza um “estudo” ou possui uma “ciência” do homem, que é a acepção em que tomamos o termo ao nos referirmos ao nosso estudo da obra de Plutarco, mesmo sabendo que ele próprio jamais utilizou este termo para se referir ao seu próprio empreendimento investigativo. Para uma análise de como a antropologia é tratada do ponto de vista filosófico, bem como um apanhado histórico do termo, ver Lima Vaz, 1991.

e analogias frequentes no *corpus* de suas obras. O que podemos depreender da presença dos animais (não humanos) nos escritos do filósofo e como eles podem contribuir para melhor se compreender sua reflexão sobre a natureza humana?

Iremos examinar mais de perto, pelo menos, dois aspectos que compõem o elenco dos temas envolvidos no exame da natureza humana em Plutarco: as afecções ou paixões[36] (*pathé*) e a educação ou formação humana (*paidéia*). Seguindo os passos de Plutarco, vemos que, por um lado, as paixões aparecem como parte constitutiva da natureza humana e, por outro, o ser humano está lançado na história e sujeito à roda da fortuna. Como conciliar a natureza do ser humano com as diversas possibilidades que a sua efetividade histórica lhe apresenta?

Para pensarmos no ambiente em que vive o grego Plutarco de Queroneia, devemos ter ao alcance dos olhos o que H. Marrou atesta: "todos os historiadores insistiram, e com razão, sobre as profundas transformações que esta invasão do helenismo acarretou em Roma: em nenhum domínio são mais notáveis que no da cultura do espírito e, portanto, da educação" (1973, p. 377).

Assim, interessa-nos examinar o espaço ocupado pelo tema da *paidéia* no pensamento de Plutarco, investigando de que modo ele pensa não apenas na importância do processo da educação e da aprendizagem nos *Moralia,* mas também de que modo ele aparece nas *Vitae.* Em tal processo, observaremos a importância da palavra, do discurso, enquanto "ferramenta" apta a efetuar toda sorte de transformação nos seres humanos. Qual seria, então, o papel do discurso *(lógos)* no âmbito da *paidéia*?

Ao examinarmos o papel da educação em Plutarco, seremos levados a considerar as figuras emblemáticas do mestre e do discípulo, que constituem os dois polos principais deste processo e, a título de exemplo, iremos propor a análise de algumas figuras caras ao filósofo, a saber, do lado dos mestres, Sócrates e Anaxágoras, e, do lado dos discípulos, Alcibíades e Péricles[37]. O

[36] Ao observar como termo aparece em Plutarco e as opções de diversos tradutores, parece-nos mais preciso traduzir *páthos* por "afecção" de modo geral para se referir tanto a uma alteração no corpo, quanto a uma alteração na alma e, no caso específico do uso do termo "paixão", a uma alteração própria da alma.

[37] Estes dois biografados pertencem a pares de *Vidas* diversos em Plutarco. O par Alcibíades - Coriolano é marcado por ser formado por figuras censuráveis, uma vez que apresenta atitudes viciosas e erráticas, atentando contra a própria pátria. Já Péricles e Fábio Máximo configuram a ilustração dos caminhos pretendidos por aqueles que buscam atos virtuosos e veneráveis.

nosso intento será analisar o modo como Plutarco concebe e discorre sobre o processo de formação daquele que é o sujeito da aprendizagem. Serão, pois, Alcibíades e Péricles, dois governantes que servirão a Plutarco para mostrar a relevância da existência política, de se tomar parte na vida da *pólis*, para o ser humano tal como ele o concebe. As figuras dos filósofos Anaxágoras e Sócrates, objetos de elogio por parte de Plutarco, constituem para ele um problema: como explicar o sucesso do discípulo Péricles e a perdição de Alcibíades? Como pretendemos mostrar, mediante a análise do modo de padecer e agir de cada um, Plutarco identifica, no seu modo de lidar com o corpo e com a alma, uma pista para compreender os destinos diversos desses discípulos em vista dos seus mestres.

Para buscarmos respostas a essas e outras questões, tomaremos por base os tratados *Da Educação das Crianças*, *Sobre a Tagarelice* e *Como Ouvir,* bem como duas de suas biografias, a *Vida de Alcibíades* e a *Vida de Péricles*. Sem perder de vista que estaremos diante de alguns temas caros ao pensamento grego, faremos, eventualmente, algumas alusões a pensadores e poetas anteriores que concorram para trazer à luz as referências nas quais o medioplatônico se inspirou em suas reflexões, seja no âmbito poético, seja no filosófico, neste último caso, destacaremos, sobretudo, o quão marcado fora pelos pensamentos de Platão e Aristóteles, uma vez que nos parece que Plutarco usa categorias desses dois filósofos para pensar no comportamento humano.

Lancemo-nos, então, em nossa busca pela antropologia subjacente ao pensamento de Plutarco, tendo sempre vista que esta costura, que aqui chamamos de "antropologia", tem como ceme trazer à luz a sua concepção da natureza e do comportamento humanos, tendo como intenção evidenciar de que modo nela se estabelece a relação entre as afecções da alma e das ações e atitudes humanas.

1. O ser humano como um ser "entre" afecções e fortuna.

A concepção plutarquiana da natureza humana se inspira, em linhas gerais, nas ideias platônico-aristotélicas: o ser humano é um ser constituído de corpo e de alma. H. C. de Lima Vaz (1991, p. 36), ao discorrer sobre a antropologia de Platão, identifica nela o que seria uma síntese da tradição pré-socrática, que pensa no ser humano em sua relação com o *kósmos,* da tradição sofística, que

pensa no homem como sendo um produto da *paidéia*, e, finalmente, da matriz socrática, em que se passa a dar grande importância à ideia do que chama este autor de uma antropologia do "homem interior" e da sua alma (*psyché*). Ao nos propormos a estabelecer o que seria uma antropologia[38] plutarquiana, vemos ecoar também estas mesmas três vertentes apontadas por Lima Vaz, mas a ela se acrescentará ainda uma outra, que se revelará de capital importância no pensamento de Plutarco, a saber, aquela que se traduz em sua preocupação em pensar no ser humano como um "ser de afecções", como um animal que está sujeito às mais diversas afecções - para Plutarco, inerentes à natureza humana -, que não apenas são numerosas, mas também apresentam particularidades entre si. Conceber as afecções como manifestações próprias à natureza humana constitui um viés de análise fundamental à concepção da natureza humana que se depreende do exame da obra de Plutarco, quer se considere os humanos como sujeitos de afecções, quer se considere o modo como tal sujeito lida com elas. Seguindo esta pista, podemos antever já na literatura da Antiguidade o modo como foi sendo construída esta reflexão acerca das afecções no ideário helênico. Dada a presença significativa de referências aos poetas na obra de Plutarco, não poderíamos deixar de considerar a presença do tema na tradição poética à qual ele faz alusão. Não é difícil notar que a preocupação com o modo como se lida com impulsos e afecções no horizonte da experiência humana já

[38] Ao pensarmos aqui na "antropologia" como um estudo ou uma ciência acerca do homem, vale ressaltar a importância do termo e seus desdobramentos na cultura grega e ler o que escreve Lima Vaz, em seu trabalho acerca da antropologia filosófica, dando destaque a Aristóteles como um dos fundadores da antropologia como ciência: "Aristóteles é considerado, com razão, um dos fundadores da antropologia como ciência e o primeiro que tentou sistematicamente uma síntese científico-filosófica em sua concepção do homem. No entanto, as ideias antropológicas de Aristóteles conheceram uma evolução significativa, cujo estudo constitui um campo importante da bibliografia aristotélica recente. Em traços muito gerais, pode-se dizer que Aristóteles caminhou, em sua concepção do homem, de um platonismo da *psyché*, no qual a tendência dualista do *Fédon* é ainda mais acentuada (assim no diálogo da juventude *Eudemo* (sobre a imortalidade da alma), a um monismo hilemórfico (alma como forma do corpo) do qual dão testemunho os tratados tardios reunidos sob o título *perí psychês* (Sobre a Alma). Os passos seguidos por Aristóteles na passagem da primeira à segunda concepção desenham uma linha evolutiva cuja reconstituição é justamente objeto de discussão entre os estudiosos. Seja como for, em sua fase definitiva, a antropologia aristotélica tenta levar a cabo, como já o fizera a antropologia platônica, mas com instrumentos conceptuais diferentes, uma síntese entre, de um lado, o fisicismo jónico e o finalismo intelectualista de Sócrates e, de outro, a filosofia da cultura herdada dos Sofistas. Para alguns intérpretes, é na síntese antropológica que Aristóteles mostra de modo mais evidente a originalidade e força de seu pensamento" (1991, p. 38). Tendo em conta a tentativa de diversos filósofos medioplatônicos de realizar certa harmonização entre as filosofias de Platão e Aristóteles, é oportuno ter em vista que tais visões platônico-aristotélicas terão ecos no modo de conceber e refletir o homem de Plutarco.

estava presente na cultura grega desde seus albores, o que se pode constatar mediante o exame das muitas passagens em que, nos poemas homéricos, alude-se, por exemplo, à capacidade do herói Odisseu controlar-se a si mesmo. Na *Odisseia*, quando o herói homérico retorna à sua casa em Ítaca e, finalmente, poderia ter com sua esposa, Penélope, Odisseu precisa controlar-se a si mesmo diante do novo cenário em seu palácio, no qual pretendentes tomaram a sua casa e cortejam a sua amada esposa. Assim, o rei de Ítaca trava uma espécie de diálogo consigo mesmo e murmura para si um *lógos* imperativo que solicita "paciência, coração!" (τέτλαθι δή, κραδίη) (*Od.*, XX, 18), pois o momento oportuno ainda não chegara para revelar a sua identidade e retomar o que lhe era de direito.[39]

Outro momento do poema que revela este mesmo quadro de autocontrole, e que será objeto de reflexão por parte de Plutarco, é aquele em que se dá o reencontro de Odisseu com sua amada Penélope após longos anos de ausência do herói homérico. No canto XIX da *Odisseia,* o poeta nos diz que: "Odisseu, em verdade, muito sentia por ver a mulher, desse modo, chorando. Mas conseguiu manter firmes os olhos nas pálpebras firmes, como se fosse de chifre ou de ferro, a emoção escondendo"[40] (*Od*., XIX, 210-12). O poeta relata este momento sem perder de vista as duas faces de uma mesma moeda que compõem a personalidade do herói Odisseu: por um lado, a naturalidade de suas afecções, quando nos mostra Odisseu tomado pelos sentimentos causados pela presença da saudosa esposa, que, pontua o poeta, apresentava-se também chorando, e, por outro lado, ao demonstrar o caráter elevado de Odisseu, denotado pelo seu autocontrole, nuançado pelos olhos que contêm as lágrimas e pelas pálpebras comparáveis à solidez e à resistência do ferro. O poeta atesta, assim, a capacidade de sua alma em gerir as emoções de modo a, oportunamente, não

[39] Assim escreve o poeta: "No peito ladrava-lhe em saltos contínuos o coração, como faz a cachorra que à roda dos filhos salta furiosa, ladrando, ao sentir gente estranha que chega: o coração, deste modo, bramia, ante aquela vileza. Bate, indignado, no peito e a si próprio, desta arte, se exprime: 'Sê, coração, paciente, pois vida mais baixa e mesquinha já suportaste, ao comer o Ciclope, de força invencível, os companheiros queridos. Mas tudo aguentaste, até seres por meus ardis libertado da furna, ao pensarmos na Morte.' Ao coração, desse modo, advertia, no peito querido. Obedecido foi logo com grande e paciente constância." (*Od*., XX, 13-23, Tradução de Carlos Alberto Nunes). No trecho, ocorre também uma analogia entre o comportamento humano e aquele dos cães. Essa tendência de colocar em paralelo homens e animais também será observada nos textos de Plutarco, como veremos oportunamente mais adiante.

[40] Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2015.

permitir que fosse flagrado pela manifestação física do que passava em sua alma e que os seus inimigos viessem a descobrir a sua identidade, que poderia ser revelada se ele deixasse que as emoções tomassem as rédeas. Ao aludir a estes versos da *Odisseia*, Plutarco se servirá deles para defender a capacidade da parte racional da alma na contenção dos impulsos irracionais/passionais:

> Tanto dominava plenamente e inteiramente o seu corpo, tanto sua razão mantinha tudo às suas ordens e à sua disposição, comandando os olhos de não chorar, à língua de não falar, ao coração de não estremecer nem palpitar [...] tanto a racionalidade espalhava-se até nos movimentos irracionais, chegando a fazer obedecer-lhe a respiração e mesmo o sangue[41] (*Garr.* 506A)[42].

Ora, na análise do modo de padecer e agir de Odisseu, Plutarco faz notar a importância da gestão de seus impulsos. Aqui vemos que tanto o corpo é passível de ser dominado pela alma, quanto a parte racional na alma possui a potência de regular as próprias afecções da parte irracional da alma, aquelas que se produzem pelas sensações no limiar da conjunção corpo-alma. Mais do que isto, o λόγος, tomado aqui como razão, possui a capacidade de se fazer presente, mesmo nos movimentos irracionais/passionais, permitindo, no limite, que a respiração e o sangue estejam sob o seu controle. Trata-se de colocar em jogo o homem venerável como aquele que possui o controle de si. Eis um retrato da boa fama angariada pelo, assim chamado, "divino Odisseu": a de que, mesmo sendo um animal sujeito a diversas afecções, consegue, quando é preciso, ser senhor de si.

Plutarco apresenta, assim, a imagem do ser humano como um animal sujeito às afecções e que recebe, de acordo com o seu modo de padecer e agir na *pólis*, certas alcunhas e goza de uma reputação que parecem pôr às claras as condições de saúde da sua alma. Uma mostra de como a reputação de uma pessoa se constrói entre seus concidadãos em virtude do *páthos* que acomete a sua alma encontramos no tratado em que Plutarco examina as peculiaridades de uma afecção em particular, a saber, a tagarelice (*adoleskhia*). Em *Sobre a Tagarelice,*

---

[41] Tradução de Mariana Nunes Ribeiro Echalar, 2008.

[42] οὕτω τὸ σῶμα μεστὸν ἦν αὐτῷ πανταχόθεν ἐγκρατείας, καὶ πάντ' ἔχων ὁ λόγος εὐπειθῆ καὶ ὑποχείρια προσέταττε τοῖς ὄμμασι μὴ δακρύειν, τῇ γλώττῃ μὴ φθέγγεσθαι, τῇ καρδίᾳ μὴ τρέμειν μηδ' ὑλακτεῖν. [...] μέχρι τῶν ἀλόγων κινημάτων διήκοντος τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ αἷμα πεποιημένου κατήκοον ἑαυτῷ καὶ χειρόηθες (*Garr*. 506A).

Plutarco menciona a reputação de que goza aquele que foi acometido por este mal. Em tal tratado, ele busca, como um médico-filósofo, inventariar os males próprios daquele é acometido pela afecção da tagarelice, analisando as peculiaridades desta afecção e buscando provocar, no destinatário do seu tratado, uma análise da sua própria vida. A passagem que citamos a seguir é lapidar nesse sentido. Nela, se considera as consequências que podem advir para o tagarela por parte de seus concidadãos:

> Entre as outras paixões e doenças, algumas são perigosas, outras são detestáveis e outras ainda são ridículas, mas os que sofrem de tagarelice calham todos os males: as pessoas zombam deles por suas histórias repisadas, detestam-nos pelas más notícias que espalham, ameaçam-nos pela sua incapacidade de guardar um segredo (*Garr*. 504F)[43].

Plutarco analisa que, entre as diversas afecções que podem ser reconhecidas na alma humana e os diversos adjetivos que podem qualificar os portadores de tais afecções, aquele que é tomado pelo mal da *adoleskhia* consegue reunir, de uma só vez, um número expressivo de más qualidades. E é do destaque conferido por Plutarco ao tema da reputação de que goza o tagarelajunto aos demais que podemos inferir que ele considera o comportamento humano na *pólis* um *tópos* privilegiado para se observar o estado da sua alma: a zombaria de que é objeto mostra que tal indivíduo sempre repete as mesmas histórias e produz acerca de si mesmo o sentimentode ridículo. Soma-se o lugar de detestável que passa a ocupar aquele que é tido por tagarela, uma vez que, não tendo medida nem senso de oportunidade para lidar com os seus propósitos, ele acaba por ser lembrado como alguém que propaga as más notícias na cidade. Por fim, o homem tagarela pode até mesmo ter a própria vida colocada em risco pelo fato de ter a incapacidade de conter suas palavras e de manter guardadas aquelas informações que devem ser mantidas em sigilo. Ele é, então, ameaçado por aqueles que são prejudicados pela incontinência da sua língua. Evidenciamos, com o exemplo do tagarela, como uma afecção da alma pode desencadear um comportamento que, na vida política, não somente evidencia os sintomas de uma alma adoecida, como enseja também juízos

[43]τῶν δ’ ἄλλων παθῶν καὶ νοσημάτων τὰ μέν ἐστιν ἐπικίνδυνα τὰ δὲμισητὰ τὰ δὲ καταγέλαστα, τῇ δ ’ ἀδολεσχίᾳ πάντα συμβέβηκε. χλευάζονται μὲν γὰρ ἐν ταῖς κοιναῖς διηγήσεσι, μισοῦνται δὲ διὰ τὰς τῶν κακῶν προσαγγελίας, κινδυνεύουσι δὲ τῶν ἀπορρήτων μὴ κρατοῦντες (*Garr*. 504F)

que põem em xeque uma reputação. É nesse sentido que a experiência humana na cidade pode trazer à tona e mensurar, como um termômetro, o estado de saúde daquele que é acometido por uma dada afecção.[44]

Levantamos também que o ser humano, para Plutarco, deve ter ciência de sua natureza passional e ainda que deve coexistir com as demais pessoas que também compartilham deste traço, de modo que este traço da natureza de outrem também deve ser considerado. Assim, a reflexão para a melhora de si deve também ser somada à consideração da melhora daqueles que nos circundam. Não por acaso, J. Dumortier, ao realizar seu comentário ao tratado *Sobre a Tagarelice,* diz que "Falta rigor ao plano seguido pelo autor: trata-se de um amável contador de histórias, cujo doce pecado é a prolixidade; tanto que às vezes nos perguntamos se o conselho que Plutarco dá ao tagarela, não se dirige secretamente a si mesmo" (1975, p. 221). A hipótese levantada por Dumortier parece-nos ajudar a compreender este movimento que antevemos em Plutarco, um movimento que vai de si mesmo ao outro e do outro a si mesmo. Acreditamos que, em grande medida, Plutarco quer que o seu leitor o veja como mais um dos homens que padece daquele traço natural e humano de ser um animal marcado pelas afecções. Esta advertência de ter, no próprio texto, um caráter especular é colocada de forma literal por Plutarco tanto nas *Vitae,* quanto nos Moralia, por exemplo, nas introduções da sua *Vida de Timoleontes* e do seu *Sobre o bom ânimo*. Destacaremos mais adiante estes traços especulares na filosofia do queronense, mas defendemos, desde já, que, mesmo quando Plutarco não diz que seu texto é carregado de um *lógos* que se dirige também a si mesmo, este *tópos* parece estar presente em diversos momentos: tratar-se-ia do ideal de uma *paidéia* que se processa ao longa de toda a vida humana, de modo que nem ele mesmo, Plutarco, que se empenha em refletir

[44] A *pólis* como lugar para se pensar no modo de padecer de agir o homem de Plutarco nos parece digna de relevo.Se, como defende Aristóteles, o homem é um animal político, em Plutarco, também veremos ecoar a preocupaçãoda relação que o homem estabelece com a cidade em que vive, seja com seus concidadãos, seja como governantes,como se processa no caso de Péricles. Vale ter em conta a definição de *política* para Aristóteles em sua obra homônima: "Está claro que existe uma ciência à qual cabe indagar qual deve ser a melhor constituição: qual a mais apta a satisfazer nossos ideais sempre que não haja impedimentos externos; e qual a que se adapta às diversas condições em que possa ser posta em prática. Como é quase impossível que muitas pessoas possam realizar a melhor forma de governo, o bom legislador e o bom político devem saber qual é a melhor forma de governo em sentido absoluto e qual é a melhor forma cie governo em determinadas condições" (Pol., IV, 1, 1288 b 21).

e estimular a educação de outrem, deixe de ter o seu próprio processo de autoeducação ao alcance dos olhos.

São diversos os exemplos e anedotas mobilizados por Plutarco para suscitar, em seu leitor, a consciência quanto à especial atenção que se deve dar à gestão das afecções. Nas cidades greco-romanas à época de Plutarco, certos valores eram exaltados em detrimento de outros, tanto no que dizia respeito ao comportamento masculino, quanto ao feminino. Quando se tenta realizar uma espécie de anatomia do comportamento humano em Plutarco, tendo em mente as afecções humanas, seus estados de saúde e doença, tanto do corpo, quanto da alma, estamos, na maioria das vezes, falando de uma antropologia aplicável aos dois gêneros, masculino e feminino. Porém, não podemos perder de vista que, à época em que Plutarco pensa e escreve,como bem observou J. Boulogne[45], na sociedade greco-romana, o lugar de destaque é dado à figura masculina, o que é comum às culturas fortemente patriarcais. Um resquício disso pode ser observado no fato de que, das dezenas de pares de personagens que compõem as *Vidas Paralelas,* nenhuma das biografias é dedicada a uma mulher. Contudo, vale destacar que as figuras femininas não estão ausentes da obra de Plutarco como um todo. Temos, por exemplo, uma obra específica dedicada às mulheres e na qual Plutarco busca, do seu ponto de vista, postular aquilo que ele entende tratar-se dos atributos elogiáveis de uma mulher, descritos no seu tratado *Da Virtude das Mulheres*. Poder-se-ia examinar, por exemplo, porque Plutarco evidencia certos comportamentos nas mulheres que seriam veneráveis em consonância à realidade política e educacional que lhes era próprio na Antiguidade[46]. A figura feminina aparece ainda em Plutarco[47] apresentada de modo benévolo diante da figura do

[45] Para uma análise da vida de Plutarco em meio à cultura grega e romana, ver Boulogne, 1994; obra na qual o autor desenvolve a ideia de que Plutarco representou bem um ideal de homem de seu tempo, que reconhecia, na Grécia, a supremacia da cultura e do conhecimento, mas precisava conformar tal supremacia com a hegemonia estabelecida política e militarmente pelo Império Romano. O autor analisa desde a formação do filósofo da Queroneia, na academia de Platão em Atenas, até o seu prestigiado lugar junto ao governo de Roma.

[46] Em um ambiente de submissão da figura feminina, Plutarco elenca, por exemplo, o silêncio como bom ornamento para uma mulher. Tal ideia já fazia parte do universo grego antigo, como podemos observar, por exemplo, em Demócrito (fr. 244) ou no *Ajax* de Sófocles (vv. 405-408). Também no contexto matrimonial, Plutarco reitera como desejável o silêncio para a mulher casada: *Cf.* Is. Et Os., 382D.

[47] Silveira buscou demonstrar, a partir de uma análise dos *Moralia*, como Plutarco elenca e apresenta os atos louváveis das mulheres, apresentados em vários momentos da obra do queronense. Para um estudo das virtudes e do heroísmo da figura feminina em Plutarco, ver Silveira, 2006. A autora escreve que, sobre a presença da figura feminina nas obras de Plutarco, podemos

homem tagarela, que mencionamos antes no contexto da *pólis* grega. M. Silveira defende que Plutarco foi um dos primeiros a dar lugar de destaque para a figura da mulher na vida conjugal e íntima do marido. A autora diz que, para Plutarco, “amor” e “casamento” se fundem de modo que tanto homem quanto mulher acabam por compartilhar vários momentos e sentimentos da vida humana, tais como “os prazeres, as alegrias, os deveres do indivíduo, do chefe de família e do cidadão [...] sua visão precursora está no desejo de valorizar o casamento em todos os planos: afetivo, moral, intelectual e espiritual, buscando unir o casal e mantê-lo sempre junto” (2006, p. 9).

Em Sobre *a Tagarelice*, Plutarco chega a elogiar a ação de Leaina. A cortesã teria evidenciado, através de seu senso de silêncio e autocontrole, o exemplo de uma atitude venerável. Durante uma conspiração contra os tiranos, ela foi capturada, no entanto, soube ser fiel a seus companheiros, não os delatando. Leaina passou à posteridade como um tipo de heroína, o que lhe rendeu homenagens por meio de estátuas que perpetuaram seus atos e concorreram para suscitar, em seus concidadãos, o tipo de caráter que era o seu. Sobre ela, escreveu Plutarco: “Os atenienses fabricaram uma leoa de bronze, sem língua, e a colocaram às portas da Acrópole: eles representaram assim, pela intrepidez deste animal, a firmeza desta mulher e, pela ausência da língua, seu senso de silêncio e mistério” (*Garr.* 505F)[48].

Na passagem acima evocada, Plutarco não apenas reconhece na figura feminina de Leaina uma pessoa digna de veneração, como deixa notar, a partir da analogia que faz das suas qualidades com aquelas de um felino, o espírito de coragem/bravura (*thymoeidês*), atribuído usualmente à leoa e que aqui serve para realçar o caráter do personagem em questão, de modo que aquilo que é esperado na natureza desse animal só é observado de maneira ocasional entre os humanos, merecendo tal comparação apenas aqueles que apresentaram certo

---

dizer que: “Nas *Vidas*, elas se fazem presentes em inúmeros momentos, sendo possível construir um retrato da situação feminina nos âmbitos público e privado. Nos *Moralia*, quatro tratados são dedicados especificamente às mulheres: *Preceitos para o casamento (Coniugalia Praecepta); Consolação à sua mulher (Consolatio ad Uxorem); A virtude das mulheres (Mulierum Virtutes) e dizeres sobre as mulheres espartanas (Lacaenarum Apophthegmata*). Além destes, há o tratado *Diálogo sobre o amor (Amatorius),* no qual Plutarco defende o casamento, destacando a importância da mulher na relação conjugal” (2006, p. 9).

[48] Ἀθηναῖοι δὲ χαλκῆν ποιησάμενοι, λέαιναν ἄγλωσσον ἐν πύλαις τῆς ἀκροπόλεως ἀνέθηκαν, τῷ μὲν θυμοειδεῖ τοῦ ζῴου τὸ ἀήττητον αὐτῆς τῷ δ᾽ ἀγλώσσῳ τὸ σιωπηρὸν καὶ μυστηριῶδες ἐμφαίνοντες

comportamento. Observamos ainda que a ausência da língua na estátua do animal faz alusão a um traço distintivo de Leaina: o uso oportuno do silêncio. Na obra de Plutarco, este recurso ao comportamento instintivo dos animais é recorrente, seja para se referir aos traços de personalidade e ao comportamento dos humanos[49], seja para aludir às suas ações e aos seus humores. Mas não podemos, contudo, negligenciar o fato de que o ser humano aparece como um animal diverso dos demais, com características muito específicas que evidenciam uma natureza peculiar e que muito interessa a Plutarco.

Vejamos mais alguns casos em que podemos vislumbrar, por meio dos paralelos estabelecidos por Plutarco, como as imagens dos animais são mobilizadas para corroborar algumas de suas teses, ou ainda para serem tomadas como protótipos a serem seguidos pelo ser humano. É o que encontramos com frequência no tratado *Sobre a Tagarelice* quando, para indicar ao seu leitor um tratamento do mal da tagarelice, Plutarco sugere que o ser humano acometido por esse mal redirecione a fala desenfreada para o amor pela escrita, como modo terapêutico de livrá-lo desse *páthos*. Em tal contexto, ele lança mão novamente da figura de um animal: “Talvez o tagarela, lutando ficcionalmente e gritando com o seu estilete, disponha-se a tornar-se cada dia mais tolerável para os que o cercam, como os cães que, depois de descarregar sua raiva nas pedras e paus, são menos penosos aos homens” (*Garr.* 514D).[50] Com certa ironia, Plutarco sugere que a labuta do tagarela com as ferramentas da escrita possa tornar, pouco a pouco, a sua natureza tagarela mais tolerável para os demais, ao modo do cão, que, ao lutar com objetos, gasta a energia outrora despendida para atormentar os humanos. Não obstante a diversa natureza destes animais, o paralelo serve para mostrar o quão indesejado é o lugar que ocupa o tagarela, como o é aquele do cão indomado. Por outro lado, observamos que Plutarco considera a ambos, cão e humanos, como penosos para os demais, mas ele julga ser o animal humano capaz de repensar em

[49] Para além da utilização dos animais em seus diversos tratados, Plutarco dedica a eles, de maneira mais específica, *Sobre a inteligência dos animais*, defendendo que os animais possuem algum nível de inteligência, que entre os animais é gradações de “*logoi*”, ocasionando maior ou menor inteligência. *Se os animais são racionais* no qual realiza uma análise literária do episódio da Odisseia em que lemos sobre a transformação dos homens de Odisseu em porcos *e Sobre a ingestão de carne*, obra na qual Plutarco defende a dieta vegetariana.

[50] τὸν δ’ ἀδολέσχην ἴσως ἂν ἡ πρὸς τὸ γράφειν σκιαμαχία καὶ ἡ βοὴ τοῦ πλήθους ἀπερύκουσα καθ’ ἡμέραν ἐλαφρότερον παρασκευάσειε τοῖς συνοῦσιν, ὥσπερ οἱ κύνες εἰς λίθους καὶ ξύλα τὸν θυμὸν ἀφέντες ἧττόν εἰσι χαλεποὶ τοῖς ἀνθρώποις.

seus hábitos e reeducar sua alma a partir de uma tomada de consciência acerca da afecção que o acomete, a fim de tornar melhor a sua vida e a dos que o cercam. Trata-se, pois, de reconhecer ser possível aos humanos educarem-se a si mesmos para se tornarem melhores.

É também pensando na educação dos homens que, em *Como Ouvir*, Plutarco foi buscar inspiração em um outro animal: “Os bons criadores de cavalos tornam a boca destes animais dócil ao freio; os bons educadores fazem seus alunos dóceis à palavra ouvida, ensinando-os a ouvir muito e a falar pouco”[51] (*Aud*. 39A)[52]. Para defender o lugar privilegiado da palavra, Plutarco propõe uma analogia tendo, de um lado, os cavalos e seus criadores, e, de outro, os alunos e os seus mestres. Se um cavalo não é naturalmente dócil, o freio colocado em sua boca pelos seus criadores faz com que eles consigam convertê-lo a tal estado. Se o cavalo precisa de um elemento material em sua boca para que seja domado, no caso dos alunos, será necessário que eles se mostrem capazes de escutar a boa e orientadora palavra de seus mestres, que buscam uma matemática benévola para aquele jovem que deseja melhorar a sua alma: ouvir mais e falar menos. E é ao pensar no papel das palavras/do discurso que Plutarco, uma vez mais, propõe ao seu leitor que ele observe o modo de agir dos animais, tomando dessa vez por protótipo o comportamento das abelhas:

> Por isso se deve suprimir a prolixidade e a superfluidade do discurso e procurar somente o fruto, imitando, não as trançadoras de coroas, mas as abelhas. As primeiras, de fato, considerando os ramos floridos e perfumados da folhagem, para uni-los e entrançá-los, realizam uma obra agradável, mas efêmera e estéril; as outras, muitas vezes atravessam voando os prados ornados de violetas, rosas e jacintos descem sobre o tomilho mais agreste e acre e nele pousam, 'preparando o louro mel'. Depois de tomarem o que lhes é útil, voltam voando a seu trabalho peculiar[53] (*Aud*. 41F). [54]

É com o intuito de refletir acerca do fim almejado pela palavra proferida que Plutarco realiza uma analogia entre as trançadoras de coroas e as abelhas. A

---

[51] Tradução de João Carlos Cabral Mendonça, 2003.

[52] τοὺς μὲν οὖν ἵππους οἱ καλῶς τρέφοντες εὐστόμους τῷ χαλινῷ , τοὺς δὲ παῖδας εὐηκόους τῷ λόγῳ παρέχουσι, πολλὰ μὲν ἀκούειν μὴ πολλὰ δὲ λέγειν διδασκομένους.

[53] Tradução de João Carlos Cabral Mendonça, 2003.

[54] λέξεως αὐτὸν διώκειν τὸν καρπὸν καὶ μιμεῖσθαι μὴ τὰς στεφανηπλόκους [1] ἀλλὰ τὰς μελίσσας. αἱ μὲν γὰρ ἐπιοῦσαι τὰ ἀνθηρὰ καὶ εὐώδη τῶν φύλλων συνείρουσι καὶ διαπλέκουσιν ἡδὺ μὲν ἐφήμερον δὲ καὶ ἄκαρπον ἔργον: αἱ δὲ πολλάκις ἴων καὶ ῥόδων καὶ ὑακίνθων διαπετόμεναι λειμῶνας ἐπὶ τὸν τραχύτατον καὶ δριμύτατον θύμον καταίρουσι καὶ τούτῳ προσκάθηνται ξανθὸν μέλι μηδόμεναι, καὶ λαβοῦσαί τι τῶν χρησίμων ἀποπέτονται πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον.

alusão ao trabalho da abelha se apresenta como uma construção metafórica. Em matéria de discurso, o estilo usado pelo orador deve seguir o intento destes animais, que focam em um fim, de fato, útil e consistente, a saber, a produção do mel. Em contraste, as trançadoras de coroas lidam com meios belos para dar cabo a um fim igualmente belo, porém, supérfluo e não profícuo. O fim almejado pela palavra proferida deve, portanto, tomar por modelo o modo de ação das abelhas, que orientam seu trabalho em vista da utilidade do fim alcançado. Assim, o ser humano que discursa deve se livrar dos floreios e focar, sobretudo, na finalidade daquilo que tem a dizer, buscando, oportunamente, alcançar a alma de seu ouvinte de modo a cultivar aqueles valores, de fato, duradouros.

B. Castelnérac diz que diversas teses levantadas por Plutarco, como este elogio de um tipo de discurso que dispense o supérfluo, têm como pano de fundo a educação que seria própria de Esparta e que teria a sua maior exemplificação na *Vida de Licurgo* (2008, p.431). Conforme veremos mais adiante, este "tom elogioso" em relação às práticas dos lacedemônios será, de fato, utilizado como um norteador nas reflexões de Plutarco, sendo o tipo de discurso apenas um destes exemplos a serem seguidos. Ao analisar as primeiras partes do tratado *Como Ouvir,* K. Jazdzewska defende que, ali, Plutarco se inspira no livro VIII da *República* de Platão, e a autora diz mais precisamente que o filósofo teria por pano de fundo a formação da alma do governante que é defendida na reflexão platônica, fazendo com que se inspire na evolução da alma oligárquica para a alma democrática (2011, p. 246). Plutarco defenderá, por exemplo, que impulsos para o prazer e a preguiça são nativos da alma humana e não trazidos externamente através de algum discurso (p. 248) [55]. O que está em jogo é o poder que Plutarco confere ao

[55] Ao cotejar passagens da *República* de Platão com passagens do *Como Ouvir*, Jazdzewska escreve que: "While clearly elaborating on the Platonic image of desires overpowering an uneducated soul, Plutarch modifes it. He stresses that desires are indigenous rather than brought from outside, as if 'correcting' Socrates' account in which desires within the soul were being helped by those coming from without (*Rep.* 560b-d). Whatever the exact meaning of Socrates' metaphorical notion of 'desires from without' 'helping' those within the soul, it highlights the signicance of external infuence in the process of soul degeneration. Plutarch's argument is, on the other hand, that a soul, unless trained vigorously, degenerates by itself, no external factors necessary; only salutary infuence of good *logoi* can prevent this from happening. This does not mean that Plutarch utterly rejects the potential demoralizing effect of external factors: as we remember, in *38b* he warned against negative infuence of bad *logoi* in an early period of education, before a child experienced proper instruction. But it is noteworthy that even in this passage the detrimental effect of bad logoi was perceived, above all, as 'dis.guring' the ears and making it impossible for the good logoi and virtue to take hold of the soul » (2011, p. 248). Conforme notaremos, a alma do homem também pode realizar um diálogo

bom *lógos* ou ao mau *lógos* que chega à alma do jovem. Parece-nos que ele não só irá reconhecer a importância do *lógos*, mas este meio que permitirá, no limite, que o ser humano receba uma boa *paidéia* ou uma má *paidéia*, onde o lugar ocupado pelo discurso é tomado em alta conta, de modo que fatores externos e internos influenciarão, sobremaneira, o destino que a alma humana, moldada via audição, tomará, tornando o homem/governante virtuoso ou vicioso. Neste processo, o ser humano deverá ter em vista que um bom discurso deve ter um viés teleológico que chegue à fecundidade para si e para os demais, tal como o louro mel, obtido pelo trabalho árduo das abelhas que visam um fim nobre e útil.

Diante destas ocorrências de um uso pedagógico das analogias com os animais, vejamos mais de perto como Plutarco toma por premissa a potência do ser humano de aprender e de ser educado. No quadro das *Vidas Paralelas*, das biografias e feitos de figuras historicamente celebradas, nós nos perguntamos que intenção teria sido aquela de Plutarco ao compor estas biografias. Teria ele pretendido unicamente oferecer uma fonte para que a posteridade pudesse ter acesso ao passado? Ou teria tido o filósofo outras intenções, talvez menos evidentes a um olhar mais imediato?

A nosso ver, nas *Vidas* repertoriadas por Plutarco, os eventos ou fatos históricos são *tópoi* que servem de base para que ele desenvolva sua reflexão acerca da *praxis* humana e da aprendizagem. É relevante ter em vista o papel que Plutarco atribui à história, lugar esse que reforça, uma vez mais, o inacabamento que caracteriza a natureza humana e a possibilidade de seu aperfeiçoamento. Nesse sentido, podemos dizer que, em sua obra, a *história* (ἱστορίᾳ), assume o papel de um espelho. Assim, o veremos afirmar que a história se prestaria ao papel de um espelho propedêutico para a melhoria de sua própria vida, tendo a virtude como finalidade desse espelhamento (*Tim*. 1. 1). Assim, no início da *Vida de Timoleantes,* Plutarco faz uma espécie de diálogo consigo mesmo, no qual confessa que, ao escrever as vidas, ele mesmo se beneficiava da sua obra e deste exame dos atos dos personagens biografados, uma vez que muitos destes atos eram dignos não apenas de serem contemplados, mas também de serem imitados. Logo, a imagem do espelho é oportuna para exprimir o efeito das vidas sobre o

---

consigo mesma e, além disso, será pela força da *paidéia* que a *psyché* se tornará mais ou menos robusta para resistir aos acenos da imoderação.

autor e seus leitores, pois, através dele, é possível pensar e olhar para si mesmo, e, através da contemplação de si, refletir sobre o seu próprio modo de agir e padecer. Desse modo, podemos delinear duas visões especulares a partir das *Vitae* e, também, de outros escritos de Plutarco: (I) Plutarco usa o modo de agir de padecer de outros para conformar a sua própria vida e (II) convida o seu leitor a adotar a mesma atitude especular em relação aos personagens que apresenta e analisa. Nesse mesmo âmbito, uma imagem que nos parece relevante é aquela que vemos no *Alcibíades I,* de Platão, em que Sócrates, ao refletir sobre a frase do Oráculo de Delfos, "conheça a si mesmo"[56], realça a importância do espelho e da visão[57], de modo que, no outro, posso me reconhecer e realizar toda sorte de depuração de mim mesmo. Em relação ao tema especular do diálogo, A. Dias diz, acerca da metáfora da visão no *Alcibíades I*, que a visão acaba por dizer sobre a alma, pois, "tal como um espelho, um olho possui capacidade de reflexão. Para ver a si mesmo lhe seria necessário, entretanto, olhar para outro olho ou, mais precisamente, para a pupila, região em que se encontra a virtude do olho, a visão." (2015, p. 51). Ora, o que vemos tomar forma em Plutarco é que tanto a história como as ações dos personagens por ele ajuizados se prestam ao lugar do espelho/pupila. Aquilo que Sócrates faz através de meu método dialógico, tendo, portanto, no contato com o interlocutor, a possibilidade de exercitar o autoconhecimento, é analogamente adotado por Plutarco, que nos convida a uma reflexão especular através de seus textos.

Em outras palavras, é possível perceber, no confronto desse emaranhado de biografias com a sua própria vida, quais são aquelas atitudes que, guiadas pela

---

[56] γνῶθι σεαυτόν.

[57] No diálogo entre Sócrates e o jovem Alcibíades, mestre e discípulo trocam as seguintes palavras: "[SÓC.] Examine você também! Se, a inscrição aconselhasse o nosso olho, como a um homem, e dissesse 'Veja a si mesmo', como entenderíamos a recomendação? Acaso não seria para voltar o olhar para o que, ao mirá-lo, o olho veria a si mesmo? [ALC.] Obviamente. [SÓC.] Reflitamos, então: ao olharmos para o quê dentre as coisas existentes, veríamos ao mesmo tempo a ela e a nós mesmos? [ALC.] É óbvio, ó Sócrates, que para espelhos e coisas similares. [SÓC.] É correto o que você diz. E não é verdade que há algo similar também no olho com o qual enxergamos? [ALC.] Certamente. [SÓC.] Você não percebe, pois, que a face daquele que olha no olho de alguém aparece na visão de quem o vê, tal como em um espelho, o que nós chamamos de pupila, que é um simulacro de quem está olhando? [ALC.] Você diz a verdade. [SÓC.] Quando um olho, portanto, contempla outro olho e fixa o seu olhar justamente na sua melhor parte – ou seja, a parte com a qual se vê – veria assim a si mesmo. [ALC.] É claro. [SÓC.] Mas se ele olhar para qualquer outra parte do homem ou para qualquer outra coisa existente, não verá a si mesmo, a não ser que olhe para algo que aconteça de lhe ser semelhante (132e-133a-b, Tradução de Ana Cristina de Souza, 2015.).

virtude, fazem com que uma vida seja venerável. Seguindo os relatos de Plutarco, o seu leitor pode vislumbrar como ele, encontrando-se nas mesmas circunstâncias do biografado, deveria se comportar de modo a conformar a sua própria vida à daquele. Ao discorrer sobre a vida de Sertório, Plutarco deixa aparecer o que lhe chama atenção ao observar a ação humana ao longo do tempo e em seus diferentes eventos:

> Não é surpreendente, se pensarmos em todas as variações no curso da fortuna na imensidão do tempo, ver o acaso trazer muitas vezes de volta as mesmas coincidências. Com efeito, ou o número de circunstâncias das partidas é ilimitado, e então a fortuna tem abundante material que explica essas semelhanças entre os acontecimentos, ou os fatos procedem do encontro de um número limitado de circunstâncias, e neste caso, é inevitável que muitas vezes as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Alguns gostam de reunir, na história ou nas tradições orais, todos os acontecimentos fortuitos que parecem ser obra de um princípio racional ou da providência (*Sert*., 1.1).[58]

Plutarco alerta para o fato de que acontecimentos semelhantes se repetem de tempos em tempos, pedindo que se volte a atenção para a possibilidade de que certas causas possam levar a certos efeitos. Pontuamos que o trecho citado se refere às primeiras linhas da *Vida de Sertório* e, conforme observado por Ozanam, embora os questionamentos sejam comuns dentro dos textos de Plutarco, iniciar uma *Vida* já com este teor mais questionador não é comum nas *Vitae* em geral (2001, p. 1055). Parece-nos que Plutarco, ao debutar o texto assim, quer convidar o seu leitor a ter em mente, uma vez mais, que seu texto não quer meramente nos narrar acontecimentos históricos, mas que estes podem servir para melhorar a nossa própria vida, sujeita à fortuna e ao acaso, dois conceitos importantes e que aqui serão objetos de reflexão por parte de Plutarco, que parece esperar que o receptor do seu texto tenha isto em conta ao ler os relatos que se seguirão acerca de Sertório, general e político romano.

Estamos traduzindo por “fortuna” aquilo que os gregos tomavam por *tychè*. Em Plutarco, o tema é recorrente e multifacetado, tendo acepções que vão desde aquilo que é fortuito ou imprevisível até aquilo que é providencial ou que diz respeito

[58]θαυμαστὸν μὲν ἴσως οὐκ ἔστιν, ἐν ἀπείρῳ τῷ χρόνῳ τῆς τύχης ἄλλοτε ἄλλως ῥεούσης, ἐπὶ ταὐτὰ συμπτώματαπολλάκις καταφέρεσθαι τὸ αὐτόματον. εἴτε γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ὑποκειμένων ὡρισμένον τ ὸ πλῆθος, ἄφθονον ἔχειτῆς τῶν ἀποτελουμένων ὁμοιότητος χορηγὸν ἡ τύχη τὴν τῆς ὕλης εὐπειρίαν , εἴτ’ ἔκ τινων ὡρισμένων ἀριθμῷ συμπλέκεται τὰ πράγματα, πολλάκις ἀνάγκη ταὐτὰ γίνεσθαι διὰ τῶν αὐτῶν περαινόμενα. (*Sert.,* 1.1)

aos desígnios divinos. O filósofo chegou a escrever alguns tratados que dão especial atenção à Fortuna, como o *Sobre a Fortuna ou Virtude de Alexandre* e *Sobre a Fortuna*. Em linhas gerais, nos textos de Plutarco, *tychè* irá designar o inesperado, podendo indicar a boa ou a má sorte dos homens, que é o uso que nos interessa mais de perto. Tenhamos em vista, porém, que ele nos interessa, sobretudo, ao designar aquilo que desafiará o homem a lidar com as diversas eventualidades que se apresentaram diante de si, sendo, então, este o campo semântico que buscaremos destacar no *corpus* ao lidar com sua aparição.

Atentemos para o fato de que, no início da *Vida de Sertório,* Plutarco utiliza termos diversos para tratar da fortuna (τύχη) e do acaso (αὐτόματος) que, ainda que estejam em um mesmo campo semântico, apresentam certas nuances que nos parecem relevantes: a fortuna diz respeito, sobretudo, àquilo que é inesperado, já o acaso coaduna com aquilo que é espontâneo, algo que ocorre por si mesmo.

S. Swain Observa também que é comum Plutarco lançar mão da dupla τύχη e αὐτόματος em um sentido casual (1989, p. 299). É como se a presença de um ajudasse a esclarecer a do outro. Embora muitos comentadores apenas tomem os termos indiscriminadamente, outra leitura que nos parece possível a partir de Plutarco seria aquela em que podemos observar, por um lado, que fenômenos como o envelhecimento do ser humano ocorrerem de maneira espontânea (αὐτόματος), enquanto a realidade material ou política que cerca a *vita* de tal homem se dá de modo fortuito, guiado, assim, por aquilo que está sujeito à boa ou má sorte, que é inesperado (τύχη).

Em acréscimo, temos ainda o importante conceito de providência (πρόνοια), que confere um outro ingrediente à economia do pensamento de Plutarco. A relação entre Fortuna e Providência em Plutarco é complexa e já mobilizou diversos autores[59], o que nos interessa aqui, sem perder de vista tal dupla, é, sobretudo, correlacionar a passagem supracitada com o caráter especular das *Vidas* e como isto nos permite ver o comportamento humano como objeto de reflexão por parte de Plutarco.

[59] Cf. Leão, Delfim *F.,* Frazier, Françoise (eds.) *Tychè et Pronoia***:** *la marche du monde selon Plutarque.* Coimbra: Imprensa da Universidade *de*. Coimbra, 2010.

Ao pensarmos os albores da cultura grega, já na *Teogonia,* de Hesíodo, Tychè aparecerá como uma das divindades[60]. *Tychè* é comumente traduzida também por “acaso”, porém, no caso de Plutarco, como dissemos, o filósofo parece preferir outro termo (αὐτόματος), para dizer daquilo que ocorre espontaneamente, ou por “acaso”, de modo que sempre que usarmos “Fortuna” estaremos diante daquela noção de algo inesperado e que dirá sobre a boa ou a má sorte.

É relevante o trabalho de Swain, que analisa que Plutarco distingue claramente, nos seus trabalhos filosóficos e religiosos (pertencentes, portanto, aos *Moralia*), os eventos que são pré-determinados ou guiados pela providência daqueles que acontecem por acaso. Um deus (Θεός) estaria no controle de tudo aquilo que importa no mundo e aquilo que ocorre por acaso deveria ser considerado irrelevante.

Já nas *Vidas, tychè* poderia ser tomado como “sorte” e “fortuna”, mas Swain chama a atenção para o fato de que, muitas vezes, Plutarco utiliza *tychè* para designar uma força orientadora em contextos nos quais poderíamos esperar o uso de deus ou da Providência (πρόνοια) (1989, p. 273).

Desse modo, partindo de uma reflexão acerca da fortuna e do tempo, Plutarco observa, nas primeiras linhas de *Vida de Sertório,* que as diversas situações que ocorreram, ocorrerem e ocorrerão podem estar encadeadas pela fortuna e, ocasionalmente, acabam ocorrendo coisas semelhantes trazidas pelo acaso. Se a quantidade de coisas que podem acontecer não tiver um número já determinado, os efeitos percebidos poderão vir a ser semelhantes. Por outro lado, caso se queira advogar que aquela quantidade de eventos que podem ocorrer é de número preestabelecido, os efeitos são repetidos frequentemente, uma vez que são provenientes de uma mesma causa. Soma-se ainda a imagem da providência (πρόνοια) como uma força motriz que possibilita que haja certas relações de causa-efeito, permitindo que alguns categorizem certos fatos de acordo com seu grau de similaridade. Tratar-se-ia, pois, de defender, o que um olhar mais atento conseguiria concluir que há uma cadeia causal em que repetidas situações,

[60] Assim escreve o poeta, conferindo à Tychè certa ancestralidade como uma das filhas mais de velhas de Oceano e Tétis: “Doadora, Acaso, Circunflui, Velozflui e Estige que dentre todas vem à frente. Estas nasceram de Oceano e de Tétis filhas mais velhas: há muitas outras ainda, há três mil Oceaninas de finos tornozelos que dispersas percorrem terra e águas profundas por igual e de todo, crias magníficas entre Deusas” (*Teo.* 360-367, Tradução de Jaa Torrano, 1995).

sucedendo-se no tempo, poderão levar aos mesmos fins. É como se a própria história desse os sinais, para aquele que a observa apropriadamente, do que poderá ocorrer como produto de certas ações. Parece-nos que essa passagem lança ainda mais luz para se compreender as razões de Plutarco para acreditar que os destinatários de seus textos, ao ler as *Vidas*, reconhecer-se-ão a si mesmos e serão levados a realizar uma análise do seu próprio modo de vida (*Tim.* 1. 1), uma vez que a própria natureza da fortuna (τύχη) tornaria isso possível. Assim, se reconheço (I) a potência de que efeitos semelhantes possam ser oriundos de causas similares, que (II) a história pode se apresentar como um espelho no qual tenho a chance de contemplar os eventos ocorridos e as consequências deles advindas no passado da vida de outrem, (III) poderei estar mais atento para perceber, observando, oportunamente, o meu tempo presente, quais são os caminhos que a fortuna me indica como sendo virtuosos, ou reconhecendo os sinais que apontam para os eventos que conduzem a um destino vicioso ou nefasto. Conforme expõe Lachance, no tratado *Sobre a Fortuna*, Plutarco é movido pela inquietude de acreditar que os homens do seu tempo não estariam cultivando as virtudes da prudência e da inteligência, de onde derivam os males que ele, Plutarco, observa e repudia (2018, p. 78). Assim, parece-nos que Plutarco indica a possibilidade e o espaço para a ação humana virtuosa, fruto de uma escolha prudente, daquele que sabe bem deliberar, pelos sinais que se colocam na vida ordinária, quais os caminhos a serem seguidos e quais aqueles que devem ser evitados.

Tal leitura nos parece ancorada por esse outro tratado de Plutarco dedicado especialmente ao tema da *tychè*[61], o *Sobre a Fortuna,* que, pensado em conjunto com o supracitado trecho da *Vida de Sertório*, nos permite conferir ao ser humano a esperança da boa vida, para além das suas circunstâncias de partida. Parece-nos que Plutarco quer construir a ideia de que o acontece na vida do ser humano pode ser, por um lado, inusitado, fortuito, procedendo-se de fora para dentro e

[61] Lachance, ao analisar o tratado *Sobre a Fortuna,* notará que "A tese é a de que, se a *tychè* governa a vida dos homens, então não há espaço para o julgamento justo, para a prudência (εὐβουλία), nem para as boas atitudes; também não há lugar para a inteligência (φρόνησις), nem para as virtudes, que são as artes mais completas. As principais virtudes exaltadas por Plutarco são a prudência e a inteligência. Desse modo, é a falta destas virtudes na sociedade do seu tempo que ele denuncia nos seus tratados, tanto nos *Moralia* como em *Vidas*. Uma sociedade em que, na sua visão, tinham desaparecidos os ἄνδρες ἀγαθοί, homens de excelência, uma sociedade em que os filósofos estavam mais preocupados antes em parecer do que ser virtuosos" (2018, p. 78).

fugindo, portanto, do controle do homem. Por outro lado, o agir de maneira virtuosa se desenvolveria em um sentido diverso, de dentro para fora, estando, pois, ao alcance e domínio daquele que é o agente da ação. Em suma, Plutarco parece rejeitar uma espécie de determinismo para apresentar uma filosofia que coloca na *paidéia,* conjugada com toda a sorte de aprendizagem com os signos apresentados pela história, a possibilidade de o ser humano tornar-se virtuoso.

Pinheiro, ao analisar o tema da morte nas *Vidas* de Plutarco, defende que "o sentido moral e pedagógico das *Vidas* visa transmitir que o homem, para não estar dependente das incertezas da sorte, deverá dedicar-se à *paidéia*, pois será ela o melhor baluarte para enfrentar as contingências próprias da condição humana" (2018, p. 111).

Nesse sentido, é digno de relevo o que depreendemos de algumas reflexões que Plutarco realiza colocando em jogo a fortuna e a educação em seu *Vida de Alcibíades*[62], em que diz que o *éros* de Sócrates para com Alcibíades teve como causa a sua disposição natural para a virtude; Plutarco chega a dizer que "só o amor que Sócrates lhe devotava valia como um importante testemunho do mérito e das qualidades inatas do jovem, cujo brilho ele via transparecer através do seu aspecto físico"[63] (*Alc*. 4.1). É muito relevante que aqui ele deixe notar duas posições: (1) existem qualidades inatas e (2) o aspecto físico é capaz de revelar tais qualidades para um olhar mais atento, como seria aquele de Sócrates. Pontuamos, então, que Plutarco deixa entrever certa *technê,* que possibilita ver o que é interior através do exterior e que Sócrates era capaz de aplicar tal técnica.

Soma-se ainda a observação de Plutarco de que muito preocupava o mestre que as riquezas e a bajulação às quais estavam submetidos o discípulo acabassem por impossibilitar o desenvolvimento de suas habilidades: "É que não há outro homem a quem a fortuna tenha envolvido e rodeado de um tal conspecto de atributos, para o tornar invulnerável à filosofia e insensível à sua linguagem franca e mordaz"[64] (*Alc.* 4.2). É como se Plutarco reconhecesse que os aspectos advindos

---

[62] Exploraremos mais detidamente esta *Vita* e o seu personagem mais adiante.

[63] δὲ Σωκράτους ἔρως μέγα μαρτύριον ἦν τῆς ἀρετῆς καὶ εὐφυΐας τοῦ παιδός, ἣν ἐμφαινομένην τῷ εἴδει καὶ διαλάμπουσαν ἐνορῶν (*Alc*. 4.1).

[64] οὐδένα γὰρ ἡ τύχη περιέσχεν ἔξωθεν καὶ περιέφραξε τοῖς λεγομένοις ἀγαθοῖς τοσοῦτον ὥστ' ἄτρωτον ὑπὸ φιλοσοφίας γενέσθαι, καὶ λόγοις ἀπρόσιτον παρρησίαν καὶ δηγμὸν ἔχουσιν (*Alc*. 4.2).

da fortuna[65] (τύχη) e, portanto, externos e sortidos, dessem a Alcibíades todas as estruturas necessárias para o desenvolvimento de sua alma para a vida virtuosa, através da *paidéia* recebida por Sócrates. Tratar-se-ia, então, de permitir que agora ocorresse um movimento de fora para dentro, em que a virtude vem à luz. O ser humano tem, diante de si, a história – com seu caráter educativo – e, dentro de si, as potências para fazer emergir os melhores ou piores frutos.

Esta concepção de uma espécie de história cíclica deve ser observada, a nosso ver, como um dos motores que movem a produção de Plutarco, e tal observação deve estar presente ao relevarmos que, às teses advogadas por ele, se seguem uma variedade de exemplos, tais como relatos históricos e anedotas. Isso significa que, a seus olhos, o seu leitor terá, diante desses exemplos, a possibilidade de reconhecer, por um lado, as evidências ou os argumentos subliminares que corroboram as teses por ele defendidas e, em movimento oposto, indo do concreto para o abstrato, podemos entrever também o modo como Plutarco faz com que suas *vitae* sirvam de base empírica para as generalizações que fará. E ele parecia convencido de que, a partir da reflexão ensejada pela sua leitura dessas biografias, ele disporá das condições para assumir o protagonismo de sua própria história, ciente da força dos *tópoi* que a fortuna parece indicar. Emerge, assim, a força modeladora da *paidéia* na indicação de um caminho, na conformação das potencialidades inerentes à natureza humana.

Considerando a época em que Plutarco escreveu suas obras, a saber, os dois primeiros séculos de nossa era, e o reiterado expediente de reportar as vidas de personagens ilustres de um passado remoto para corroborar suas teses, perguntamo-nos: seria possível dizer que Plutarco teria identificado certo número de elementos que permitiriam reconhecer, em suas obras, uma espécie de antropologia que se compraz em explicitar os traços distintivos e comuns que singularizam a natureza humana para além de sua efetividade histórico-cultural?

---

[65] Ao analisar o tema da *tychè* em outro biografado de Plutarco, Alexandre, Contador irá confrontar a *Vida de Alexandre* com o *Sobre a Fortuna ou Virtude de Alexandre* e defenderá que "na biografia, a *tychè* se comporta, na maioria das vezes, de forma positiva, ajudando o rei macedônio nas suas empresas. Nos tratados, porém, a tychè é tomada como antagonista a Alexandre [...] Plutarco construiu os tratados na intenção de mostrar que Alexandre alavancou sua própria carreira por meio da sua *areté* heroica e não graças à *tychè*, a qual ele identifica como majoritariamente adversária ao rei. Na biografia, contudo, esta ideia também se manifesta, porém de maneira mais 'épica', uma vez que nos episódios analisados Alexandre se sobressai pelo poder da ação" (2018, p. 76-78).

Em nossa leitura da obra de Plutarco, pudemos observar, seja nas *Vidas Paralelas*, seja nos *Moralia,* que é, do consórcio de uma visão cíclica da história e de seu projeto de uma *paidéia,* possível depreender sua concepção de *ánthropos*. No seu essencial, temos um ser que, embora determinado por uma série de contingências históricas, traz consigo certo grau de indeterminação que o predispõe a se assenhorar-se de sua própria vida. Ele carrega consigo certos traços, entre os quais, se encontram as paixões, que explicam o fato de ele poder estar sob o influxo de forças que o conduzem ora à virtude, ora ao vício. É relevante o alerta que Plutarco dá em sua *Vida de Alexandre*, ao dizer que não está contando histórias, mas narrando vidas, deixando claro qual é o seu real interesse: "nem sempre é nos feitos mais rumorosos que se manifesta a virtude ou o vício. Ao contrário, sucede com frequência que um fato comezinho, uma palavra, uma pilhéria revelem bem mais nitidamente o caráter que os combates onde se contam milhares de mortos[...]"[66] (*Vida de Alexandre*, 1.2).

Ozaman lembra que este trecho em especial é importante, pois ele revela como Plutarco não se via como alguém que contaria histórias na medida em que um "historiador" daria mais destaque para as ações que ao caráter, que é o que ele realmente deseja realçar (2001, p.1227). Do ponto de vista filosófico, tratar-se-ia, a nosso ver, de analisarmos como os efeitos da formação recebida por alguns personagens arrolados se revelam no caráter examinado por Plutarco. Tal constatação nos impele a examinar o pensamento de Plutarco com o intuito de explicitar o lugar privilegiado que ele reserva à *paidéia* no ideário humano por ele preconizado, trazendo à tona certos aspectos do que entrevemos ser uma natureza humana que toma forma no autor.

2. A realização humana como expressão da *paidéia*[67]

Para compreender a concepção da natureza humana em Plutarco, é importante ter em mente que estamos diante de um pensador que foi também um

[66] Tradução de Gilson César Cardoso, 1992.

[67] Termo basilar para se pensar o ideal do homem grego, a *paidéia* estará, conforme Jaeger (2011), inicialmente ligada ao contexto da criação de crianças, criação que estará orientada a construir um homem não apenas formado para bem lidar com suas habilidades pessoais, mas também para bem servir e se inteirar com a *pólis.* Jaeger defende que, se quisermos uma tradução mais próxima do sentido de *paidéia* no contexto antigo, seria necessário buscarmos empregar, a um só tempo, os termos "educação", "civilização", "literatura" e "tradição" (2001, Introdução).

educador; fato que se torna relevante para precisar o estatuto da *paidéia* na economia de seu pensamento. Analisando diversos textos dos *Moralia* e das *Vitae,* é possível inferir que Plutarco vê o ser humano como um ser que é matriz de reflexão e que tem a potência de, pela aprendizagem, tornar-se virtuoso. O cultivo da virtude deve se dar desde a sua mais tenra idade e prosseguir por toda a sua vida até a sua morte, o que requer um zelo constante em nutrir a alma ávida por conhecer. Mas como isso se daria?

Em seu tratado *Da Educação das Crianças*, Plutarco reflete sobre o processo de formação do ser humano desde a sua preconcepção, na qual deve atentar-se, por exemplo, para a linhagem da qual proverá a criança, passando pela infância, fase em que será de grande importância não apenas a presença de um tutor/professor, mas também o modo de vida dos pais, que devem agir de tal maneira que constituam bons modelos para os seus filhos, até sua adolescência.

J. Pinheiro explora que, neste tratado, Plutarco recorre a uma doutrina já comum no pensamento grego, qual seja, a doutrina dos três elementos: *phýsis*, *lógos* e *éthos*. O autor defende que este trio está na origem da seguinte questão "sabendo-se que todo o homem tem qualidades inatas, a sua instrução compensará o esforço?" Pinheiro diz que o tratado *Da educação das crianças* responde a esta questão de maneira indubitavelmente afirmativa, e o faz "ao defender a conciliação e a interdependência dos três elementos *(phýsis, lógos e éthos*) e valorizando a primazia da instrução em detrimento daquilo que é inato" (2003, p. 15). Ora, parece-nos que será nesta esperança do poder da instrução (*paidéia*) que veremos Plutarco se entregar a diversas reflexões que têm por força motriz a possibilidade do ensinamento da virtude. O filósofo da Queroneia ressalta a necessidade de se preparar a alma da criança, como que a moldando para estar apta a receber a *paidéia* da maneira mais frutífera possível. Tratar-se-ia, pois, de uma compreensão de que, para o processo da educação, não seria suficiente a criança dispor dos recursos materiais e humanos à disposição de sua formação – acesso às fontes de conhecimento e a bons tutores –, mas seria igualmente necessário avaliar o tipo de alma à qual se destinará tal conhecimento.

Ao conceber a infância como fase de extrema relevância no itinerário formativo do ser humano, Plutarco destaca a importância de se educar a criança buscando sempre uma justa medida, alertando os pais a prestarem muita atenção

a enaltecer o equilíbrio e a censurar os excessos. E, nesse sentido, ele censura os pais que se excedem no seu modo de educar os filhos, como vemos no passo abaixo:

> Desejando que os filhos tenham, rapidamente, a primazia em tudo, eles impõem-lhes trabalhos excessivos, com os quais caem desfalecidos, e, de resto, fatigando-se com estes sofrimentos, não recebem os conhecimentos de forma dócil. Pois, como as plantas se alimentam com a medida certa de água, mas se asfixiam com muita, da mesma forma a alma cresce com um trabalho adequado, mas afoga-se se este for em demasia. É conveniente dar às crianças um momento de descanso depois dos trabalhos contínuos se pensarmos que toda a vida se divide em momentos de descanso e de trabalho. Por esse motivo, não só se inventou a vigília, mas também o sono; não só a guerra, mas também a paz; não só a tempestade, mas também o bom tempo; não só o trabalho, mas também as festas *(Lib. Educ.* 9 B-C)[68].

Ao considerar a boa intenção dos pais que almejam a rápida e sólida formação dos filhos, Plutarco chama atenção para a forma como isto deveria ocorrer, pautando-se pela observância da boa medida, em detrimento do que se alcançará não ser o que foi almejado, e as consequências acabarão por serem nefastas para as crianças. Plutarco deixa notar, então, que não só aquilo que é almejado importa, mas também o modo como isto é alcançado, onde a maneira de atuar deve ter em conta a natureza mesma da alma da criança, que rejeita a ação irrefletida dos pais, que busca conformar a alma da criança rapidamente (τάχα), desrespeitando o momento oportuno que é pressuposto para uma boa e reta educação[69]. Assim, pensando com Plutarco, podemos ver que, se mal dosada,

---

[68] σπεύδοντες γὰρ τοὺς παῖδας ἐν πᾶσι τάχιον πρωτεῦσαι πόνους αὐτοῖς ὑπερμέτρους ἐπιβάλλουσιν, οἷς ἀπαυδῶντες ἐκπίπτουσι, καὶ ἄλλως βαρυνόμενοι ταῖς κακοπαθείαις οὐ δέχονται τὴν μάθησιν εὐηνίως. ὥσπερ γὰρ τὰ φυτὰ τοῖς μὲν μετρίοις ὕδασι τρέφεται, τοῖς δὲ πολλοῖς πνίγεται, τὸν αὐτὸν τρόπον ψυχὴ τοῖς μὲν συμμέτροις αὔξεται πόνοις, τοῖς δ᾽ ὑπερβάλλουσι βαπτίζεται. δοτέον οὖν τοῖς παισὶν ἀναπνοὴν τῶν συνεχῶν πόνων, ἐνθυμουμένους ὅτι πᾶς ὁ βίος ἡμῶν εἰς ἄνεσιν καὶ σπουδὴν διῄρηται. καὶ διὰ τοῦτ᾽ οὐ μόνον ἐγρήγορσις ἀλλὰ καὶ ὕπνος εὑρέθη, οὐδὲ πόλεμος ἀλλὰ καὶ εἰρήνη, οὐδὲ χειμὼν ἀλλὰ καὶ εὐδία, δ᾽: οὐδ᾽ ἐνεργοὶ πράξεις ἀλλὰ καὶ ἑορταί.

[69] Pinheiro expõe e analisa alguns tópicos importantes abordados no texto de Plutarco: “não podemos de deixar de chamar a atenção para outro elemento muito importante neste tratado: a referência ao *enkyklion paideuma* (‘cultura geral’). A partir da Época Helenística, em especial, nota-se a preocupação de criar um projecto para a educação intermédia, entre a acção desenvolvida, por um lado, pelo *paidagogos*, pelo *grammatistes* (que ensinava a leitura, a escrita, a aritmética e a literatura) e pelo *paidotribes* e *kitharistes* (que tinham a seu encargo o ensino do exercício físico e da música; a medicina e retórica, por sua vez, eram ensinadas em escolas especializadas) e, por outro lado, pelas escolas superiores (e.g. a escola de filosofia e retórica de Isócrates; a Academia de Platão, com matemática e filosofia; o Liceu de Aristóteles)” (2003, p. 18-19).

poderá ocorrer uma “má” educação, onde o elogio do filósofo à *paidéia* conforma alguns pressupostos, para que esta educação seja, de fato, “boa”. Vemos, assim, emergir o lugar-comum da defesa da harmonia na ação humana: se os meios utilizados são excessivos, os fins alcançados estarão aquém do pretendido.

Plutarco lançou mão de uma analogia com as plantas para refletir sobre a justa maneira de se ocupar da alma infantil, de modo que o cuidado para lidar com ambas, plantas e crianças, requer certo estado de atenção. Ao analisar o tratado *Da Educação das Crianças*, este ideal de se atentar ao cuidado é destacado por Jaeger, que diz que “Quando uma natureza escassamente dotada recebe, pelo conhecimento e pelo hábito, os cuidados adequados podem ser em parte compensados as suas deficiências” (2001, p. 364).

Seguindo o movimento do trecho supracitado de Plutarco, a mesma ideia está sendo corroborada, pois, se a água é necessária e benfazeja para as plantas, é preciso que sua nutrição se dê observando a justa medida, pois, ao contrário, ela poderá, se excessiva, desencadear a sua morte. O que Plutarco busca aqui é mostrar que a própria natureza da planta é tal que ela se presta a orientar o desenvolvimento de outra natureza: aquela da criança e, por conseguinte, da natureza humana[70]. Tal natureza, quando examinada mais de perto, apresenta-se como predisposta para fugir aos excessos, comutando entre trabalho e o descanso.

Para corroborar ainda mais sua tese, Plutarco recorrerá a um expediente que consiste em mobilizar alguns pares de opostos que servem para exprimir as condições para que se tenha a harmonia na vida: vigília e sono, guerra e paz, tempestade e bom tempo, trabalho e festas. Nota-se que esses pares de opostos

[70] É relevante o comentário de Jaeger a este respeito: “O problema da possibilidade de educar a natureza humana é um caso particular das relações entre a natureza e a arte em geral. Muito instrutiva para este aspecto do problema é a contribuição de Plutarco no seu livro *A Educação da Juventude*, que tão fundamental seria para o Renascimento, em que as suas edições se repetiram e as suas ideias foram decisivas para a nova pedagogia. O autor declara na introdução que conhece e utiliza a literatura antiga referente à educação [*Lib. ed.* 2A], o que já teríamos notado, mesmo sem ele ter dito. Isto não se refere a este tema concreto, mas também ao capítulo seguinte, em que trata dos três factores fundamentais de toda a educação humana: natureza, ensino e hábito” (2001, p. 363). O trecho destacado por Jaeger é o seguinte: “Na verdade, os homens que amam o vinho e se embebedam com facilidade são aqueles cujos pais, no momento da procriação, estavam sob o efeito da bebida um jovem extasiado disse: ‘Jovem, o teu pai quando te concebeu estava embriagado’” (*Lib. ed.* 2A). No trecho, Plutarco trata daquilo que, na economia do pensamento antigo, era comum: relacionar o momento da concepção com o caráter que será observado na criança, como bem observa e referencia Pinheiro, que indica, por exemplo: Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 735-6, 783-6, 792-5, 812-813, e Platão, *Leis* 775b-e, e lembra, referindo-se ao médico Sorano de Éfeso (séc. I/II a.C.), que “Sorano, por exemplo, acreditava que uma mulher com excesso de álcool no acto de concepção poderia gerar uma criança com deformações (*Ginecologia* 1.39, 2.44)” (2008, p. 34).

se encontram misturados na realidade. Vigília e sono, com a cultura dos homens, trabalho e festas, tal como se estes imitassem à ordem natural daqueles a fim de conformar a harmonia em suas vidas, buscando uma justa medida na ação. Tratar-se-ia, pois, de ecoar o ideal aristotélico de virtude ética, como lemos na *Ética a Nicômaco*[71], tomado por Plutarco em sua relação com a mediania no processo educativo, de modo que a deliberação da ação do pai-educador dosa a *paidéia* da criança, fugindo das faltas e dos excessos[72].

Para lançarmos mais luz sobre o tema, vejamos como o próprio Plutarco pensa sobre a relação entre a virtude e o movimento de ensino-aprendizagem. Poderia ela, a virtude, ser ensinada?

O tema não seria pouco relevante para Plutarco, uma vez que ele sentiu a necessidade de escrever um tratado exclusivamente dedicado à questão: *Se a Virtude Pode Ser Ensinada* (*An virtus doceri possi)*[73]. O curto tratado explana a importância do aprendizado ao buscar responder à questão sobre a possibilidade ou não do ensinamento da virtude. Se, em Platão, há espaço para certas interpretações, como as do diálogo *Mênon*, segundo as quais a virtude não poderia ser ensinada[74], em Plutarco, vemos ecoar em inequívoco "sim":

> Os homens aprendem a tocar a lira, a dançar, a decifrar as letras, a cultivar o solo, a montar a cavalo e mesmo a calçar-se e a vestir-se. Os ensinam a servir o vinho e a cozinhar. Sem instrução, todas estas coisas não podem ser feitas proveitosamente, e o fim de todas essas atividades, a arte de bem-viver, escaparia ao ensino, à

[71] Escreve o estagirita: "A virtude ética, pois, é uma disposição para a escolha, sendo uma justa medida relativa a nós, determinada pela razão e por aquilo através de que elegeria um [homem] prudente. É uma justa medida entre dois vícios, um por excesso, outro por falta, um por não alcançá-la, outro por excedê-la, ao passo que a virtude busca e escolhe a justa medida" (1106b, 36, 1107a, Tradução de Márcio Petrocelli Paixão, 2006, p. 144).

[72] A propósito do uso da ética aristotélica frente à ética platônica, Morphew analisa que Plutarco "adapta ideias aristotélicas com imagens platônicas, porque ele concebe a Academia Platônica como uma tradição unificada desde Sócrates até ele mesmo, incluindo Aristóteles. Plutarco acredita que esta tradição visa acima de tudo descobrir a verdade através da investigação filosófica e não para garantir fidelidade dogmática. Platão e seus seguidores, incluindo Aristóteles, fornecem as melhores explicações e teorias até então, mas seus pontos de vista estão sujeitas a reavaliação e exploração adicional, uma vez que a teoria de alguém deve se alinhar com a verdade em vez de com uma doutrina recebida" (2018, p. 311). Ter em vista esta leitura plutarquiana de um "Aristóteles platônico" nos parece importante para entender que Plutarco tende a se referir a eles para corroborar suas próprias ideias, e não para realizar um confronto doutrinário entre o ateniense e o estagirita.

[73] Para uma análise que busca confluência entre o tratado de Plutarco e de alguns diálogos Platônicos, entre os quais o *Mênon*, ver De Castro, J. C. ; Siqueira-Batista, R., 2017.

[74] Platão coloca na boca de Sócrates que: "Se nós, em toda esta discussão, pesquisamos e discorremos acertadamente, a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina que advém" (*Mênon*, 100b).

> razão, à arte, ao controle de si; Homens! Por que diremos que a virtude não pode ser ensinada e assim aboli-la? Pois se o aprender é fazer nascer, impedi-lo seria sua destruição (*An Virtus.*, 439C).[75]

Para sustentar a tese de que a virtude deve possuir a potência de ser ensinada, Plutarco, no intento de formular uma pergunta retórica, elenca diversas atividades que pressupõem um processo de ensino e aprendizagem, tais como saber tocar um instrumento musical ou como realizar o cultivo do solo; defendendo a posição de que o conhecimento de tais atividades se presta a um fim: o bem-viver (τὸ εὖ βιοῦν). Assim sendo, se alguém negar o poder basilar da instrução para se realizar uma atividade com excelência, estaria defendendo que aquele fim, o bem-viver, estaria apartado de coisas nobres, como o ensino, a razão e o controle de si. Como alguém que exclama para que todos vejam aquilo que seria óbvio, Plutarco diz que não é razoável que se defenda que a virtude não possa ser ensinada, construindo a ideia de que o ato de aprender se relaciona ao de trazer algo à luz, dirá que aquele que defende a impossibilidade de uma formação para a atividade virtuosa estaria realizando o sepultamento do poder da aprendizagem. Eis, pois, um exemplo do poder da *paidéia* para a concepção do homem em Plutarco, que o vê como este sujeito com a potência de aprender e, no limite, tornar-se livre.

Na reflexão de Buitrago acerca do poder da aprendizagem em Plutarco, lemos que “o homem é uma 'realidade viva' que precisa de resolução existencial. O problema do ensino está na realidade antropológica: o homem nasce com a capacidade de ser livre, mas essa capacidade não é espontânea, em vez disto requer cultivo” (2007, p. 230). Parece-nos que é como se Plutarco colocasse o ato de aprender (μάθησις) como sendo uma expressão natural do ser humano, que, através da aprendizagem, conquista a virtude. Buitrago analisa que o projeto educacional de Plutarco contempla toda a existência humana, o que, de fato, observamos a partir de leitura de seus textos, de modo que a esperança do ensino-aprendizagem perpassa tanto os *Moralia,* cuja alusão à infância e à criação das

[75] ψάλλειν μανθάνουσιν οἱ ἄνθρωποι καὶ ὀρχεῖσθαι καὶ ἀναγιγνώσκειν γράμματα καὶ γεωργεῖν καὶ ἱππεύειν ὑποδεῖσθαι μανθάνουσι περιβάλλεσθαι καὶ ἀλείφεσθαι: οἰνοχοεῖν διδάσκουσιν ὀψοποιεῖν ταῦτ’ ἄνευ τοῦ μαθεῖν οὐκ ἔστι χρησίμως; ποιεῖν. δι’ ὃ δὲ ταῦτα πάντα, τὸ εὖ βιοῦν ἀδίδακτον καὶ ἄλογον καὶ ἄτεχνον καὶ αὐτόματον. ὦ: ἄνθρωποι, τί τὴν ἀρετὴν λέγοντες ἀδίδακτον εἶναι ποιοῦμεν ἀνύπαρκτον; εἰ γὰρ ἡ μάθησις γένεσίς ἐστιν, ἡ τοῦ μαθεῖν κώλυσις ἀναίρεσις (*An Virtus*., 439C).

crianças é recorrente[76], quanto os momentos mais próprios da velhice[77], como nas *Vitae,* onde a vida adulta e a atuação política são *tópoi* privilegiados da análise de Plutarco. Sendo assim, ao pensarmos no processo de ensino e aprendizagem na formação do ser humano, somos levados à figura do mestre e do discípulo. Estas duas faces de uma mesma moeda aparecem com frequência em Plutarco e, no âmbito investigativo deste trabalho, gostaríamos de nomear e analisar algumas destas figuras que aparecem no *corpus* do autor a fim de compreender como a gestão desta relação pode ou não trazer à tona o homem virtuoso.

2.1. A relação mestre-discípulo

Se considerarmos os diversos personagens que aparecem nos escritos de Plutarco, vários deles se inserem naquilo que podemos identificar como um grupo de figuras veneráveis ou virtuosas. Para além das *Vidas* de homens que Plutarco julga como ilustres e para os quais escreve uma obra em específico, podemos identificar, em seu *corpus,* um elogio corriqueiro de nomes como Sócrates, Zenão de Cítio, Heráclito, Anaxágoras, Pitágoras, Licurgo, os Sete Sábios, entre outros[78]. Observa-se que, geralmente, tais figuras aparecem quando Plutarco deseja realizar algum apontamento positivo em suas doutrinas filosóficas ou condutas, a fim de indicá-los como homens cujo pensamento é recomendável e cujos modos de vida podem servir de exemplo para seu leitor.

É digno de relevo o fato de Plutarco ter sido discípulo do filósofo Amônio (do Egito), o contato se deu quando o filósofo, então com cerca de 20 anos, vai estudar na cidade de Atenas[79], estudioso das obras de Aristóteles e fortemente influenciado pela filosofia platônica, tendo na religião um *tópos* especial de sua dedicação

---

[76] Além do *Da Educação das Crianças*, podemos citar o *Sobre o Afeto aos Filhos.*

[77] Por exemplo, em *Se os Velhos Devem se Empenhar na Política.*

[78] Os personagens elogiados por Plutarco vão desde figuras históricas, até alguns de existência lendária. Assim, o vemos tratar desde o estadista espartano, Licurgo, passando por pensadores pré-socráticos, como Pitágoras, Heráclito e Anaxágoras, bem como pensadores caros ao pensamento grego, como Sócrates e o filósofo estoico Zenão de Cítio. Também é comum a presença dos chamados "Sete Sábios", que, no computo de Plutarco, são nomeadamente Bias, Sólon, Tales, Anacársis, Cleóbulo, Quílon e Pítaco.

[79] Escreve Silva que: "Nesse período, em 67 d.C., o jovem Plutarco deixa sua cidade natal, Queroneia, localizada na região da Beócia, em direção à cidade de Atenas, onde estuda as lições do mestre Amônio. O mestre de Plutarco havia nascido no Egito e era reconhecido em Atenas como um discípulo ardoroso do pensamento filosófico de Platão. As volumosas referências plutarquianas às ideias de Platão ao longo de sua obra biográfica, demonstram a concordância de Plutarco com a sua filosofia" (2007, p. 180).

teórica e prática[80]. Estes ecos do mestre estão presentes na vida e no pensamento de Plutarco. Aliás, o que se sabe de Amônio é o que está presente nos textos do próprio Plutarco, que exalta o mestre e usa a sua figura como personagem em alguns de seus textos[81], como em *Sobre o E de Delfos* e *Questões Convivais*.

Conforme defende J. Opsomer, a situação entre Platão e Sócrates é análoga à de Plutarco e Amônio, tendo em vista que "Toda vez que Plutarco se refere a seu professor, ele o faz em tom respeitoso e aprova o que Amônio disse ou fez. O fato de Plutarco sempre parecer concordar com Amônio torna difícil discernir entre o pensamento do discípulo e o de seu mestre." (2009, p. 124), dessa forma, assim como não é simples delimitar com exatidão onde terminam as ideias de Sócrates e começam as de Platão, não é tarefa fácil separar os pensamentos de Plutarco dos de Amônio. Soma-se a isso, na análise de Opsomer, o fato de que, provavelmente, Amônio foi um intermediário entre os "platonismos" de Alexandria e aquele de Atenas, o que fez com que sua concepção filosófica, notadamente de forte cunho pitagorizante, influenciasse Plutarco (2009, p. 126).

Acreditamos que o fato de Plutarco fazer questão de recorrer à imagem de seu mestre para colocar em sua boca diversas doutrinas mostra como ele tributa à *paidéia,* recebida de Amônio, os frutos de que ele mesmo, Plutarco, agora usa para realizar as suas próprias reflexões. É digno de relevo um passo de *Questões Convivais*, em que atribui a Amônio a seguinte fala: "Para mim, disse ele, parece um belo artifício da Providência ter dado maior força à nossa audição quando não podemos utilizar a visão - ou, no máximo, usá-la muito pouco"[82] (720 d). Há, aqui, ao buscar justificar a constatação de que a debilidade no sentido da visão acabaria por maximizar o sentido da audição, a ideia de que a Providência (πρόνοια), tal como se uma força ordenadora e invisível fosse, justificasse certos acasos que se

[80] Para uma análise do perfil filosófico de Amônio, ver Opsomer, 2009.

[81] Para além do seu interesse religioso, conforme observou Opsomer, Amônio equivale o "ser" ao "deus", conferindo-lhe uma essência imutável, cuja fonte seria o *Timeu*, de Platão. Gostaríamos de destacar também a valoração que Amônio atribuía à interpretação simbólica em Platão, nos diz Opsomer que: "Ammonius values the symbolic interpretation of Plato, the poets (Homer), and the names of the gods. He believes that myths, divine names, rites, philosophical and literary texts often contain allusions to hidden truths. The authors of these texts and the people who named the gods or created the rites deliberately spoke in riddles" (2009, P. 178). Tal importância simbólica estará fortemente presente em Plutarco, em seu modo de construir reflexões e buscar imagens e autores que corroborem e ajudem a elucidar as suas teses.

[82] 'ἐμοὶ μὲν οὖν' εἶπεν 'οὐ φαύλως ἡ πρόνοια δοκεῖ μεμηχανῆσθαι τῇ ἀκοῇ σαφήνειαν, ὅτε τῆς ὄψεως οὐδὲν ἢ κομιδῇ τι μικρὸν ἔργον ἐστί (720 d).

apresentam como próprios da natureza humana, conformando, então, uma dimensão oculta por trás daquilo que é percebido pelo sensorial/visível.

Esta ideia externada por Amônio terá lugar em diversas reflexões de Plutarco, como vimos há pouco na introdução da *Vida de Sertório*, em que ele coloca em jogo as noções de Fortuna e Providência (*Sert.,* 1.1). Tratar-se-ia de reconhecer ainda, na economia dos pensamentos do mestre e do discípulo, a importância de se observar os acontecimentos fortuitos do cotidiano e tomá-los como matéria de reflexão filosófica, tal como seu o espanto diante de certas constatações fosse um convite à indagação e ao conhecimento.

A fim de realizarmos um estudo de caso do modo como Plutarco concebe o ser humano e a sua natureza, gostaríamos de destacar a figura de dois pensadores acerca dos quais Plutarco emite juízos que os associam a uma espécie de panteão de homens que são protótipos do que seria um *sophós,* a saber, Sócrates e Anaxágoras. E esta escolha tem, no âmbito da nossa investigação, uma razão de ser que se prestará ao nosso exame: ao pensarmos nos diversos nomes que Plutarco elenca nos seus pares das *Vitae,* optamos por examinar também duas figuras díspares e que pertencem a pares diversos, de um lado, Alcibíades, discípulo de Sócrates e, do outro, Péricles, seguidor de Anaxágoras.

Estes dois biografados retratariam, na ótica de Plutarco, figuras que representariam, no caso de Alcibíades, um homem censurável e, no caso de Péricles, alguém que é passível de louvor. Sendo assim, pensando no poder da *paidéia* para o ser humano em Plutarco, escolhemos analisar esses pares mestre-discípulo. Interessa-nos apresentar e examinar dois mestres que se prestariam ao lugar que Plutarco identificaria como médicos da alma (os filósofos), mas cujos discípulos, para além daquilo que era esperado de acordo com a agudeza de pensamento de seus mestres, tomam caminhos diversos e mostram certa natureza a ser observada nestes dois polos, mestre-discípulo (*didáskalos-mathetés*), nos quais a efetiva realização de bons frutos estará condicionada à certa harmonização entre as almas daquele que ensina e aquele que aprende. E como isto se processa?

A figura de Sócrates na obra de Plutarco é presença recorrente, seja nas *Vitae,* seja nos *Moralia,* o filósofo ateniense se apresenta como o padrão de sábio por excelência, aquele que em tudo o que faz encontra espaço para a filosofia. Uma passagem comumente utilizada para expressar como este homem era admirado

por Plutarco como alguém que sabia, oportunamente, encontrar, nas situações rotineiras, espaço para exercitar a sabedoria[83] é retirada do tratado de cunho político, *Se o velho deve se empenhar na vida pública,* no qual Plutarco dá a Sócrates o lugar de primazia, como aquele tipo de homem que soube, de fato, realizar algo caro para Plutarco, a saber, unir, de maneira eficiente, a reflexão filosófica ao modo de vida[84]:

> Sócrates não dispunha de bancadas para os auditores, ele não se sentava em uma cátedra; ele não tinha horário fixo para discutir ou passear com os seus discípulos. Mas era divertindo-se com aqueles ou bebendo com esses ou indo à guerra ou à Ágora ou, finalmente, indo para a prisão e bebendo o veneno, que ele filosofava. Ele foi o primeiro que, em todos os tempos e em todos os lugares, em tudo aquilo que aparece e em todas as ações e paixões, a vida quotidiana dá a possibilidade de filosofar" (*An seni resp.* 796D)[85]

Plutarco fala de Sócrates como se o comparasse a outros que também recebessem a alcunha de "filósofos", mas, ao mostrar a diferença destes para aquele, mostra que a ideia de uma "filosofia" feita unicamente a partir de um método, por assim dizer, burocrático, foge ao ideal de uma filosofia como moda vida, tal como praticado por Sócrates. Não por acaso, Plutarco elencará fatos cotidianos dos homens comuns para defender que era ali, naquelas ações ordinárias e naqueles ambientes cotidianos, é que Sócrates fazia seu *tópos* de filosofar. Seja como militar combatente[86], seja na peculiar situação daquele que foi condenado à morte[87], seja até em tais ocasiões menos prováveis para quem carrega o ideário de uma filosofia de "cátedra", Sócrates advogou e exerceu ações em prol da atividade filosófica. Trata-se, pois, de uma espécie de protótipo do *sophós* por excelência.

---

[83] Hadot (2004, p. 68).

[84] Sobre o tópico da filosofia como maneira de viver, ver Hadot, 2016.

[85]Σωκράτης γοῦν οὔτε βάθρα θεὶςοὔτ᾽ εἰς θρόνον καθίσας οὔθ᾽ ὥραν διατριβῆς ἠπεριπάτου τοῖς γν ωρίμοις τεταγμένην φυλάττων,ἀλλὰ καὶ συμπαίζων, ὅτε τύχοι, καὶ συμπίνωνκαὶ συστρατευόμενος ἐ νίοις καὶ συναγοράζων, τέλος δὲκαὶ δεδεμένος καὶ πίνων τὸ φάρμακον, ἐφιλοσόφει πρῶτος ἀποδείξ ας τὸν βίον ἅπαντιχρόνῳ καὶ μέρει καὶ πάθεσι καὶ πράγμασινἁπλῶς ἅπασι φιλοσοφίαν δεχόμενον (*An seni resp.,* 796D)

[86] Para uma análise da vida de Sócrates, confrontando fatos históricos do período, como as guerras nas quais o filósofo ateniense teria participado, bem como a visão platônica do perfil militar do filósofo ateniense, ver a análise de Magalhães, 1984.

[87] Para além dos diálogos nos quais Platão relata o julgamento e os últimos momentos de seu mestre apresentados na *Apologia de Sócrates* e no *Fédon,* uma análise do processo e do julgamento de Sócrates é explorada no trabalho de Mossé, 1989.

No trecho apresentado, até mesmo as paixões/afecções (*pathé*) são tomadas por Plutarco como objeto da especulação filosófica. Pontua-se que uma das teses mais presentes nos escritos de Plutarco é a de que as paixões são próprias da natureza humana e como tais não podem ser extirpadas, emergindo o ideal de uma gestão dos impulsos e afecções para o ser humano que busca o bem-viver.

Em vista disso, uma das formas de se classificar o *status* das diversas personagens com as quais o polígrafo trabalha em seus textos será por meio do tema das afecções. É observando o modo de padecer e agir de alguém que Plutarco fará notar uma clivagem entre os homens mais ou menos virtuosos. Trata-se, pois, de compreender que Plutarco coloca, de um lado, as afecções como próprias da natureza humana e, de outro, o modo como os homens conseguem, diversamente, lidar com tais afecções, a ponto de alguns destes homens lograrem até mesmo uma experiência algo divina da realidade.

Para além do elogio ao mestre de Platão, Plutarco também dará lugar de destaque ao pré-socrático Anaxágoras de Clazômenas. Quando passamos à figura de Anaxágoras, observamos que Plutarco tende a aludir ao filósofo pré-socrático sempre em tom elogioso[88]. Interessa-nos aqui apenas apontar Anaxágoras como aquele que, na relação mestre-discípulo, fará com que Plutarco tribute a ele a boa formação observada em seu aluno Péricles. No viés pré-socrático, é muito comum encontrarmos as citações a Anaxágoras no *corpus* de Plutarco associado à uma análise da *phýsis,* ou seja, do modo como este filósofo concebia a realidade da natureza e seus processos. Plutarco nos lega, inclusive, que o apelido dado a Anaxágoras seria o de "*noús*"[89], termo um tanto complexo na economia do pensamento antigo e que seria culturalmente visto como objeto de estudo de homens mais elevados.

Como analisaremos mais à frente neste capítulo, esta espécie de filosofia de excelência que será propagada por Anaxágoras terá seu reflexo no discípulo Péricles, ainda que tenham certas divergências. Nesse sentido, é digno de relevo

[88] No levantamento de Ferreira, as referências a Anaxágoras no *corpus* de Plutarco estão tanto nas *Vitae*, quanto nas *Moralia,* referencialmente temos: *Péricles* (4.6, 6.1-3, 8.1, 16.7-9, 32.2-5), *Nícias* (23) e *Lisandro* (12), mas também na *Moralia* (84f, 98f, 118d, 169f, 370e, 391a, 435f, 463d, 474d, 478d-e, 607f, 644c-d, 679a, 722a-c, 777a, 820d, 831f, 911d, 929b, 932b, 1022e, 1024a, 1026b) (FERREIRA, 2013, p. 139).
[89] Cf. DK 59 A15

a passagem em que Plutarco realiza um elogio do modo de vida de Anaxágoras, analisando suas escolhas para dedicar-se com mais afinco à especulação filosófica, contrapondo tal modo de vida com o modo como age Péricles que, por um lado, era impermeável ao dinheiro, no que se refere a se prestar à corrupção ou se apegar aos bens materiais, mas, por outro, não era alheio à gestão dos negócios, ocupando-se da condução/administração de bens.

Plutarco refletirá que: "Esta conduta estava em desacordo com a doutrina de Anaxágoras, se é realmente verdade que aquele deixou a casa e abandonou os campos que possuía incultos para pasto das ovelhas, por inspiração divina e por grandeza de alma" (*Per.* 16. 7). Ao passo que Plutarco realiza um elogio dos relatos que a tradição legou acerca de Anaxágoras, como sendo alguém que, proveniente de uma família rica e com grande possibilidade de sucesso na vida política[90], abdicou a esses confortos e facilidades para dedicar-se à filosofia. Assim, ele construirá, a partir de Anaxágoras, a figura venerável de um homem que, por escolher a filosofia como modo de vida, será capaz não apenas de transmitir um pensamento fecundo para a posteridade, mas de fazer ecoar a sua doutrina em seus discípulos.

No caso de Sócrates, veremos que um de seus discípulos, Alcibíades, não correspondeu às expectativas daquele que teve acesso a uma *paidéia* de excelência e, por contraste, veremos que o seguidor de Anaxágoras, Péricles, será tomado por Plutarco como sendo um homem venerável.

Na economia deste trabalho, resolvemos nuançar como um viés de análise o modo como Plutarco traz à luz não só a relação de mestre-discípulo, mas como ele constrói a costuma de dois de seus dois biografados, Alcibíades e Péricles, a partir de uma dimensão física e outra psíquica. A fim de realizar uma espécie de "estudo de caso", vejamos, então, como estes dois âmbitos na vida de dois homens são apresentados, examinando certa antropologia plutarquiana.

3. O caráter sub-reptício de Alcibíades

[90] Conforme também testemunha Diógenes Laércio: "Ele se distinguiu pela riqueza e origem nobre e além disso pela magnanimidade, pois entregou seu património aos parentes. De fato, quando estes o acusaram de negligência Anaxagoras respondeu: 'Por que, então, não cuidais dele?'" (*Vitae,* II, 6-7).

Ao nos ocuparmos em evidenciar a concepção de natureza humana de Plutarco, havíamos reconhecido a importância das *Vidas* como testemunho dos caminhos que conduzem o ser humano a certo tipo de sorte, seja ela viciosa, seja virtuosa. Tomemos agora uma vida em particular, aquela de Alcibíades, para trazer a luz à caracterização que faz Plutarco desse homem que ambicionava o sucesso na vida pública\política.

A escolha de Alcibíades entre os diversos personagens aos quais o biógrafo da Queroneia se dedica tem aqui uma razão em especial: o fato de ser a sua *Vida de Alcibíades*[91] um bom exemplar daquelas pertencentes ao elenco de biografias de figuras censuráveis. Como explicar que um dos mais promissores discípulos de Sócrates tenha se enveredado por um caminho vicioso?

A figura de Alcibíades é interessante, pois nele contrastam a beleza física, de modo tão recorrente evocada, e o seu caráter e comportamento viciosos, tão frequentemente censurados. Como procede Plutarco na construção de uma imagem desta figura tão controversa desta espécie de anti-herói?

Na *Vida de Alcibíades*, após realizar uma breve introdução sobre a linhagem de Alcibíades e mostrar que o fato de ter sido discípulo de Sócrates acabou contribuindo para a sua fama, Plutarco passa a abordar mais diretamente os atributos físicos do biografado:

> Em relação à sua beleza, talvez nada seja preciso dizer, exceto que floresceu em cada fase da sua existência: ao longo da infância, da juventude, da sua vida de homem feito, conferindo-lhe um aspecto encantador e agradável. É um fato que a observação de Eurípides, de que em todos os homens belos até no Outono da sua vida a beleza se mantém, nem sempre é verdadeira. No caso de Alcibíades, porém, como em outros raros casos, a afirmação é válida devido aos seus dotes naturais e à perfeição do seu corpo [92] (*Alc.,* 1. 4-5)[93].

---

[91] A relevância de tal biografia dentro do *corpus* de Plutarco pode ser inferida pela análise de sua influência ao longo da história, conforme observamos no comentário de Fialho e Rodrigues: "O fascínio que esta personagem exerceu na Antiguidade e continua a exercer até nós está comprovado pelo número de autores antigos, quer contemporâneos quer posteriores, que lhe devotaram atenção, na sua obra: Aristófanes, Tucídides, Xenofonte, Platão, Teofrasto, a filosofia de tradição platônica, estoicos como Zenão e Cleantes, oradores diversos , historiógrafos dos sécs. IV e III a. C., historiadores romanos, autores de literatura biográfica, de que distingo Cornélio Nepos, e, não esquecer, Plutarco" (Fialho e Rodrigues, 2012, p. 15).

[92] Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues, 2012.

[93] περὶ μὲν οὖν τοῦ κάλλους Ἀλκιβιάδου οὐδὲν ἴσως δεῖ λέγειν, πλὴν ὅτι καὶ παῖδα καὶ μειράκιον καὶ ἄνδρα πάσῃ συνανθῆσαν τῇ ἡλικίᾳ καὶ ὥρᾳ τοῦ σώματος ἐράσμιον καὶ ἡδὺν παρέσχεν. οὐ γάρ, ὡς

Plutarco pauta o aspecto físico de Alcibíades tal como se tratasse de uma unanimidade indiscutível: ele era belo. Mais do que isto, tratava-se de uma beleza que tinha uma persistência no tempo, sendo reconhecida em todas as fases de sua vida, que Plutarco não só faz questão de enumerar – nomeadamente a infância, a juventude e a idade adulta –, mas de avaliar, referindo-se ao seu aspecto encantador (ἐράσμιος) e agradável (ἡδὺς), como se esse atributo físico pudesse constituir um parâmetro para se efetuar um juízo acerca daquele que o possui, conferindo-lhe a benesse de provocar certa disposição naqueles que o observam.

Referindo-se, certamente, à analogia presente em Eurípides[94], segundo a qual as quatro estações do ano – primavera, verão, outono e inverno –, equivalem às quatro fases da vida humana – infância, juventude, vida adulta e velhice –, Plutarco questiona a possibilidade de que constitua regra geral para todos os homens que a beleza se mantenha para além da vida adulta (o outono), mas reconhece que, no caso do seu biografado, isso se aplica. Note-se também que, uma vez que o outono não é a última fase da vida, não é adequado considerar que a beleza física se conserve ainda na velhice.

Do exame desta passagem, é interessante destacar, em vista do escopo deste trabalho, as duas dimensões em que se considera a beleza física de Alcibíades: por um lado, Plutarco chama atenção para aqueles atributos que são provenientes da fortuna que a própria natureza[95] conferiu ao discípulo de Sócrates, e, por outro lado, ele parece reconhecer que a perfeição do corpo de Alcibíades não se deve unicamente ao dom de que lhe dotou a natureza, mas também ao zelo que ele dispensa ao cuidado do corpo, o que se atesta pelo emprego da expressão "ἀρετή σώματος"[96]. Pontua-se, portanto, que, para além da propensão natural, comporta-se a possibilidade de se alcançar certa forma bela do corpo.

Εὐριπίδης ἔλεγε, πάντων τῶν καλῶν καὶ τὸ μετόπωρον καλόν ἐστιν, ἀλλὰ τοῦτο Ἀλκιβιάδῃ μετ' ὀλίγων ἄλλων δι' εὐφυΐαν καὶ ἀρετὴν σώματος ὑπῆρξε (*Alc.,* 1. 4-5).

[94] Tragediógrafo grego nascido por volta do ano 480a.C., autor de obras como *Alcestes, Medeia, Hipólito, Troianas, Andrómaca, Ifigénia em Áulide* e *Ifigénia em Táuride*.

[95] No texto Plutarco, usa o termo "ευφυια", que, em Liddell e Scott, é definido como "natural goodness of shape" (1940, p. 274), ressaltando a ideia de algo que não foi esculpido pelo próprio homem, mas que lhe foi concedido pela fortuna.

[96] "ἀρετή", conforme Liddell e Scott, pode ser tanto o acusativo de αρετή, quanto derivar do verbo ἀρεταώ e, neste caso, significar "to be fit" (1940, p. 101), ou seja, estar em forma.

Contudo, ao longo da *Vida de Alcibíades*, Plutarco apontará o próprio corpo do biografado como fonte para a perdição de seu caráter. Um lugar-comum em Plutarco é eleger o ouvido como órgão da sabedoria e única porta de entrada para a *psyché*, tese que iremos examinar oportunamente em outro momento deste trabalho. Nesta esteira, Plutarco apontará, usando o relato do estoico Cleantes, que era pelos ouvidos (*ta ota*) que Sócrates conseguia ter Alcibíades à sua disposição, enquanto outros, refratários à natureza deste mestre/filósofo, o tinham pelo estômago, genitais e garganta (*Alc.,* 6. 2).

Também Tucídides, relata Plutarco, registrou que Alcibíades era comumente arrastado pelos prazeres corporais[97] (*Alc.,* 6. 3). Na análise da referida passagem da *Vida*, T. Barbosa destaca como a lida errática com o seu corpo estaria na gênese do caráter subversivo de Alcibíades que tanto fará sua fama (2010, p. 210)[98]. Se, por um lado, Plutarco não coloca em xeque a beleza e a saúde física de Alcibíades, por outro, veremos que, ao pensar no seu caráter, o tom de apologia dá lugar ao da censura. Ora, o embate corpo e alma do homem aqui se desenha.

Plutarco busca descrever a natureza comportamental de Alcibíades conformando atitudes louváveis com outras censuráveis. Comparando-o a um camaleão (χαμαιλέων), animal famoso pela potência de mudar de cor de acordo com a situação, Plutarco diz que tal animal não seria capaz de mimetizar a cor branca; Alcibíades, porém, conseguia transitar pelos mais diversos costumes, indo do bem ao mal e do mal ao bem de acordo com a necessidade de cada ocasião. Eis como esta ambiguidade de ora ter atitudes virtuosas, ora viciosas, vem à baila:

> Em Esparta praticava exercícios físicos, era sóbrio e austero; na Iónia era efeminado, voluptuoso e indolente; na Trácia entregava-se à bebida e a montar a cavalo; quando esteve na corte do sátrapa Tissafernes, ultrapassou em pompa e despesismo a magnificência persa. Isto não quer dizer que lhe fosse fácil abandonar um modo de vida para adoptar outro, nem que ele estivesse sempre pronto a mudar, pelo seu próprio carácter, mas antes porque, na medida em que tinha consciência de que, se seguisse a sua própria natureza, iria ter dissabores com aqueles que o cercavam, adoptava então, por sistema, as atitudes e formas adequadas àqueles com quem

[97] Tucídides 6.15.4

[98] Na ótica da autora: “Alcebíades padecia de uma *paranomía* para com seu próprio corpo, condição facilmente detectável pela sua maneira de viver. Esta *paranomía*, no decurso da narrativa, consistirá numa vida devotada à luxúria, numa falta de firmeza moral, numa ambição desmedida, no abuso de virilidade e de efeminação e num estilo de vida arriscado, perdulário, negligente, de violência incontida” (Barbosa, 2010, p. 210).

> convivia, e aí encontrava o seu modo de se achar seguro (*Alc.* 23. 5).[99]

Plutarco reconhece as ações virtuosas e viciosas de Alcibíades tanto na esfera corpórea, quanto na psíquica. Assim, vemos o elogio daquele que não só se empenha na atividade física, como é partidário da não utilização de bebida alcóolica e se apresenta como alguém que demonstra autodisciplina. Contudo, vemos a censura dos traços que Plutarco julga serem viciosos, tais como a embriaguez e a luxúria.

Pontua-se que a mudança de cidade coincide com a mudança de atitude de Alcibíades, tal como se o costume de cada *pólis* ocasionasse certa mudança na disposição de espírito do discípulo de Sócrates, oportunamente atuando de acordo com o ambiente em que se encontra. Entrevê-se ainda a admiração que Plutarco faz notar pelos lacedemônios[100], ao destacar que, naquela cultura, o comportamento físico e moral que lhe seria próprio é digno de elogio, ao passo que, no ambiente da Pérsia, observamos um ar de censura, onde o culto ao luxo e, consequentemente, aos apelos supérfluos do corpo, é realçado como negativo ao corroborar com os atos também indesejáveis de Alcibíades.

Tratar-se-ia, então, de um dom natural, tal como o camaleão o faz, este vir a ser de um ou outro modo – virtuoso ou vicioso – meramente de acordo com a necessidade e, assim, sendo uma habilidade desejável ou elogiável em si mesma? Não exatamente. Plutarco realça que, pela sua própria natureza, Alcibíades não estaria disposto a realizar tais mudanças, mas, ao interessadamente realizar uma análise de cada situação e balizar o que teria a perder ou a ganhar se comportando desta ou daquela maneira, acabava por adotar aquelas atitudes que o mantivessem a salvo. Assim, menos do que um impulso natural que o habilitava a mimetizar o cidadão ideal de cada *pólis,* tratava-se, sobretudo, de uma instrumentalização dos

---

[99]ἀλλ᾽ ἐν Σπάρτῃ γυμναστικός, εὐτελής, σκυθρωπός, ἐν Ἰωνίᾳ χλιδανός, ἐπιτερπής, ῥᾴθυμος, ἐν Θ ράκῃμεθυστικός, ἐν Θετταλοῖς ἱππαστικός, Τισαφέρνῃ δὲ τῷ σατράπῃ συνὼν ὑπερέβαλεν ὄγκῳ καὶ πολυτελείᾳ τὴνΠερσικὴν μεγαλοπρέπειαν, οὐχ αὑτὸν ἐξιστὰς οὕτω ῥᾳδίως εἰς ἕτερον ἐξ ἑτέρου τρό πον, οὐδὲ πᾶσαν δεχόμενοςτῷ ἦθει μεταβολήν, ἀλλ᾽ ὅτι τῇ φύσει χρώμενος ἔμελλε λυπεῖν τοὺς ἐντ υγχάνοντας, εἰς πᾶν ἀεὶ τὸ πρόσφορονἐκείνοις σχῆμα καὶ πλάσμα κατεδύετο καὶ κατέφευγεν (*Alc.* 23. 5).

[100] Esta admiração pela *paidéia* espartana parece lugar-comum no âmbito do pensamento grego. Podemos observar tal tom elogioso também em Aristóteles, que escreve: *"*Nunca se poderia louvar o suficiente os lacedemônios pelos cuidados que tomam com as crianças e pelo caráter público que imprimem à sua educação. É um exemplo a imitar, baseado no qual cada Estado deve fazer uma lei especial" (*Política* 1138b).

costumes de cada lugar com o fim de servir a si. Plutarco faz questão, inclusive, de apontar que o próprio Alcibíades teria consciência de que, se desse vazão à sua própria natureza, experimentaria os mais diversos imbróglios.

Observa-se, portanto, que a causa propulsora das atitudes louváveis do biografado girava mais em torno de seus interesses pessoais, mais simpáticos à volúpia e à vaidade pessoal, do que à verdadeira retidão de caráter. Vemos, então, uma espécie de mera imitação das ações virtuosas e louváveis, mas a serviço daquelas viciosas e censuráveis.

Para Plutarco, as atitudes louváveis de Alcibíades poderiam ter atrás de si sempre algum sub-reptício desejo. Ao apresentar-se como alguém que tinha hábitos espartanos como ter a barba rapada, tomar banho frio e comer pão de cevada e caldo negro (*Alc.* 23. 5), ele dava, segundo Plutarco, a impressão de ter boa reputação e de gozar da admiração dos cidadãos. Temos aqui uma espécie de mimetização do que seria um homem louvável, mas sem a genuína virtude almejada e prescrita por Plutarco.

A *Vida de Alcibíades,* pensada em seu conjunto, parece revelar um *ánthropos* que, guiado pelos apelos do seu corpo, não possui força de caráter que o possibilitasse uma boa vida plena. Ter, à sua disposição, como mestre, o sábio por excelência, Sócrates, não foi suficiente para ter sua alma arrebatada para a virtude.

Figura 2. Jules Le Chevrel*, Sócrates afastando Alcibíades do vício*, óleo/tela, 98,0 x 123,0 cm, 1865. Foto: Bira Soares (acervo MDJVI)[101].

Se o discípulo de Sócrates não logrará êxito em seu intento de ser bem-sucedido na vida pública ou como estadista, o que esperar daquele outro biografado, Péricles, orientado pelo pensador da *phýsis,* Anaxágoras?

4. O caráter elevado de Péricles

Em sua *Vida de Péricles*, Plutarco nos narra a trajetória do estadista ateniense no tempo áureo da cidade de Atenas, Péricles (490-429 a.C.). Seguindo o protocolo da introdução de várias outras biografias, o biógrafo fala sobre a linhagem e a formação de seu biografado, mas sente também a necessidade de falar sobre o aspecto físico do personagem e, observando o modo como a *Vida*

[101] Disponível em: http://www.museu.eba.ufrj.br/colecaoDidatica.html. Acesso em: 04 outubro 2018. O pintor francês Jules Le Chevrel, que viveu no Brasil durante o século XIX[101], ao retratar Alcibíades e Sócrates, intitulou sua obra "*Sócrates afastando Alcibíades do vício",* retratando, exatamente, seja na imagem, seja no título que a batiza, a ideia de que Sócrates buscou lograr a alma de seu discípulo para virtude, em contraste com a imagem seminua de Alcibíades entregue aos vícios do corpo.

será processada, identificamos que certos aspectos do corpo serão usados para apontar determinadas características psíquicas do biografado.

Nesta esteira, Plutarco escreve que Péricles tinha um "aspecto físico em tudo o mais irrepreensível, mas de cabeça alongada e desproporcionada. Por isso, quase todas as suas estátuas o representam de elmo: decerto os artistas não queriam ofendê-lo" (*Per*. 3. 3-4). Advogando que o estadista gozava de boa saúde do corpo, Plutarco realça a característica marcante no fenótipo daquele estadista: a cabeça avantajada, reconhecendo que isto era um traço que seus contemporâneos associavam a algo negativo, a ponto de o autor dizer que a representação de Péricles com um elmo era uma forma de evitar certo constrangimento ao biografado.

Tal traço é tão característico do personagem em questão que Plutarco elenca um número razoável de escritores (basicamente comediógrafos) que nos legaram diversos comentários jocosos acerca da cabeça desproporcional de Péricles. Um exemplo é o testemunho que Plutarco atribui ao comediógrafo Teleclides, que teria dito acerca do estadista: "de mãos atadas perante os assuntos de Estado, sentava-se na Acrópole, com dores de cabeça; outras vezes, daquela tola de palmo e meio, soltava-se-lhe uma arruaça monumental" (*Per.* 3. 5). Observa-se que, aos críticos da administração de Péricles, aquela parte do seu corpo considerada anormal fazia o elo entre a visão de um governante que, aos olhos de Teleclides, era inábil como estatista, e cuja característica física corroborava aquela visão negativa: primeiro, Teleclides recorre a um mal do corpo, a dor de cabeça, para chamar a atenção para aquela parte de Péricles que tanto o afamava, para, depois, aguçada a atenção do interlocutor para aquele traço que era motivo de comentários jocosos, refere-se, especificamente, ao seu tamanho exagerado para engatilhar a crítica que deseja, de fato, realizar, ou seja, apontar a suposta falta de manejo para expor seus pensamentos, que estariam de acordo com a mesma inabilidade para tratar dos assuntos do Estado. Seria, então, Péricles um estadista inábil, cuja cabeça desproporcional corroborava para a constituição de um homem de caráter basicamente errático?

Ora, Plutarco não apenas defenderá a tese oposta, como investigará a gênese da natureza de tal *ánthropos* virtuoso. Nesse sentido, é digna de relevo a passagem em que Plutarco diz ter sido Anaxágoras de Clazómenas, o filósofo pré-

socrático e mestre de Péricles (*Per*. 4.5 – 6.5), o responsável pela boa orientação e formação de excelência que receberá o discípulo, o que se evidenciará não apenas pelo caráter elevado que Plutarco atribuirá ao homem estadista, como também pelo seu trato moderado para com o corpo que se fará notar em seus hábitos.[102] Vejamos, então, como isto é desenhado por Plutarco na *Vida* em questão:

> Péricles, que admirava extraordinariamente este homem, enchia-se daquilo que se chama "filosofia pura" e "especulação fundamental". Daí lhe advinha não apenas, ao que parece, distinção de espírito; mas também um discurso elevado e isento de vulgaridades e de ridicularias de mau tom; um rosto austero que não se abria a um sorriso; tranquilidade no andar e modéstia no vestir, que nunca se alteravam com a emoção dos discursos; a modulação da voz imperturbável; e outras tantas qualidades que causavam em todos admiração (*Per.* 5.1). [103]

Tributando a gênese da boa orientação filosófica de Péricles a Anaxágoras, Plutarco dirá que o discípulo foi forjado em sua base na chamada "filosofia pura" e "especulação fundamental"[104]. E é graças a esta elevada formação que é possível verificar certa distinção de espírito e uma oratória de excelência. Pontua-se ainda que Plutarco coloca, em uma esfera positiva, não apenas aquele que não faz uso de um linguajar vulgarizado ou ridicularizador, mas também elogia o fato de Péricles manter um semblante isento de risos.

Entreve-se, neste elogio, um contraste com a figura dos diversos autores cômicos que retrataram o estadista: de um lado, escritores jocosos e que estariam pintando uma visão distante da realidade e, de outro, aquele que não se abre ao riso (γέλως) e tem, na ótica de Plutarco, uma melhor reputação e uma postura mais louvável diante na sua relação com o discurso. Pontua-se que uma característica de semblante configura para Plutarco lugar para se pressupor certa disposição de espírito e retidão de caráter, em que o traço de austeridade que se apresenta na

---

[102] Sobre a influência de Anaxágoras na retórica de Péricles ver Gemim, 2017.

[103] τοῦτον ὑπερφυῶς τὸν ἄνδρα θαυμάσας ὁ Περικλῆς καὶ τῆς λεγομένης μετεωρολογίας καὶ μεταρσιολεσχίας ὑποπιμπλάμενος, οὐ μόνον, ὡς ἔοικε, τὸ φρόνημα σοβαρὸν καὶ τὸν λόγον ὑψηλὸν εἶχε καὶ καθαρὸν ὀχλικῆς καὶ πανούργου βωμολοχίας, ἀλλὰ καὶ προσώπου σύστασις ἄθρυπτος εἰς γέλωτα καὶ πρᾳότης πορείας καὶ καταστολὴ περιβολῆς πρὸς οὐδὲν ἐκταραττομένη πάθος ἐν τῷ λέγειν καὶ πλάσμα φωνῆς ἀθόρυβον, καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντας θαυμαστῶς ἐξέπληττε. (*Per.* 5. 1). A tradução é de Ana Maria Guedes Ferreira. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2011.

[104] Sobre os dois termos em questão, μετεωρολογία e *μεταρσιολεσχία,* J. Porter os traduz como "lofty celestial speculation and language" em sua análise da *Vida de Péricles* de Plutarco (cf. Porter, 2016).

face de Péricles e a ausência do riso faz ecoar uma espécie de símbolo de uma alma dotada de um louvável controle de si.

Esta relação que Plutarco constrói entre uma boa oratória e o modo de apresentar-se a si mesmo ainda se faz notar no modo como descreve a ação cotidiana do estadista na *pólis,* na qual Péricles se apresenta com um andar calmo que, uma vez mais, denotaria certo estado de espírito daquele que não se deixa levar pelas emoções, o que se faz perceber pelo modo como o corpo se porta. Corrobora ainda o tom elogioso que Plutarco lança mão para tratar da ausência de luxúria do estadista e pelas suas vestes de pouco valor que, positivamente, realçam a harmonia entre a não propensão desmedida aos prazeres relativos ao corpo e um elevado grau de espírito. Por fim, ao atentar para a modulação da fala do biografado, observamos que o modo como tal fala é percebida serve para revelar a alma austera de quem a emite. E será que esta alma bem forjada se prestaria apenas a tornar digno de enaltecimento e próspero um único homem?

Ora, tal como em Platão, Plutarco vê a alma do ser humano como um reflexo, em escala menor, da alma mundo e, na *Vida de Péricles,* este reflexo será digno de notas por parte do queronense. O que dizer sobre a alma da *pólis* que se projeta quando consideramos a multidão colocada diante do discurso de seu governante?

Plutarco escreve que Péricles era tal como um médico em relação ao povo que governava, pois um médico deve, diante de uma afecção, ajuizar qual tipo de tratamento convêm para cada caso. Sendo assim, pode prescrever para o tratamento desde coisas prazerosas até medicamentos mais drásticos[105] e, da mesma forma, um governante deve ter habilidade para saber em qual momento será necessário lançar mão de alguma medida menos prazerosa para com seus governados, emergindo o indexador da retórica e seu poder de persuasão, exigindo daquele que ministra o fármaco da palavra certa *technê* apurada. Nesse âmbito, vemos Plutarco analisar o modo como Péricles administra tal medicamento, a palavra, para a *pólis* a quem se dirige, de acordo com a necessidade e a ocasião:

[105] A mesma imagem é observada no *Fedro,* de Platão, em que se lê: “não só pela prática e por meio de regras empíricas, mas de acordo com a arte, dar a saúde e força, a um ministrando remédios e alimentos, e a outro infundindo a convicção que desejas, tornando [a alma] virtuosa mediante discursos e argumentos legítimos” (270b). Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

> Como é natural, paixões de todos os tipos nasceram numa multidão com tamanho poder; Péricles era o único capaz de controlar convenientemente cada uma, utilizando sobretudo esperanças e medos, como um leme, para dominar a arrogância dos Atenienses ou para animar e consolar o seu desalento. Mostrou que a eloquência é, como diz Platão, a arte de conduzir o espírito e que o seu principal papel é dar acesso aos sentimentos e às paixões, que são as cordas e sons da alma e que pedem um dedilhar hábil e harmonioso (*Per.* 15. 2).[106]

Plutarco inicia a exposição da relação entre governante e governados emitindo uma tese que lhe é cara: as *pathé* fazem parte da natureza humana e, como tais, são atributos naturais do ser humano.[107] Tal como as paixões acometem naturalmente a alma do ser humano, também a, por assim dizer, alma da cidade/multidão ateniense padecerá do mesmo modo. Contudo, algumas particularidades devem ser consideradas: não se trata mais de um único homem e sua alma adoecida, mas de uma vastidão de homens e as suas diversas afecções somadas que, tomadas na pluralidade, constituirão a alma da *pólis* acometida de afecções*,* que, por sua vez, não são de uma natureza singular, mas tão diversas quanto aquelas que tomam a alma de cada um dos homens. Péricles, tal qual um médico, deve conhecer o momento e o modo oportunos de lidar com as doenças do ser humano e possuir a técnica correta de um bom orador e estadista para gerir tais afecções da cidade.

E como tal técnica se processaria a fim de reorientar a alma atribulada dos atenienses tomada em seu conjunto?

Plutarco elenca dois tipos de sentimentos recolhidos da própria multidão que atuarão como ingredientes para realizar o procedimento do controle de um *páthos* coletivo: esperanças *(*ἐλπίσι*)* e medos (φόβοις). Estes dois sentimentos são associados por Plutarco ao leme (οίαξ) de um navio, remetendo à figura do capitão que, como um governante guia seus governados, deve guiar a tripulação de modo

---

[106] παντοδαπῶν γάρ, ὡς εἰκός, παθῶν ἐν ὄχλῳ τοσαύτην τὸ μέγεθος ἀρχὴν ἔχοντι φυομένων, μόνος ἐμμελῶς ἕκαστα διαχειρίσασθαι πεφυκώς, μάλιστα δ’ ἐλπίσι καὶ φόβοις ὥσπερ οἴαξι προσστέλλων[1] τὸ θρασυνόμενον αὐτῶν καὶ τὸ δύσθυμον ἀνιεὶς καὶ παραμυθούμενος, ἔδειξε τὴν ῥητορικὴν κατὰ Πλάτωνα ψυχαγωγίαν οὖσαν καὶ μέγιστον ἔργον αὐτῆς τὴν περὶ τὰ ἤθη καὶ πάθη μέθοδον, ὥσπερ τινὰς τόνους καὶ φθόγγους ψυχῆς μάλ’ ἐμμελοῦς ἀφῆς καὶ κρούσεως δεομένους (*Per.* 15. 2).

[107] Esta afirmação é uma das guias para se compreender a visão que Plutarco faz do homem não apenas por tomar forma em diversas obras do autor, mas também pelo fato de pontuar umas das maiores polêmicas que Plutarco travará com pensadores da *stoá*, que, na ótica de Plutarco, pregariam uma extirpação das afecções da alma humana como caminho para obter a boa vida, o que, para o pensador da Queroneia, seria antinatural, de sorte que o que poderia ser almejado seria apenas uma gestão de tais afecções, sem o ideário de eliminá-las.

seguro.[108] O leme de um navio é o dispositivo que desvia o fluxo da água de acordo com a necessidade, de modo que o capitão possui a potência de guiar sua embarcação para o lado que lhe convier. Ora, o governante deverá realizar o mesmo, compreendendo que o seu leme se identifica com os próprios sentimentos captados da multidão e que ele deverá ter a habilidade necessária para manejá-los.

Assim, tal como o leme do navio controla o fluxo da água, o governante será capaz de controlar a arrogância ou o desânimo que acometa a multidão de Atenas, levando-a na direção desejada. Pontua-se que Plutarco faz uso de um sentimento ou paixão para balizar outros, por exemplo, usando o medo para reorientar a arrogância. Contudo, novamente na esteira de Platão, o indexador que é responsável por realizar a ponte entre o orador e a alma daqueles que o ouvem, a ferramenta própria daquele que domina a técnica de persuadir outrem, é a eloquência ou retórica (ῥητορική), sendo o seu papel principal o de atingir os sentimentos e paixões, que, pontua Plutarco, são tais como as cordas e os sons da alma, de maneira que aquele que se propõe a ter acesso a uma alma deverá ter dedos hábeis e compreender sua harmonização.

Observamos, então, que Plutarco faz notar novamente dois polos para tratar da natureza do homem governante e do homem governado: em um polo, estão as paixões e sentimentos, atribuindo-as à alma do ser humano ou da cidade, representados pela multidão ateniense que é naturalmente sujeita às afecções, e, no outro polo, aquele que é capacitado para realizar a gestão daquelas afecções, o estadista Péricles, que Plutarco compara, seja através da arte náutica, seja da arte musical, com o homem convenientemente preparado para ser o condutor das almas rumo a um estado saudável, fazendo emergir o fármaco da palavra oportunamente bem administrado.

---

108 Esta mesma ideia vemos tomar forma em Platão, que identifica aquele que governa o *pólis* como capitão de um navio, que deve bem manter a tripulação. A propósito do uso dessa imagem, G. Cornelli escreve que: “Esse governo do navio, como o da cidade, requer uma ampla e significativa componente teórica: astronomia, geometria, etc. É esta primeira imagem portanto que dá o tom do restante da discussão. Isso porque, ela estreia no texto o que será discutido por Sócrates a seguir, ou seja, o argumento segundo o qual a formação dos guardiães precisará de um suplemento teórico. A busca é por uma garantia de que eles estejam dotados das capacidades éticas e teoréticas necessárias para a função. Esta garantia passará, nos livros VI e VII da *República*, pela construção de um horizonte onto-epistemológico ao qual o capitão/guardião possa olhar ao pilotar o navio da cidade.” (2014, p. 26-27).

Daquilo que aqui pontuamos da *Vida de Péricles,* podemos observar um movimento que Plutarco constrói para dar o tom da sua ideia de ser humano e que se constitui em um *tópos* fundamental de sua antropologia: almas guiam almas. O homem de Plutarco deve estar disposto a agir no mundo em prol de si e dos outros.

Inicialmente, verificamos que Plutarco tributará a Anaxágoras a boa orientação de Péricles, de modo que é na filosofia propagada pelo pré-socrático ao seu discípulo que podemos ver a gênese da agudeza de espírito que tomará forma no governante ateniense. Tal agudeza não apenas se fará notar na sua habilidade discursiva, que revelaria alguém portador de uma alma bem doutrinada e lapidada pela prática filosófica, como também traria à tona o controle de si que se fazia ver pelo ar altivo e avesso ao riso, traduzindo certa disposição de espírito também louvável. Em conjunto com esta alma almejável, estará o corpo que corrobora a noção de Plutarco de alguém venerável: o andar tranquilo parece representar, aos olhos dos outros, a ordem na alma, bem como a modéstia nas vestimentas, a ausência de luxúria. Um homem com este conjunto de qualidades, das quais a boa retórica é nuançada, fará jus ao papel de orientador de outra alma, a da cidade de Atenas. O homem que se apresenta como dotado da *technê* própria do governante – refletido por Plutarco em paralelo com imagens técnicas, como a do médico, do capitão ou do músico – será capaz de orientar a alma do coletivo para os caminhos mais nobres e elevados.

Apresentados estes dois biografados de Plutarco, emerge, então, do cruzamento das figuras de Alcibíades com a de Péricles, um *tópos* para se pensar no ser humano em Plutarco como não apenas um produto da *paidéia,* mas também sua relação com o coletivo, da qual podemos extrair uma espécie de lugar mais venerável para aquele que age, tendo em vista não apenas a si mesmo e sua glória individual, mas que projeta sua *paidéia* vislumbrando o bem coletivo ou de outros homens.

5. Alcibíades e Péricles: um breve estudo de caso

No programa das biografias redigidas por Plutarco, está a realização da chamada *synkrisis* (comparação) entre os pares de *Vidas* apresentadas. No caso de Alcibíades, o par escolhido por Plutarco foi Coriolano e, no caso Péricles, Fábio Máximo. Optamos para a presente análise por um personagem de cada um destes

pares, Alcibíades e Péricles, tendo em vista a tentativa aqui empreendida de buscar construir uma antropologia em Plutarco, mas que também apresente o relevo de demonstrar como o filósofo pensa em seus homens, considerando certa lida com seus corpos e almas. Nesta esteira, nos parece oportuno realizar alguns apontamentos na direção de também realizar uma breve *synkrisis* entre os dois personagens sobre os quais escreve Plutarco.

Ao falar de Alcibíades, Plutarco coloca em jogo a sua fama de ter um porte físico em tudo elogiável, sendo, ao seu corpo, atribuído parte do *éros* provocado naqueles que com ele conviviam. Não por acaso, Plutarco fala que sua aparência era encantadora, tal como se, a partir de certo fenótipo, fosse possível realizar, na disposição de outrem, uma maior aceitação ou repulsa, dando mostras de que a aparência do corpo não é algo irrelevante para a vida na *pólis,* podendo até mesmo ser usada para angariar benefícios. Entrevemos ainda, dado a situação de militar combatente de Alcibíades, que tal boa constituição física é desejada e elogiável. Contudo, ainda que louvável, Plutarco irá transpor as coisas que são do próprio corpo em si para aquelas que são relativas a ele. Como?

Plutarco constrói certos juízos a partir das vestimentas de seus biografados, traços que revelam um elogio daquele que não faz da luxúria seu modo de vida, tendo um viés negativo aquele que se torna famigerado por fazer uso de vestimentas mais ostentativas, o que, nas entrelinhas, revela certa frouxidão de caráter que tende a ser compensada com prazeres corpóreos. Não apenas o prazer de usar determinadas vestes de alto valor, mas também o prazer desmedido relacionado à voluptuosidade nas relações sexuais.

Por outro lado, emerge a figura de Péricles como alguém que não gozava da mesma perfeição física de Alcibíades, dado ao forte estigma provocado pela cabeça avantajada do estadista, sendo, inclusive, chamariz para que seus opositores políticos fizessem associações de uma deformação do corpo com a habilidade administrativa do ateniense. Sendo célebre na *pólis,* tal característica física era nuançada pelos comediógrafos a fim de, por meio do riso, descredenciá-lo como governante, buscando associá-lo a coisas negativas. Contudo, feita a ponderação acerca daquela parte do corpo, Plutarco coloca que sua saúde física em si era louvável, fazendo notar pelo menos outras duas dimensões a serem consideradas quanto ao corpo do homem: uma dimensão que comporta um padrão

de normal/belo ou de anormal/feio com o outro relativo à própria saúde física, estando esta para além de padrões pré-determinados. Acrescenta-se a visão que Plutarco faz notar acerca da relação de Péricles com suas vestimentas, que são registradas como modestas e que corroboram a ideia de que esta espécie de desapego para com os bens relativos ao corpo, tão distantes dos hábitos de Alcibíades, servem de mostra para indicar um homem que possui um caráter mais elevado. Pontua-se ainda que até mesmo a forma do caminhar de Péricles denota certo controle de si mesmo, o que é próprio de um homem portador de uma alma mais venerável.

Se os corpos e as suas relações com esses dos dois biografados diferem entre si, isso é observável no âmbito psíquico. Alcibíades se apresenta como alguém cujo potencial da alma tornar-se virtuosa era notável: discípulo de Sócrates, de uma família de posses e de plena saúde física. Porém, o que Plutarco indicará, através dos relatos e dos juízos que emite, é que, efetivamente, Alcibíades apresentará um caráter reprovável e com um traço distintivo, igualmente reprovável, o de buscar aparentar certa nobreza de caráter, com o fim nefasto de angariar benefícios para sustentar sua própria vaidade, dando mostras de que, para Plutarco, o homem que realiza uma simulação de ter uma alma virtuosa é tão indesejável quanto aquele que não a tem de fato. Emerge, assim, a ideia de que um corpo perfeito e sadio pode ser moradia de uma alma adoecida.

De outra feita, o relato acerca de Péricles tende a ir na direção diametralmente oposta, uma vez que sua deformidade corpórea se torna pequena diante da sua retidão de caráter, o que se desenvolve não apenas pelo fato de o estadista oportunamente aproveitar os ensinamentos de Anaxágoras, como desenvolve uma arte retórica própria dos espíritos mais elevados. Observa-se que Sócrates, ainda que dispusesse dos meios para levar a alma de Alcibíades pelos caminhos virtuosos, não obteve o mesmo êxito que Anaxágoras; tratar-se-ia de observar que a mera disponibilidade de um bom mestre não é o suficiente para que se forje um discípulo à altura, surgindo a necessidade de se atentar para qual é a natureza mesma da alma do discípulo, bem como o modo como ela se dispõe e reage aos ensinamentos do mestre.

Se nesta breve *synkrisis* considerarmos como o produto destas relações de corpo e alma dos biografados o sucesso na governança da *pólis*, veremos que o

êxito foi obtido exatamente por aquele que, dando especial atenção à *paidéia* de sua alma, fez ecoar tal formação nos hábitos para com o corpo, traduzidos em uma vida comedida e moderada quanto aos bens materiais, atrelados à boa eloquência, própria daqueles que, por terem bem recebido e gestado o fármaco palavra de seus mestres, são homens capazes eles mesmos de formarem as almas de outrem, ainda que esta alma venha a ser aquela coletiva da cidade que governam[109].

Se observamos a força da *paidéia* para o ser humano de Plutarco[110], o que dizer da possibilidade que podemos conjecturar acerca deste ser humano chegar a se relacionar com o divino?

Dito isto, para prosseguirmos na nossa investigação e compreendermos melhor algumas das teses de Plutarco que norteiam seus ajuizamentos acerca do comportamento humano, examinaremos, a seguir, a natureza e a gestão da saúde do corpo e da alma.

Conclusão

Na busca por uma antropologia, procedemos ao exame do comportamento humano realizado por Plutarco. O nosso intuito foi de lançar luz sobre a concepção de natureza humana subjacente ao pensamento do filósofo. Em nosso exame do tema, empenhamo-nos em ressaltar também as diferenças de gênero e os paralelos que Plutarco estabelece entre os seres humanos e os demais animais.

---

[109] Os ecos de Platão na filosofia de Plutarco são diversos e com várias confluências, uma delas é em relação ao papel da filosofia na formação de um bom governante. Conforme escreve e analisa a historiadora Silva: "apesar de Platão e Plutarco pertencerem a épocas distintas, ambos desejaram a formação de um governante iniciado na filosofia para o estabelecimento da paz. Se, por um lado, o ateniense testemunhou os últimos momentos da grandiosidade de Atenas, por outro, o autor beócio presenciou a tranquilidade militar e a prosperidade do Império romano. A aparente contradição dos momentos históricos não explica a semelhança entre os pensamentos; é preciso recorrer aos acontecimentos anteriores ao século II d.C. Tanto a Grécia como o Império Romano presenciaram as agruras de serem governados por homens violentos sedentos de guerras estanques. Era preciso manter a paz conquistada sob a pena de se retomarem as seculares guerras entre os gregos, e entre os romanos era preciso reestruturar-se após o conturbado primeiro século antes de Cristo em Roma, e, na compreensão de Plutarco, somente um governante-filósofo seria capaz de promover a harmonia citadina" (SILVA, 2014, p. 8).

[110] Conforme elenca Buitrago, no processo de ensino-aprendizagem, Plutarco acaba por fazer vir à tona alguns pontos basilares de sua *paidéia:* "1. La finalidad de la enseñanza es forjar carácter o; 2. El hombre consigue la libertad cuando logra el dominio de sí (autarquía) mediante la ejercitación de la razón para poder conducirse a sí mismo en la vida (prudencia). 3. El "conocimiento" es de una condición tal que permite al hombre acceder a la justa medida de las cosas (mesura). Conocer los propios límites es poseernos a nosotros mismos (libertad).4. El objeto de la enseñanza son las semillas que cimentan la razón. 5. La enseñanza tiene como objetivo transmitir al niño y al joven un fondo de posibilidades" (2007, p. 230).

Evidenciamos o papel que Plutarco confere à história e ao escopo filosófico subjacente ao projeto das *Vidas Paralelas.* Ao destacar a importância das paixões no horizonte da experiência humana como um traço que lhe distingue, abrimos espaço para considerar aquele que nos pareceu ser um proeminente indexador da antropologia de Plutarco, a *paidéia*.

Cientes da polissemia do termo no âmbito da cultura grega, buscamos realçar o papel da educação no horizonte da vida humana, tomando como ponto de partida um exame da distinção ensino/aprendizagem, ilustrando-a pela mediação das figuras do mestre e do discípulo. Consideramos as relações do ser humano com o acaso e com a fortuna e constatamos que, segundo Plutarco, o ser humano se encontra sob a injunção de duas forças: por um lado, um movimento que se determina de fora para dentro, que lhe escapa ao controle, e, por outro, um deslocamento que ocorre de dentro para fora e que se compraz em sua capacidade de intervir na sua própria natureza e no que se encontra à sua volta, exercendo, assim, a força de suas virtudes de dentro para fora. Caberia ao próprio ser humano, aos olhos de Plutarco, dirigir sua atenção para o seu modo de padecer e agir, considerando o que lhe é possível realizar em si mesmo e com os outros, assim como na própria história.

Para tanto, elegemos quatro personagens que pudessem servir ao nosso estudo do comportamento humano e do efeito que sobre ele era capaz de realizar a educação: Sócrates e Anaxágoras, e os seus respectivos discípulos, Alcibíades e Péricles. Como um fio condutor que nos permitisse construir uma antropologia sem perder de vista o ideal deste trabalho de explorar a natureza das afecções do corpo e da alma, resolvemos matizar, de um lado, o papel do mestre como aquele que, através do *lógos* (discurso) visa angariar a alma do discípulo para a *areté* (virtude) e afastá-lo do vício, e, por outro, o modo como os discípulos dariam mostra de certa saúde psíquica, pensada também a partir do modo de lidar com o próprio corpo, o que nos levou a ressaltar os traços de seus caráteres.

Pensados no âmbito da *paidéia* e da vida política, traçamos, a partir das vidas de Alcibíades e Péricles, um itinerário que nos permitisse realizar uma comparação entre os dois biografados de Plutarco a fim de buscar, no confronto das ações e dos caráteres, os caminhos que tendem a levar o ser humano para a

boa vida. Nesta esteira, elegemos a figura de Péricles como mais venerável, rechaçando o caráter questionável de Alcibíades.

Dessa forma, cientes do caráter propedêutico que este capítulo tem no âmbito deste trabalho, buscamos aqui a construção de uma antropologia que tivesse ao alcance do olhar as dimensões psíquicas e físicas, passando das concepções gerais de ser humano e de natureza humana até um breve estudo de caso a partir do comportamento de alguns biografados de Plutarco. Apresentadas tais diretrizes gerais, nos sentimos mais fundamentados para avançarmos de maneira mais segura rumo a um indexador que ajude a compreender a importância da saúde do ser humano em Plutarco para o bom ânimo. Vejamos mais de perto como o queronense conforma e compreende o estatuto do corpo e da alma, dimensões constitutivas do homem que desejamos ver saudável, a fim de compreendermos como tal saúde se insere numa ascese rumo à boa vida.

Capítulo 2

ETIOLOGIA DO COMPORTAMENTO HUMANO: A BIDIMENSIONALIDADE CORPO-ALMA COMO *TÓPOS* DE MANIFESTAÇÃO DA NATUREZA HUMANA

Introdução

No quadro de nosso exame da antropologia de Plutarco, resta ainda a examinar de que modo ele concebe o ser humano em razão de suas duas dimensões constitutivas, a saber, o corpo e a alma. Isso se faz necessário se queremos explicitar em que consistiria, na reflexão do filósofo, os estados de saúde e de doença. Como nos empenharemos em mostrar, o pensamento de Plutarco depende diretamente do modo como ele compreende e hierarquiza as dimensões somática e psíquica.

Cientes de que os dois temas centrais deste capítulo são caros à economia do pensamento grego, buscaremos identificar as fontes nas quais se inspira Plutarco a fim de perceber melhor a sua própria concepção destas dimensões e o modo como ele se vale delas na sua reflexão sobre o agir e o padecer humanos.

No *corpus* da obra de Plutarco, muitos são os termos referentes ou correlatos ao corpo e à alma, uma vez que, a todo momento em que Plutarco se refere a algum personagem, animal ou ser humano, bem como a algum atributo como "belo", "saudável" ou "doente", está implícito o composto corpo-alma. Ao considerarmos apenas os termos que mais diretamente nomeiam as dimensões corpórea e psíquica no quadro das obras de Plutarco, nos deparamos com o expressivo número de 1.590 ocorrências dos termos "σῶμα" e seus derivados, e de 859 ocorrências do termo "ψυχή" e seus derivados. Interessa-nos, sobretudo, examinar mais de perto como Plutarco se refere às dimensões corpórea e psíquica no quadro de sua reflexão filosófica nos mais diferentes âmbitos. Um bom exemplar para pensar neste tema encontramos no modo como Plutarco considera os ouvidos e a sensação que lhe corresponde, a saber, a audição: ora temos os ouvidos apontados como o órgão da sabedoria, ora são apresentados como a porta de entrada dos males de que padecerá a alma. Contudo, Plutarco reconhece a importância da sensação que lhe corresponde (a audição) como propícia para tornar a ama virtuosa (*Aud.* 38b). O que faria deste órgão do corpo humano um objeto de tanto interesse para se pensar na articulação corpo-alma? Quais seriam as razões de Plutarco para estabelecer o primado de certos órgãos sobre os demais?

Tendo por base a preocupação de natureza ética que se encontra no cerne da obra de Plutarco, buscaremos explicitar o modo que filósofo delineia, a partir de sua concepção das potências da alma, o terreno por excelência para desenvolver sua reflexão acerca do comportamento humano e o que configuraria, aos seus olhos, o horizonte do bem-viver. Para alcançar tal intento, escolhemos algumas obras de seu *corpus*, às quais consagraremos particular atenção. Dos seus *Moralia*, escolhemos como objeto de nosso exame os tratados *Sobre o bom ânimo* e *Como ouvir* e *Sobre a tagarelice*; e das *Vitae*, as vidas de Péricles e de Alcibíades. É através destes e outros escritos que Plutarco coloca em discussão tópicos como o corpo, a alma, causas, efeitos, ações e consequências, que investigaremos aquilo que chamamos de expressões da saúde psicofísica em seu *corpus* e que são objeto de reflexão no autor.

Em *Sobre o bom ânimo,* Plutarco discorre sobre o que ele próprio faz para manter a tranquilidade de sua alma. Tal como um médico que, após realizar seu diagnóstico, prescreve uma terapia, Plutarco fará suas recomendações acerca do que ele considera importante para a manutenção do bom ânimo (*euthymía*), o que seria, a seu ver, o estado que corresponderia à saúde humana. Ao longo do texto, vemos emergir e tomar forma um convite dirigido ao seu interlocutor para que ele se entregue à reflexão sobre as próprias teses que ele está formulando, insistindo, para tanto, na necessidade de que ele se exercite na auto-observação em vista da manutenção do estado de tranquilidade da alma. Da leitura do texto de Plutarco, emergem as questões que ele persegue em seu exame do tema. Por que sofremos? De que modo podemos aplicar, nas ações ordinárias, as doutrinas filosóficas que o orientam sobre o melhor modo de vida? O que tais doutrinas nos ensinam sobre como lidar com as afecções corpóreas e psíquicas?

Os dois outros tratados, que foram objeto de exame também de nosso primeiro capítulo, serão agora examinados sob nova perspectiva e por uma razão em especial: *Como Ouvir*, por tomar o como objeto de exame um dos órgãos do sentido, o ouvido, e o tratado *Sobre a Tagarelice*, por se ocupar de um outro órgão do corpo, a língua. Como esses e outros órgãos ou partes do corpo são tomados como fonte de inspiração para a reflexão filosófica e para diagnosticar certo estado de saúde e doença? Oportunamente, outros tratados dos *Moralia* serão

considerados, na medida em que possam contribuir para elucidar alguns lugares-comuns de certas teses de Plutarco.

Interessa-nos também considerar os dois personagens das *Vitae* mencionados acima, Péricles e Alcibíades, cujo modo de vida servirá de exemplo para pensar nos diferentes modos em que se dá a relação corpo-alma.

Em nosso sobrevoo por algumas das reflexões mais significativas acerca da bidimensionalidade corpo-alma em Plutarco, consideraremos também, no *carrefour* das visões filosóficas e religiosas do autor, suas reflexões sobre o papel do divino na vida humana e o modo como se dá a relação dos humanos com os deuses. Algumas obras de Plutarco são muito relevantes nesse sentido, como é o caso de *Sobre a face visível no orbe da lua*, *De Isis e Osíris* e O *Daimôn de Sócrates.* Textos ricos em vocabulário místico-religioso e nos quais buscaremos, em linhas gerais, realizar alguns apontamentos sobre alguns aspectos que coloquem em jogo o ser humano e suas afecções. Em que reside a possibilidade do ser humano se relacionar ou compreender o divino? Que vantagens podem advir para a existência humana para aqueles que são capazes de estabelecer tal relação?

Em linhas gerais, algumas questões servirão como guias em nossa investigação: como concebe Plutarco as dimensões do “corpo” e da “alma”? Em quais tradições Plutarco se inspira para elaborar suas noções de “corpo” e de “alma”? Qual é o estatuto do corpo e da alma? Como se constitui cada um deles? De que critérios ele lança mão para estabelecer que certas partes da alma ou do corpo são mais ou menos importantes? O que seria uma “boa alma” e um “bom corpo”? Em que perspectiva a relação corpo-alma é pensada como matriz da reflexão filosófica nos diferentes âmbitos da investigação de Plutarco? De que modo as vidas repertoriadas se prestam a explicitar a relação corpo-alma? Em suma, interessa-nos, por um lado, (I) explicitar a importância da reflexão sobre a relação corpo-alma como matriz da reflexão filosófica nos vários campos em que se desenrolou a investigação filosófica em Plutarco, e, por outro lado, (II) compreender como ele estabelece uma hierarquia não só entre corpo e alma, mas também entre as diversas partes que compõem tais dimensões, dando mostras de como a compreensão das relações fronteiriças entre *sôma-psyché* conferem certo grau de saúde e virtude, permitindo um diagnóstico.

1. Corpo e Alma: a dualidade do cosmo refletida no ser humano

Após termos exposto o modo como Plutarco compreende a condição humana, vejamos agora mais de perto como ele procede em sua reflexão na abordagem das duas dimensões constitutivas deste animal: seu corpo e sua alma. É importante ter em vista não somente os momentos em que Plutarco faz menção direta à bidimensionalidade humana expressa por meio dos termos *sôma* e *psyché,* mas também aqueles em que ele se deixa conduzir por raciocínios condizentes com as reflexões ético-filosóficas que possuem relação com o corpo e a alma. Iniciemos especificando mais atentamente as partes constitutivas do ser humano segundo Plutarco.

Embora nosso interesse, neste momento, seja examinar a bidimensionalidade corpo e alma, é prudente ter em mente que o próprio Plutarco chama atenção para a necessidade de que o homem seja tomado como um composto formado não apenas dessas duas "partes", mas também de uma terceira, como adverte em *Sobre a face visível no orbe da lua*:

> A maior parte das pessoas pensa corretamente que o homem é um ser composto, mas julga erradamente que é composto por duas partes apenas. Ao considerarem que o intelecto é uma parte da alma erram não menos do que aqueles que consideram que a alma é uma parte do corpo. O intelecto é melhor e mais divino do que a alma tanto quanto a alma o é em relação ao corpo (*Fac. lun.* 943A).[111]

Estará em jogo a noção de *noús,* cuja existência deve não ser negligenciada ao buscarmos as expressões do ser humano de Plutarco. Pensar no ser humano como sendo um ser composto seria um acerto obtido pelo senso comum, mas este mesmo senso comum cometeria o equívoco de julgar, de maneira errônea, este homem como um composto dual de corpo e alma, somente. O ser humano, corretamente ajuizado, precisa ser compreendido como a tríade corpo, alma e intelecto (νόος). Ao observar que não se deve tomar a alma como uma mera parte do corpo, nem o intelecto como mera parte da alma, Plutarco deixa entrever uma

[111] ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυεῖν δὲ μόνων σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται: μόριον γὰρ εἶναί πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων: ἁμαρτάνοντες, οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος: νοῦς γὰρ ψυχῆς ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον.

hierarquia que repousa na superioridade da alma em relação ao corpo e naquela do intelecto em relação à alma.

Em que pese nossa pesquisa se desenvolver sobretudo guiada pelo interesse no exame da saúde psicofísica, tenhamos em mente a existência deste terceiro e peculiar elemento do ser humano. Vejamos, então, como Plutarco compreende essas instâncias que compõem o homem denominadas corpo e alma. Começando do princípio, perguntamo-nos qual seria a gênese do duo *sôma-psyché*?

Em *Questões Platônicas,* obra na qual Plutarco elabora e responde a uma série de aporias provenientes da obra de Platão, o autor elabora o que considera como sendo as duas partes que constituem o cosmos, nomeadamente corpo e alma. Embora não seja nosso objetivo explorar a fundo a metafísica envolvida na cosmologia de Plutarco, ao falarmos de corpo e alma, não poderíamos negligenciá-la por completo. A partir de sua leitura de diálogos como o *Timeu* e o *Górgias*, Plutarco argumenta que a matéria deste mundo e, portanto, aquilo de que os corpos são constituídos, é eterna e foi organizada pelo Demiurgo. O filósofo refletirá também acerca da origem da alma e suas particularidades. Vejamos um enxerto no qual tal reflexão se desenvolve:

> [...] sendo duas as partes das quais o Universo é constituído, corpo e alma, o primeiro não foi gerado pelo deus, mas, dado a matéria, esta foi modelada e ajustada, submetendo e definindo o ilimitado com os limites e figuras apropriados. Por outro lado, a alma, ao participar do intelecto, do raciocínio e da harmonia, não é apenas um produto, mas também parte do deus e não foi produzida por sua obra, mas por ele e a partir dele (*Plat. Q.* 1001b–c).[112]

Seguindo um viés platônico, Plutarco defende a constituição dual do cosmos, constituído de corpo e alma. A mesma dualidade será observada também no ser humano. Na origem dos corpos se encontra a matéria (ὕλη), que, por sua vez, é incriada, não foi gerada (οὐκ ἐγέννησε) e que é, portanto, eterna. A ação demiúrgica foi capaz de tomar tal matéria e conformá-la, conferindo-lhe limites a fim de plasmar os corpos.

---

[112] ὅτι, δυεῖν ὄντοιν ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς ἀλλά, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οἰκείοις καὶ σχήμασι δήσας καὶ ὁρίσας τὸ ἄπειρον ἡ δὲ ψυχή, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ᾽ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν.

Sobre a outra parte que compõe o universo, a alma, Plutarco constrói uma relação de coexistência entre o deus/Demiurgo e a *psyché,* conferindo a esta certas características que lhe darão um *status* particular: ao participar da tríade intelecto (νόος), raciocínio (λογισμός) e harmonia (ἁρμονία)[113], a alma vem a ser (γίγνομαι) a partir do próprio deus. Entrevê-se, dada tal natureza, a relação com o divino ser mais própria da alma.

Conforme já apontamos, o *noús* se relaciona com a alma, mas, no limite, não chega a ser uma parte desta. Parece-nos razoável, pois, ter a atenção voltada para o modo como Plutarco, a todo momento, faz questão de hierarquizar as várias características que compõem o ser humano e sua natureza. Tal como as partes compostas pela expressão da matéria no homem (o corpo) são várias e classificáveis em vários níveis de importância. Mais uma vez aparece esta tendência à hierarquização no tratamento da alma relativamente ao corpo.

Um tratado que nos ajuda a compreender melhor a psicologia que serve como guia para Plutarco é o seu *Da Virtude Moral*[114], em que o filósofo busca examinar a natureza ambivalente da alma e refutar uma visão intelectualista das paixões, como aquela expressa pelas teses do estoico Crisipo[115], recorrendo aos

---

[113] Sobre o termo "harmonia", destacamos as reflexões de Lópes e Sánchez ao traduzir os "tratados platônicos" de Plutarco, entre os quais, tem-se "*Questões Platônicas*". Os autores explicam que: "A palavra harmonia apresenta problemas devido à amplitude de seus usos no grego clássico, onde junto com os usos materiais, encontramos outros usos não materiais. Um exemplo do primeiro pode ser o comportamento dos artesãos referidos por Sócrates quando, no *Górgias* 503 e, Platão estava colocando as bases da doutrina ontológica do *kósmos-táxis*. Quando esta se aplica ao homem, a dita harmonia não define o ser nem do corpo nem da alma, mas sua respectiva *areté* ou saúde; esta mesma distinção é realizada por Sócrates no *Fedro* 91e ss., uma passagem à qual Plutarco fará alusão" (2004, p. 114). Ainda sobre o termo "harmonia" no sentido usado por Plutarco, López e Sánchez elucidam que o filósofo se inspira também no *Fedón 92a-95a,* de modo que comparando a harmonia da alma de Simias e a harmonia da alma no *Timeu,* Platão se opõe à composição material dos atomistas, com efeito, a tese de Simias é incompatível com a metempsicose pitagórica, ao vínculo interior da alma do *Timeu*, um vínculo que consiste no proporção de suas divisões (2004, p. 114).

[114] Chama-nos a atenção o tom do seu *Da Virtude Moral* (*De virtute morale)* que, ao contrário de outros escritos do autor, apresenta uma linguagem mais direta, marcando diferença frente a outros escritos de Plutarco, nos quais é comum uma linguagem mais, por assim dizer, estilística. Na ótica de Aguilar, este tratado foi negligenciado pela maioria dos intérpretes de Plutarco (1994, p. 31-32). Um dos responsáveis por colocá-lo em evidência foi Babut, que recentemente assinalou a sua importância no contexto do *Corpus Plutarcheum* (Cf. Babut, 1969).

[115] Plutarco criticará, por exemplo, a tese de que a paixão poderia ser tomada como sendo resultado de um juízo da razão. Assim, escreve para criticar o estoico Crisipo: "Alguns sustentam que a paixão não é essencialmente diferente da razão e que entre as duas não há diferença e contraste, mas a mesma razão desenvolve-se em ambas, o que nos escapa pela rapidez e velocidade da mudança: não nos damos conta, com efeito, de que é a mesma parte da alma que, por sua natureza, deseja e se arrepende, irrita-se e teme, é movida do prazer ao que é torpe e, de novo, enquanto é movida, se detém" (*Virt. Mor.* 446F).

argumentos de autoridade de Platão e Aristóteles. Para Plutarco, a alma do ser humano apresenta-se como uma espécie de extensão da alma do mundo, sendo dotada de duas partes ou faculdades, uma racional e outra irracional. O que nos interessa aqui é aquela expressão do corpo e da alma no microcosmo "ser humano".

Em razão de sua natureza heterogênea, a parte irracional da alma do homem constitui-se de duas partes ou faculdades, uma que deseja e tem sua sede no corpo, e outra, estimulável, que tem a potência ambivalente de associar-se, por vezes, ao corpo e, por vezes, à razão. Ferrari observa estas duas outras partes ou faculdades da parte irracional da alma, apontando a possibilidade de que esta segunda bipartição também ocorra na alma do mundo. Ele elabora que "também a alma cósmica mostra, no interior de seu componente irracional, um tipo de princípio avaliador (*tò kritikón*), que deveria corresponder à parte estimulável, e um princípio exclusivamente perceptivo, que deveria corresponder à parte desejante da alma individual" (2003, p. 169). Temos, então, uma tripartição: a parte racional e duas outras, oriundas do comportamento ambivalente da parte irracional, a concupiscente e a irascível (*Virt. mor.* 442A).

Plutarco reconhece ainda a supremacia da parte racional da alma e lhe atribui a potência de conformar a parte irracional, sede das doenças da alma, que, não tendo uma razão que lhe seja própria, toma-a naturalmente do racional. Contudo, se a parte irascível estiver corrompida pelas afecções da alma e deixar de agir conforme sua natureza, torna-se refratária à orquestração da parte racional. Conforme analisa Becchi, tal reflexão em Plutarco sobre as particularidades do modo de operação da parte irracional é uma herança de Aristóteles (2014, p. 78)[116]. Portanto, vemos que Plutarco tem como premissa a relação necessária entre o corpo e certas partes da alma, fazendo notar também graus de importância ao considerar as características da bidimensão corpo-alma. Não por acaso, em *Sobre a Educação das Crianças*, o queronense defenderá que: "Na natureza humana,

[116] Ao analisar as fontes nas quais Plutarco estaria ancorado para tal análise acerca da relação da parte irascível com a racional, Becchi levanta as inspirações oriundas da obra de Aristóteles: "It finds precise correspondences not only in the *Ethics* of Aristotle (*Eth. Nic*. 1102b11ff.; *Eth. Eud*. 1219b 28–31: 'since we are investigating human virtue, let us establish that there are two parts of the soul that participate in reason, but both do not do so in the same way, instead one is made to command, the other to obey and to listen', but also in a later peripatetic contemporary of Plutarch such as Aspasius, author of the first commentary on the *Nichomachean Ethics* that has survived (asp. *in EN* 18.4–8; 35.16–20h)" (BECCHI, 2014, p. 78).

dois são os mais importantes bens em absoluto: o intelecto e o raciocínio. O intelecto comanda o raciocínio e o raciocínio está a serviço do intelecto." (*Lib. Educ.* 5E)[117].

Em um viés platônico, Plutarco também vê a alma do ser humano como sendo correlata da alma do mundo, em versão diminuta, de modo que estes dois bens, intelecto e raciocínio (νοῦς καὶ λόγος), irão ser elencados como os mais importantes na constituição da natureza humana. Pontua-se ainda que Plutarco realiza uma hierarquia entre os dois, conferindo ao *noús* o lugar de primazia[118]. Como veremos mais adiante, o *noús* estará no *carrefour* da relação entre o ser humano e o divino.

Outro viés possível para se examinar a reflexão de Plutarco acerca da fronteira corpo-psiquismo é aquele que considera o modo como a psicologia platônica é apresentada, com a divisão da *psyché* em três partes e a correlação destas partes com três extratos do corpo: alma racional (cabeça), alma irascível (peito) e alma concupiscente (ventre). Em Platão, há uma espécie de gradação da importância de cada parte, da menos para a mais nobre: (I) a concupiscente, (II) a irascível e (III) a racional, correspondendo, respectivamente, ao baixo-ventre, ao peito e à cabeça. Opsomer escreve que "não há dúvidas de que Plutarco considera a bipartição fundamental; mas é claro que, quando um platônico discute expressamente a divisão da alma, ele tem que levar em conta o que Platão diz sobre as três partes da alma" (2012, p. 319).

Conforme explora J. F. Finamore, Plutarco transita, sem cerimônias, através de duas abordagens da alma platônica, ora tomando-a como tripartite, ora bipartite, sendo esta última nomeadamente a parte racional e a irracional. Por vezes, o

---

[117] καὶ δύο τὰ πάντων ἐστὶ κυριώτατα ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει, νοῦς καὶ λόγος καὶ ὁ μὲν νοῦς ἀρχικός ἐστι τοῦ λόγου

[118] No *Timeu,* Platão realiza o que ele chama de relato "verossímil" acerca da origem e composição do mundo e escreve acerca da atividade construtiva do Demiurgo, que o deus/artífice: "pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo. Refletindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus" (*Timeu* 30a-b, tradução de Rodolfo Lopes, 2013.). É esta uma das matrizes nas quais Plutarco se inspira para compor sua própria visão. Ver *De virtute morali,* 441F.

filósofo toma a parte irracional e a subdivide em ἐπιθυμητικὸν e θυμοειδές. Mais do que isto, Plutarco também não vê problemas em se referir às diferentes porções da alma como “partes” ou “potências”, indiscriminadamente (2010, p 103-104). De fato, isto ocorre em seus textos e, para os nossos objetivos, não nos parece oportuno nos deter aqui nestes tópicos específicos, uma vez que o próprio Plutarco não conferiu importância a tais distinções, de modo que não nos pareceu um entrave para as nossas análises. Contudo, para além destas observações de Finamore, propomo-nos a observar outra característica que nos parece recorrente: Plutarco, muitas vezes, faz uso de características próprias de certas partes/potências da alma sem se referir a tais partes, seja ao tratar de características da vida humana ou mesmo partes do corpo, seja ao explorar as personalidades e as vicissitudes de seus personagens das *Vitae*, o que nos faz supor que o fio condutor que acaba por justificar os diversos juízos levados a cabo pelo filósofo são as estruturas da *psyché*. É esta peculiaridade que, de fato, nos interessa, pois nos parece que é ela que permitirá compreender a natureza das reflexões sobre a fronteira corpo-psiquismo em Plutarco. Em suma, acreditamos que é oportuno termos em mente que, em diversos momentos, Plutarco realizará certos juízos e se lançará a certas reflexões que remetem à natureza das partes da alma sem se referir diretamente a elas, mas permitindo-nos entrever que é a divisão da alma que lhe serve de guia e autoridade.

Interessa-nos ainda observar como certas partes do corpo são apresentadas e ajuizadas por Plutarco. Assim, podemos indagar: considerando a correlação entre partes do corpo com aquelas da alma, umas mais outras menos nobres, que é possível depreender do modo como Plutarco pensa no uso de pedaços do corpo? Vejamos mais de perto como Plutarco faz notar tal articulação, iniciando pela observação de como as partes corpóreas podem ser tomadas nos mais diferentes graus de importância. E, mais do que apenas apontar as partes que Plutarco elenca como piores ou melhores, interessa-nos o seguinte: quais critérios Plutarco utiliza para realizar suas categorizações? Como se processa a reflexão filosófica de Plutarco ao ajuizar os componentes do corpo?

2. O corpo como matriz de reflexão

Plutarco tributa mais valor a certas partes do corpo do ser humano em detrimento de outras, e o faz, como queremos demonstrar, de um ponto de vista filosófico. No tratado *Sobre a Tagarelice,* ao defender exatamente a necessidade de contenção de uma parte do corpo, a língua, parte corpórea capaz de sinalizar a gestão das paixões, lança mão do modo como um dos Sete Sábios, Anacársis, cuidava mais ou menos de certas partes do corpo de acordo com a sua utilidade. Tratar-se-ia, então, de examinar como Plutarco hierarquiza e aloca não somente as diversas portas de entrada do corpo que podem acometer a alma, mas também de observar a ação das paixões: Se as diversas paixões podem ser alocadas no grupo de "perigosas", "detestáveis" ou "ridículas", no caso da *adoleskhia,* todos os adjetivos lhe podem ser atribuídos, os concidadãos acabam criando aversão a tais pessoas, seja por suas histórias repetidas e pelas desgraças que espalham, seja pela fama que logram de não serem capazes de guardar segredos (*Garr.* 504F).
Segue-se uma imagem de Anacársis[119], que na narrativa de Plutarco "comera na casa de Sólon fazer a sesta com a mão esquerda repousada sobre as partes íntimas e mão direita sobre a boca, pois ele acreditava que a língua necessita de um freio mais forte, e acredita-o com razão (*Garr.* 504F).[120]. Plutarco fará notar, na observância da lida deste sábio com partes diversas do corpo, o grau de sabedoria que orienta cada um de seus gestos. Primeiro, Plutarco parte do pressuposto de que a mão esquerda é aquela que, por ter menor força ou destreza, deverá se ocupar de guardar aquela parte do corpo julgada pelo *sophós* como menos importante entre as duas em jogo. Plutarco reconhece, em certas partes do corpo, a porta de entrada para ações viciosas ou danosas, o que é reforçado pelo verbo χαλινόω (refrear), como se as duas mãos, uma fraca e uma forte, precisassem ser distribuídas a fim de refrear outras duas partes corpóreas, que parecem ter sido escolhidas por Plutarco exatamente por serem partes que ele reconhecerá que, se mal administradas, são propícias a conduzir alguém a uma vida viciosa: o órgão sexual e a língua. Atribuindo maior força à mão direita, diz que esta estará mais

[119] Anacársis é um dos sábios que compõe o *Banquete dos Sete Sábios* escrito por Plutarco. Sublinhe-se que o filósofo recorre à imagem de um sábio, extraindo de seus atos um exemplo a ser seguido, dando mostra de que sua recomendação é assertiva.
[120] τῶν δ' ἄλλων παθῶν καὶ νοσημάτων τὰ μέν ἐστιν ἐπικίνδυνα τὰ δὲ μισητὰ τὰ δὲ καταγέλαστα, τῇ δ' ἀδολεσχίᾳ πάντα συμβέβηκε. χλευάζονται μὲν γὰρ ἐν ταῖς κοιναῖς διηγήσεσι, μισοῦνται δὲ διὰ τὰς τῶν κακῶν προσαγγελίας, κινδυνεύουσι δὲ τῶν ἀπορρήτων μὴ κρατοῦντες, ὅθεν Ἀνάχαρσις ἑστιαθεὶς παρὰ Σόλωνι καὶ κοιμώμενος, ὥφθη τὴν μὲν ἀριστερὰν χεῖρα τοῖς μορίοις τὴν δὲ δεξιὰν τῷ στόματι προσκειμένην ἔχων: ἐγκρατεστέρου γὰρ ᾠετο χαλινοῦ δεῖσθαι τὴν γλῶτταν, ὀρθῶς οἰόμενος.

bem utilizada se guardar a língua, que necessita ser refreada, ao passo que o símbolo da virilidade de Anacársis se coloca em um patamar inferior, recebendo o amparo da mão esquerda.

Outra mostra de que Plutarco identifica tanto o órgão sexual como a língua como partes do corpo que podem dar fluxo ao vício ou mesmo denunciar o portador de uma alma viciosa pode ser observada quando o filósofo escreve que: "Dizem que o esperma daqueles que tendem muito à união carnal é estéril; do mesmo modo, a palavra dos tagarelas é sem efeito se sem fruto"[121] (*Garr*. 503B). Aqui, novamente Plutarco faz referência àquelas duas partes do corpo para realizar uma reflexão sobre um modo de vida que denuncia, através do mal uso do corpo, as corruptelas da alma. Sem citar as partes do corpo em questão, parte das manifestações que o uso desenfreado de tais partes faz notar no ser humano as paixões que dele se apoderaram. De um lado, aquele que é muito dado às relações sexuais tem, pelo uso excessivo de seu órgão sexual, a infertilidade de seu sêmen e, por outro, aquele que sofre do mal da tagarelice e, portanto, uma língua incontinente, possui as palavras infecundas. Observa-se que tais partes do corpo não são necessariamente fontes de mal em si mesmas, mas são partes que carregam, potencialmente, a entrada para uma vida desmedida. É, afinal, o uso do órgão sexual que propiciará o advento da propagação da espécie e o bem advindo da existência da prole[122]. A língua carrega consigo a possibilidade de comunicação e de obtenção de benefícios pelo seu bom uso, seja na esfera política, seja na esfera educacional.

Não por acaso, em *Como Ouvir,* Plutarco irá fazer notar o caráter bivalente da língua, que pode trazer bens e males: "Bias, o antigo, solicitado por Amasis para enviar-lhe a parte mais útil e, ao mesmo tempo, mais vil do corpo duma vítima sacrificial, cortou-lhe a língua e a remeteu, uma vez que a fala contém os maiores prejuízos e utilidades"[123] (*Aud.* 38B). A fim de emular, no seu leitor, a necessidade da atenção acerca do uso da língua, Plutarco, oportunamente, recorre a um dos

---

[121] τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὰς συνουσίας εὐκαταφόρων ἄγονον εἶναι τὸ σπέρμα λέγουσι, τῶν δ' ἀδολέσχων ὁ λόγος ἀτελὴς καὶ ἄκαρπός ἐστι.

[122] Plutarco dedica todo um tratado para tratar do amor dos pais pelos filhos, louvando o caráter natural e bom da propagação da espécie, o que é denotado pelo afeto que a natureza faz notar entre progenitores e prole, em *De Amore Prolis (Sobre o Amor Pela Prole)*.

[123] καὶ Βίας ὁ παλαιὸς Ἀμάσιδι, κελευσθεὶς τὸ χρηστότατον ὁμοῦ καὶ φαυλότατον ἐκπέμψαι κρέας τοῦ ἱερείου, τὴν γλῶτταν ἐξελὼν ἀπέπεμψεν, ὡς καὶ βλάβας καὶ ὠφελείας τοῦ λέγειν ἔχοντος μεγίστας.

Sete Sábios, Bias, conformando no ato de cortar a língua do tributo à reflexão de como a língua pode, por um lado, se bem utilizada, trazer o bem e, por outro, se mal utilizada, levar ao mal daquele que não sabe guardar as palavras. Se tomarmos o par de tratados *Sobre a Tagarelice* e *Como Ouvir,* podemos ver que Plutarco está tomando o uso de duas partes do corpo, a língua e o ouvido, objetos a partir dos quais refletirá filosoficamente. Ao colocarmos tais tratados em paralelo, podemos observar que, embora ambas as partes tenham acepções boas e más, em geral, Plutarco irá destacar, em ambos os tratados, a negatividade da língua e a positividade do ouvido. Ou seja, veremos que ele dará primazia ao ouvido. O que tal órgão do sentido teria de tão relevante na ótica do filósofo?

Na economia do pensamento grego, vemos Aristóteles eleger a visão como o mais importante entre os sentidos. Na *Metafísica*, é realizada uma reflexão sobre a importância dos sentidos para o conhecimento e, entre todos, é eleito o sentido da visão como aquele que, quantitativamente, traria mais conhecimento. Plutarco não ignoraria tal tese[124], mas delibera pela audição como a mais venerável. Por quê?

Antes de mais nada, não podemos perder de vista que Plutarco não encontra dificuldades em ler Aristóteles como um platônico, de modo que não seria oportuno lançar mão do lugar-comum, conforme legado por parte da tradição humanista e renascentista, de colocar as filosofias de Platão e Aristóteles como antagônicas, considerando os dois filósofos como representantes de dois polos opostos, sendo Aristóteles simples e comumente apresentado como um “empirista” em contínuo conflito com o “racionalismo” platônico.

Conhecedor das filosofias platônica e aristotélica, Plutarco costuma, no mais das vezes, seguir a filosofia platônica quando observa algum conflito entre as filosofias de Aristóteles e seu mestre, mas, por vezes, adota o viés aristotélico ao julgar que o pensamento do estagirita irá melhor corroborar com as teses defendidas por ele mesmo, Plutarco.

No que diz respeito aos sentidos, Aristóteles diz que a visão é capaz de fazer com que os homens diferenciem os fenômenos no mundo e, a partir deste jogo de

[124] Sobre evidências do acesso de modo direto de Plutarco às obras de Aristóteles, ver Karamanolis, 2001, p. 89-92.

diferenciação, obtenha conhecimento[125]. Enquanto Plutarco parece mais inclinado a colocar a busca pelo conhecimento e pela verdade como algo a ser descortinado a partir da própria alma, de dentro para fora, e, seguindo esta premissa, é a audição o único sentido que teria a potência de realizar este preparado e florescimento da virtude advinda da alma.

Não por acaso, ao considerar os diversos sentidos, Plutarco fará questão de colocá-los em baila para enaltecer o primado da audição, tendo em conta a relação dos mesmos com a *psyché*. Em *Como Ouvir*, ao pensar sobre os caminhos propícios para conformar uma alma virtuosa no jovem, reflete tal formação a partir das partes corpóreas, que são colocadas diante de uma em especial, os ouvidos, recebendo, então, o sentido da audição uma atenção especial frente aos demais:

> ... ele é, entre os demais, o mais venerável; nem as coisas visíveis, nem as que se saboreiam, nem as tangíveis trazem arroubos, perturbações e terrores tais como aquelas que se apoderam da alma, irrompendo nela por meio da audição de certos estrépitos, golpes e sons. Mas ela é também mais relacionada com a razão do que com as paixões. Com efeito, muitos lugares e partes do corpo proporcionam ao vício a possibilidade de apoderar-se da alma, atingida por eles. Mas, para a virtude, os ouvidos dos jovens são o único meio de conquistar a sua alma, se esta for pura, e se conservar, desde o princípio, inflexível à adulação e inacessível às palavras licenciosas. Por isso Xenócrates exorta a colocar tapa-ouvidos mais nos meninos do que nos atletas, já que estes, com os golpes, só têm as orelhas deformadas, ao passo que aqueles ficam com os caracteres deformados.[126] (*Aud.* 38A-B)

Plutarco parte exatamente do campo dos órgãos sensoriais para considerá-los com o fim de reconhecer o lugar de importância de sentidos como a visão, o paladar e o tato, mas os coloca em patamar inferior quando são comparados a

---

[125] "Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimento do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas" (*Metafísica*, A, 980a – 25).

[126] ἦν ὁ Θεόφραστος παθητικωτάτην εἶναί φησι πασῶν. οὔτε γὰρ ὁρατὸν οὐδὲν οὔτε γευστὸν οὔτε ἁπτὸν ἐκστάσεις ἐπιφέρει καὶ ταραχὰς καὶ πτοίας τηλικαύτας ἡλίκαι καταλαμβάνουσι τὴν ψυχὴν κτύπων τινῶν καὶ πατάγων καὶ ἤχων τῇ ἀκοῇ προσπεσόντων. ἔστι δὲ λογικωτέρα μᾶλλον ἢ παθητικωτέρα. τῇ μὲν γὰρ κακίᾳ πολλὰ χωρία καὶ μέρη τοῦ σώματος παρέχει δι' αὐτῶν ἐνδῦσαν ἅψασθαι τῆς ψυχῆς, τῇ δ' ἀρετῇ μία λαβὴ τὰ ὦτα τῶν νέων ἐστίν, ἂν ᾖ καθαρὰ καὶ ἄθρυπτα κολακείᾳ καὶ λόγοις ἄθικτα φαύλοις ἀπ' ἀρχῆς φυλάττηται. διὸ καὶ Ξενοκράτης τοῖς παισὶ μᾶλλον τοῖς ἀθληταῖς ἐκέλευε περιάπτειν ἀμφωτίδας, ὡς ἐκείνων μὲν τὰ ὦτα ταῖς πληγαῖς, τούτων δὲ τοῖς λόγοις τὰ ἤθη διαστρεφομένων

sentido em particular, nomeadamente a audição. Há uma ambivalência ao se considerar como potenciais entradas para malefícios não só visão, paladar e tato, mas também a audição, uma vez que esta tem um *tópos* muito particular quando são levados em conta os aspectos mais benéficos. Assim, o queronense reconhece uma pluralidade de partes corpóreas capazes de cooptar a *psyché* para o vício/maldade (κακίᾳ), sendo um único meio para orientá-la em direção à virtude (ἀρετῇ): os ouvidos (τὰ ὦτα). Embora os ouvidos sejam este meio propício, aquela que será atingida pelo discurso (*lógos)*, a alma, deverá estar apta a recebê-lo, de modo que é, ao pensar justamente na alma de um jovem (νεώς), momento em que esta se encontra em processo especial de conformação, reconhece que não basta que o discurso chegue aos ouvidos e transcorra em direção a ela, é necessário que esteja dotada de pureza (καθαρός) para que o processo de aprendizagem da virtude ocorra[127].

Mais do que isto, Plutarco, deixando notar que os homens teriam certa inclinação para dar ouvidos aos aduladores[128], recorda a importância de que a alma seja trabalhada para que não seja facilmente seduzida por bajuladores, cujos discursos não visam a virtude, tal qual ocorre com o discurso licencioso. Recorrendo a Xenócrates[129], o filósofo, guiado por uma reflexão corpo-alma, elencará o tapa-ouvidos para hierarquizar a importância do seu uso: de um lado, a criança e seus ouvidos pensados a partir de sua *psyché* em desenvolvimento e, por outro, o atleta e seus ouvidos pensados agora como parte do corpo a ser protegida fisicamente.

O que está em jogo para Plutarco? Reconhecer que tal órgão do sentido possui uma importância muito maior em relação a sua potência de ser o canal para se obter uma alma virtuosa e menos importante no que diz respeito a sua fisicalidade. Tratar-se-ia do lugar-comum que acreditamos tomar forma em Plutarco, qual seja, o de fazer com que as partes do corpo sejam utilizadas como

---

[127] Vide tópico sobre a defesa da possibilidade de uma aprendizagem da virtude em Plutarco, conforme abordado no capítulo anterior.

[128] Plutarco trata mais de perto a questão da adulação e os malefícios advindos dela em *Como Distinguir o Bajulador do Amigo.*

[129] Filósofo do séc. IV a.C. que foi diretor da Academia de Platão, em Atenas. De acordo com o que nos legou também Diógenes Laércio, a preocupação da relação ética presente na dicotomia ouvir/falar era marco em sua conduta. Nesse sentido, lemos que Xenócrates “muitas vezes ficava absorto durante o dia em meditação e, segundo se diz, permanecia uma hora em silêncio” (*Vitae,* IV, 11).

guia uma reflexão psicológica e fisiológica, mas tendo como pano de fundo a reflexão ética. A relação do grau de importância conferido em cada caso é evidente: a alma deformada é mais grave que um corpo deformado. Marca-se a escolha de Plutarco por colocar em paralelo com as crianças, cuja alma também se encontraria em um estágio peculiar de formação, com a figura do atleta[130], cujo corpo esperava estar gozando de plena saúde. Assim, é o ouvido esta parte do corpo privilegiada por ser a porta de acesso à alma.

Não obstante as diversas reflexões que partem das partes do corpo, podemos encontrar ainda reflexões sobre o momento em que o corpo em si está em seu maior estado de exposição: a nudez. Segundo o testemunho de Plutarco legado na *Vida de Licurgo*, em Esparta, encontramos a importância de bem cuidar do corpo defendida por seu legislador, Licurgo, com a peculiar importância dada também ao cuidado do corpo feminino, que deveria, na ótica do governante espartano, ser pensado em grau de importância não menor que o cuidado com o corpo masculino. Assim, as moças "enrijecessem o corpo, exercitando-se em correr, lutar, jogar a barra e lançar o dardo, a fim de que o fruto que concebessem, vindo a tomar forte raiz num corpo disposto e robusto, germinasse melhor" (*Lyc.* XIV, 3). Plutarco descreve parte da *paidéia* do cidadão espartano, que encontra no cuidado com o corpo feminino a preparação para a gravidez, mas vai além quando descreve que tal corpo bem torneado poderia ser visto nu, ainda que em público, sem que isto significasse uma satisfação da lascívia, de modo que, tanto homens quanto mulheres poderiam ser vistos nus em certas atividades da *pólis*:

> a nudez das moças nada tinha de vergonhoso: o pudor estava lá, e a lascívia ausente, antes, pelo contrário, a prática as habituava à simplicidade e, entre elas, a disputa por possuir o corpo mais vigoroso; e, além disso, isso lhes dava um nobre orgulho, uma vez que, tanto quanto os homens, elas celebraram a virtude e a glória [...] eu entendo esses jogos, danças e divertimentos, a que se entregavam as moças inteiramente nuas na presença dos homens jovens, não como constrangimento de razões geométricas, mas como atrativos para o amor, como diz Platão[131] (*Lyc.* XIV, 7; XV, 1-2).

---

[130] A propósito da reputação e honrarias próprias dos atletas na Antiguidade, a partir de uma leitura da *Vida de Sólon* de Plutarco, ver Leão, 2000.

[131] ἡ δὲ γύμνωσις τῶν παρθένων οὐδὲν αἰσχρὸν εἶχεν, αἰδοῦς μὲν παρούσης, ἀκρασίας δὲ ἀπούσης, ἀλλ' ἐθισμὸν ἀφελῆ καὶ ζῆλον εὐεξίας ἐνειργάζετο, καὶ φρονήματος τὸ θῆλυ παρέγευεν οὐκ ἀγεννοῦς, ὡς μηδὲν ἧττον αὐτῷ καὶ ἀρετῆς καὶ φιλοτιμίας μετουσίαν οὖσαν. [...] λέγω δὲ τὰς πομπὰς τῶν

Ora, se pensarmos no corpo, o seu estado de maior contemplação é exatamente no momento da nudez. Ao descrever a *paidéia* dos lacedemônios, Plutarco, ao mesmo tempo em que descreve o seu comportamento, justifica as ações de Licurgo em um tom de assentimento, como se quisesse defender tais ações através dos fins intentados pelo legislador. Demarcando os sentimentos de pudor e lascívia que estariam culturalmente relacionadas à nudez, o queronense diz prontamente que a ausência de vestimentas tinha por objetivo (I) o hábito da simplicidade, o que demarca o traço espartano de não serem dados à luxúria - ou, como entendemos a visão *sôma-psyché* de Plutarco, a não alimentação de certos sentimentos da parte irascível da alma, pois é tal parte aquela relacionada com uma vida extravagante, ou avessa à simplicidade. (II) A disputa saudável, que seria aquela que tem por fim obter um corpo com mais vigor e, por fim, como consequência de tal disputa, (III) o nobre orgulho, que advém da celebração da virtude e da glória, o que nos leva observar que, embora o sentimento como o desejo de glória seja relacionado à parte irascível da alma, o seu uso neste caso não apenas é virtuoso quanto desejável, uma vez que celebra a boa forma do corpo. Não obstante tais ponderações sobre os desígnios de Licurgo, ele ajuíza e expõe o que ele mesmo pensa sobre a exposição dos corpos nus das mulheres espartanas: inspirando-se em uma passagem da *República*, Plutarco recorre à imagem do *éros* como sendo o correto e melhor norteador das relações amorosas.

Ao encerrar o trecho com alusão direta ao texto de Platão, Plutarco acaba por deixar entrever que, ao descrever como seria a conduta em relação aos corpos em Esparta, seu assentimento está ancorado também em um viés filosófico, tendo em conta que a citação da *República* usada por Plutarco nesta *Vita* trata exatamente da análise de Sócrates sobre a coabitação entre homens e mulheres na *pólis* ideal, incluindo a convivência dos mesmos no ginásio, lugar onde o corpo está em maior exposição.

Ao cotejarmos a passagem de Platão com a de Plutarco, o paralelo é evidente.[132] Sócrates fala exatamente sobre as diretrizes que deverão ser tomadas

παρθένων καὶ τὰς ἀποδύσεις καὶ τοὺς ἀγῶνας ἐν ὄψει τῶν νέων, ἀγομένων οὐ γεωμετρικαῖς, ἀλλ' ἐρωτικαῖς, ὥς φησιν ὁ Πλάτων.

[132] No diálogo entre Sócrates e Glauco, assim é traçada a convivência entre homens e mulheres: "Sócrates: Logo, tu, o seu legislador, da mesma forma que escolheste os homens, escolherás as

pelo legislador, sugerindo não só a influência de Platão no texto de Plutarco que relata os desígnios de Licurgo, como a influência de Esparta sobre a *pólis* idealizada por Platão.

Um local onde os corpos estariam em evidência na Grécia Antiga é o ginásio[133], espaço em que não só havia uma estrutura para a prática das atividades físicas, como ambientes voltados para a reflexão filosófica, conforme analisa Silva. "O ginásio (*gýmnasion*), que significa lugar em que os homens se exercitavam nus, desempenhava um papel importante na educação dos gregos, atuando como complemento fundamental para a formação intelectual e física de seus freqüentadores" (2011, p. 3). Plutarco não deixará de lançar seu olhar sob tal espaço, onde o momento de exercício físico é também oportunidade para a reflexão sobre os aspectos comportamentais relativos à nudez. Além do corpo em si e suas partes, como coisas relativas ao corpo podem também se prestar ao papel de objeto reflexivo? Na ótica de Plutarco, quais juízos devemos fazer das coisas exteriores e interiores?

---

mulheres, reunindo tanto quanto possível as naturezas semelhantes. Ora, aquelas e aqueles que tiveres escolhido, tendo domicílio comum, tomando em comum as suas refeições e não possuindo nada de seu, estarão sempre juntos; e, encontrando-se misturados nos exercícios do ginásio e em tudo o que concerne ao resto da educação, serão levados por uma necessidade natural a formar uniões. Não julgas isto necessário? GLAUCO: Não uma necessidade geométrica, mas amorosa, que é mais forte do que a primeira para convencer e conduzir a massa dos homens" (*República* V, 458d).

[133] Silva explica que: "Nesse espaço, havia um pátio cercado por colunas reservado à meditação filosófica, uma pista para a realização de corridas e saltos, além de um local coberto para a prática de lutas, com salas de banho" (2011, p. 3).

FIGURA 3. *Adônis*[134]. Museu Thorvaldsen, Copenhagen, Dinamarca. Séc. XVII, Escultor: Bertel.

2.1 O jogo do externo e do interno: a alma ajuizadora

Quando defendemos que Plutarco se debruça em considerações sobre o cuidado com o corpo para realizar reflexões filosóficas acerca do comportamento humano, dissemos que não só o corpo e suas partes são objetos de atenção, mas

[134] Cf. Grimal, verbete "Adónis". Adônis é considerado, na cultura grega, um protótipo da beleza masculina. Plutarco se refere a ele em *Vida de Alcibíades* ao descrever o festival no qual o deus era homenageado através do gesto de mulheres que expunham simulacros de cadáveres preparados para o enterro (*Alc.,* 18. 4). Modernamente, o nome do deus serve para nomear a versão masculina do "Transtorno Dismórfico Corporal" (TDC). O "Complexo de Adônis" se refere àquele insatisfeito da forma do seu próprio corpo. Esse distúrbio é caracterizado por distorção da autoimagem e é conhecido também como vigorexia ou dismorfia muscular. A preocupação frequente e excessiva com um corpo que não satisfaça esta imagem do vigor leva à prática excessiva de exercícios físicos, com prejuízo de outras dimensões da vida, assim como dos relacionamentos afetivos e sociais (Cf. Pope; Phillips; Olivardia, 2000).

também as coisas relativas a ele. Beck observa que Plutarco estabelece uma espécie de hierarquia ao ajuizar o comportamento humano, tomando, em maior conta, aqueles que agem de acordo com preceitos virtuosos e, em menor, aqueles que apenas escrevem sobre atos ou os representam (2014, p. 5). Tal preocupação evidencia o interesse do filósofo em problematizar e diferenciar os planos do discurso e do pensamento daquele da ação, assim como o faz ao distinguir ser e parecer ser.

Dado o caráter polissêmico das reflexões relacionadas à díade *sôma-psyché*, podemos identificar outros fios condutores que parecem orientar o pensamento de Plutarco, sendo que um deles é aquele no qual o filósofo realiza um movimento que tende do exterior ao interior, tendo como início as coisas relativas ao corpo, como ponto de passagem, o próprio corpo e, como ponto de chegada, a alma, que não só assume o lugar de maior importância em tal movimento, como possui a potência de ajuizar a qualidade, excesso ou deficiência do modo de vida daquele que age no mundo. Tratar-se-ia de reconhecer o caráter prático da reflexão filosófica que deve culminar na *práxis* dotada de virtude, e não na mera teorização. Considerando o referido movimento aqui identificado, como as reflexões realizadas por Plutarco demonstram a natureza desse movimento? Quais os *tópoi* podemos identificar para justificar tal movimento?

Tal como Plutarco utiliza um objeto externo e referente ao corpo, o tapa-ouvidos, para tratar e refletir sobre as orelhas em seu *Como Ouvir*, fazendo notar, como vimos, a maior importância a ser dada ao cuidado da alma que aquele do corpo (*Aud.* 38B), também o fará em relação a outros extratos. Por exemplo, Plutarco usará o calçado para tratar de outra parte corpórea, os pés, usados para construir elucidações acerca da natureza da alma e a melhor condução da vida. Vejamos, então, como em *Sobre o bom ânimo* é possível acompanhar o movimento ao qual acabamos de nos referir:

> Como o calçado deve adaptar-se ao pé e não o contrário, assim as disposições de espírito fazem da vida a sua própria imagem, pois não é o hábito, como se diz, que faz a mais bela vida agradável para quem a escolhe[135], mas a sabedoria que torna a mesma vida ao mesmo tempo a mais bela e a mais agradável. Então, purifiquemos a fonte de paz da alma que existe em nós mesmos,

[135] Preceito atribuído aos pitagóricos.

> para que também as coisas externas, como se elas fossem amigáveis e familiares, concordem e as usemos sem dificuldade: Não devemos nos irritar com as coisas; para elas nada importa, mas quem conseguir adaptá-las corretamente, feliz viverá (*De Tranq. An.* 467A).[136]

Plutarco toma uma parte do corpo, os pés, para apontar a justa confluência das ações humanas: o ser humano busca para os pés um calçado que lhe calce confortavelmente, e não adaptando aquilo que é natural ao que é mero artefato, há aqui uma primeira discriminação de algo mais externo, os sapatos, de algo mais interno ou próprio do homem, os pés. O mesmo raciocínio é empregado quando Plutarco toma outro par, o hábito (συνήθεια) e a sabedoria (φρονεῖν), pois é esta sabedoria que deve, de dentro para fora, estimular a boa vida, onde as disposições da alma são as condutoras que devem conformar o que advém exteriormente – o hábito e a vida que se leva –, e não o contrário.

Demarcado aquilo que é mais importante, Plutarco constrói que a atenção seja voltada para o interior ou, mais precisamente, para a parte mais nobre daquelas da *psyché*, a racional, a parte capacitada para orientar as demais partes da alma, lugar de gestação da sabedoria, aqui identificada como a fonte da tranquilidade da alma/bom ânimo (εὐθυμία). Ora, é a partir deste movimento conformador, emergente da alma humana, que o exterior, como um calçado que se adequa, passará ao estado de afinidade com o interior.

Por fim, Plutarco recorre a Eurípides[137] para advertir sobre aquilo que não deve ser objeto de preocupação: as coisas externas. O que significa demarcar, uma vez mais, a conformação da realidade exterior com a alma interior, e não o seu contrário, fórmula basilar para a vida feliz, dando a cada esfera o seu devido grau de importância.

Pontua-se que Plutarco, ao recorrer a Eurípides, acaba por fazer uso de θυμοῦσθαι (de θυμόω), justamente um verbo referente a uma ação própria da parte

---

[136] ὥσπερ οὖν τὸ ὑπόδημα τῷ ποδὶ συνδιαστρέφεται καὶ οὐ τοὐναντίον, οὕτω τοὺς βίους αἱ διαθέσεις συνεξομοιοῦσιν αὐταῖς. οὐ γὰρ ἡ συνήθεια ποιεῖ τοῖς ἐλομένοις τὸν ἄριστον βίον ἡδὺν ὥς τις εἶπεν, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν ἅμα τὸν αὐτὸν βίον ποιεῖ καὶ ἄριστον καὶ ἥδιστον. διὸ τὴν πηγὴν τῆς εὐθυμίας ἐν αὐτοῖς οὖσαν ἡμῖν ἐκκαθαίρωμεν, ἵνα καὶ τὰ ἐκτὸς ὡς οἰκεῖα καὶ φίλα μὴ χαλεπῶς χρωμένοις συμφέρηται τοῖς πράγμασιν γὰρ οὐχὶ θυμοῦσθαι χρεών: μέλει γὰρ αὐτοῖς οὐδέν: ἀλλ᾽ οὐντυγχάνων τὰ πράγματ᾽ ὀρθῶς ἂν τιθῇ, πράσσει καλῶς

[137] (τοῖς πράγμασιν γὰρ οὐχὶ θυμοῦσθαι χρεών: μέλει γὰρ αὐτοῖς οὐδέν: ἀλλ᾽ οὐντυγχάνων τὰ πράγματ᾽ ὀρθῶς ἂν τιθῇ, πράσσει καλῶς) Fr. 287 da tragédia *Belerofonte*, hoje perdida.

irascível da alma – o irritar-se –, cujo ato passional indica a falta de domínio pela parte racional. Plutarco parece distinguir aqui as coisas externas, sobretudo identificadas como aquelas mazelas que independem de nós, mas que acabamos por lhes conferir um valor infinitamente maior do que deveríamos, além da valoração dos bens materiais, como coisas que meramente nutrem as partes inferiores da alma, cujo valor dado deve ser sempre adequado. Tratar-se-ia de compreender que o sábio sabe deliberar sobre aquilo que lhe é exterior, conferindo-lhe o lugar devido. Se há uma clara distinção entre o valor dado àquilo que é interno e externo, afinal, tudo que é externo deve ser visto como sem importância ou de baixo valor para o homem?

Ao tratarmos aqui do corpo do ser humano, está em jogo o corpo animado, ou seja, o corpo enquanto habitáculo da alma. E é voltando a atenção para o atuar deste corpo animado que conseguimos observar e refletir sobre o modo como Plutarco o usa para alertar sobre a necessidade de observação do modo como lidamos com tal corpo e com as coisas relativas a ele.

Das coisas relativas ao corpo e externas a ele, algumas merecem especial atenção e maior grau de importância, como é o caso do alimento que nutrirá tal corpo e irá se relacionar com outra ocasião de relevante importância, tanto para o corpo, quanto para a alma: os momentos de repouso. Dessa forma, Plutarco reflete sobre a importância do sono e de certas partes corpóreas para o bom fluxo da vida, emergindo a relevância de se pensar nas partes relacionadas à nutrição. Não por acaso é no ambiente comensal de *O Banquete dos Sete Sábios* que vemos o filósofo desenvolver que:

> ... ao eliminar a alimentação, estaremos a eliminar igualmente o sono. Ora sem o sono não há sonho e assim desaparece a nossa mais antiga forma de adivinhação. A existência irá tornar-se monótona e, de certa maneira, será em vão que o corpo revestirá a alma. Com efeito, as partes mais numerosas e mais nobres do corpo estão preparadas para serem os órgãos responsáveis pela nutrição: a boca, os dentes, o estômago e o fígado. Ora nenhum deles é ocioso, nem está programado para outro tipo de função, de maneira que, se uma pessoa não precisar de alimento, não precisará também de corpo. E isto significa não precisar de si mesmo, pois cada um de nós existe unido a um corpo (*Sept. Sap.* 159A).[138]

[138] ὅτι καὶ τὸν ὕπνον ἅμα τῇ τροφῇ συνεκβάλλομεν; ὕπνου δὲ μὴ ὄντος οὐδ' ὄνειρός ἐστιν, ἀλλ' οἴχεται τὸ πρεσβύτατον ἡμῖν μαντεῖον. ἔσται δὲ μονοειδὴς ὁ βίος καὶ τρόπον τινὰ μάτην τὸ σῶμα περικείσεται τῇ ψυχῇ: τὰ πλεῖστα γὰρ αὐτοῦ καὶ κυριώτατα τῶν μερῶν ἐπὶ τὴν τροφὴν ὄργανα

Através do personagem Díocles[139], Plutarco reflete a partir de uma cadeia causal, fazendo uma associação entre a falta do alimento e a má qualidade do sono, que serve de momento propício para o sonho[140], por meio do qual é possível dar cabo às adivinhações. Pontua-se que o tema da adivinhação (μαντεῖον) está na boca do personagem Díocles, que figura no banquete justamente com a alcunha de "adivinho". Emerge, portanto, o lugar da alimentação como um ingrediente-chave para a reflexão corpo-alma: é o alimento o indexador de outras benesses que advém para a vida do ser humano.

Plutarco faz notar, na fala de Díocles, que há certos objetivos ocultos na encarnação do homem, ou, em outras palavras, no revestir (περίκειμαι) da alma pelo corpo, tal como se toda a cadeia causal apresentada buscasse construir uma teleologia que se desenrola a partir da natureza do ser humano.

Seguindo o viés da alimentação, Plutarco realiza um balanço quantitativo e qualitativo das partes corpóreas, tomando como objeto de análise os órgãos ligados à nutrição (τροφή) do corpo, elencando-os em ordem de contato com o alimento, primeiro a boca e os dentes e depois o estômago e o fígado. Tais partes são utilizadas para defender uma dupla simbiose: a primeira entre o corpo e o alimento, creditando ao alimento o fator que permitirá a existência do corpo e, a segunda, entre o corpo e a alma, sendo esta última aqui representada pela essência mesma do ser humano, o "si mesmo" (αὐτός), que exerce, momentaneamente, sua existência atrelada ao corpo. Plutarco deixa notar, portanto, que a existência do homem como indivíduo só é possível vinculada ao corpo. Ao mesmo tempo, é prudente não perder de vista a tese compartilhada pelo queronense, Platão e os pitagóricos de que tal corpo é perecível, mas a alma que o habita não.

παρεσκεύασται, γλῶττα: καὶ ὀδόντες καὶ στόμαχος καὶ ἧπαρ. ἀργὸν γὰρ οὐδέν ἐστιν οὐδὲ πρὸς ἄλλην συντεταγμένον χρείαν: ὥσθ' ὁ μὴ δεόμενος; τροφῆς οὐδὲ σώματος δεῖται. τοῦτο δ' αὐτὸν ἦν αὐποῦ μὴ δεῖσθαι: σὺν σώματι γὰρ ἡμῶν ἕκαστος.

[139] Devido a certas lacunas no texto, alguns colocam em dúvida qual personagem seria o emissor da fala em questão. Conforme defendido por Defradas e Leão, esta fala seria, de fato, de Díocles, adivinho que narra os eventos ocorridos no banquete em questão. Considerando o contexto da fala, advogamos a mesma opinião.

[140] Aguillar pontua que o tema do sonho em Plutarco não possui um caráter sistemático e que as fontes do filósofo sobre este tema são muito variadas, ainda que, na ótica da autora, ele pareça ter uma inclinação por tratar do tema considerando a visão de Aristóteles (1981, p.276-277).

Vejamos mais de perto esta parte constitutiva do ser humano. Como Plutarco faz notar a natureza da alma humana e de que modo tal natureza se exprime no âmbito da vida humana?

Para responder tal questão, lançaremos mão da reflexão que Plutarco nos lega em um tratado particular, *Sobre o bom ânimo.* Sob a forma de uma carta escrita ao amigo Pácio, discorre sobre o que ele próprio faz para manter a tranquilidade de sua alma. Tal como um médico prescreve uma receita, o tratadista faz recomendações sobre o que considera importante para a manutenção do bom ânimo.

Ao longo do texto, vemos emergir e tomar forma um convite para que seu interlocutor se entregue à reflexão crítica sobre as próprias teses formuladas por Plutarco, sugerindo a necessidade da auto-observação de como padecer e agir em vista da manutenção da tranquilidade da alma. Uma das teses de Plutarco é a de que sofremos por darmos importância a coisas que, se corretamente ajuizadas, obterão como produto da reflexão crítica o fato de não serem merecedoras de crédito. Ao que conclui dizendo que aquilo que não nos toca nem na carne, nem na alma, não deveria ser fonte de perturbação. Uma das formas de lograr este intento seria ter presente, em seu espírito, o potencial das partes superiores da alma na economia das paixões (*De Tranq. An.* 475 C). Logo no início do tratado, ao dar o tom moralizante de sua carta, Plutarco usa como objetos de reflexão o estado da alma e o bem-viver, articulando-os:

> Para a ausência de tristezas na alma e uma vida sem perturbações, de que adianta a riqueza, a fama ou o poder palaciano, se não estamos satisfeitos com o que temos e a falta do que não temos sempre nos acompanha? Que outra coisa mais poderia ajudar senão uma razão cuidadosamente acostumada a reter rapidamente a parte passional e irracional da alma quando muitas vezes ela tenta sair de si mesma, e não olhar com indiferença seus desvios e explosões por causa do que lhe falta? (*De Tranq. An.* 465A-B)[141].

Identificando um sintoma do bom ânimo com uma alma sem tristezas e uma vida sem perturbações, Plutarco colocará na gênese de tal disposição de espírito a

[141] πόθεν γε δὴ πρὸς ἀλυπίαν ψυχῆς καὶ βίον ἀκύμονα χρημάτων ὄφελος ἢ δόξης ἢ δυνάμεως ἐν αὐλαῖς, ἂν μὴ τὸ χρώμενον εὐχάριστον ᾖ τοῖς ἔχουσι καὶ τὸ τῶν ἀπόντων μὴ δεόμενον ἀεὶ παρακολουθῇ; τί δὲ τοῦτ᾽ ἐστὶν ἄλλο ἢ λόγος εἰθισμένος καὶ μεμελετηκὼς τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τῆς ψυχῆς ἐξισταμένου πολλάκις ἐπιλαμβάνεσθαι ταχὺ καὶ μὴ περιορᾶν ἀπορρέον καὶ καταφερόμενον ὑπὸ τῶν παρόντων;

correta orquestração da parte irracional da alma por aquela racional. Ele aponta que, de maneira equivocada, as pessoas costumam crer que o bom ânimo está atrelado à riqueza, à fama ou ao poder político, e, para defender que tal tese é equivocada, lança mão de uma pergunta retórica, advogando que tais bens não necessariamente acarretam a satisfação pessoal, uma vez que o sentimento de falta continua acompanhando o ser humano, seja por não se sentir completo com o que já tem, seja pela aflição causada por aquilo que deseja ter[142].

Os sintomas de que a alma do homem não realiza a justa gestão dos impulsos irracionais devem ser eles mesmos objeto de atenção, pois é dando o devido crédito aos momentos em que o ser humano dá mostras do descontrole da parte irracional da alma que é possível saná-la. Entreve-se também que, ao colocar em jogo as coisas externas ao homem, Plutarco pontua o tema da riqueza direcionando-se ao seu amigo, Pácio[143], discriminando, de um lado, as coisas que parecem importar daquelas que, por outro, de fato têm importância para a conquista da vida sem perturbações (βίον ἀκύμονα), encontrando na alma e suas potências a real possibilidade de tal realização. Embora adote, na passagem em questão, a divisão dual da alma aristotélica, ao lançar mão de certos termos e reflexões, é possível notar uma inspiração na divisão triádica platônica. Como isto é percebido?

Plutarco coloca em jogo aqueles bens exteriores que Platão enumera como sendo próprios de dois dos três grupos de cidadãos que compõem a *pólis* e que, em nível macro, tem correspondência com as três partes da alma[144]. Plutarco

---

[142] Tal pensamento se mostra comum na cultura grega. No mito do andrógeno narrado no *Banquete*, de Platão, é, pois, o sentimento de falta ou incompletude que leva os seres ali descritos a se movimentarem em busca daquilo que carecem.

[143] Embora não possamos afirmar com certeza quem é o amigo e destinatário de Plutarco, Pácio, é bem provável que se trate de um homem rico, citado pelo poeta Juvenal (*Sal.,* XII, 99). O fato de Juvenal apontar que se trata de um homem rico corrobora a tese, uma vez que Plutarco recorre à figura da riqueza para fazer suas reflexões éticas. Para uma análise sobre o tema da riqueza no âmbito da cultura grega, a partir das obras de Homero, Platão e Aristóteles, ver Tabosa, 2014. A autora analisa a noção de riqueza antes e depois do surgimento da moeda, e defende que "antes do surgimento da moeda, a riqueza representada nos signos pré monetários eram signos exteriores ao mérito. Um mérito que era uma expressão do valor que se manifestava em uma equação *time-axia-moira*. Ou seja, esses signos exteriores da honra e da riqueza existiam numa relação em que o ser (ato) e o qualitativo antecedem o ter (potência) e o quantitativo. Com o surgimento da moeda há a inversão desta ordem, o ter em ser, pois não é a *axia* que determina o reconhecimento, mas o dinheiro que possibilita esse reconhecimento" (p. 166).

[144] Platão constrói que, assim como a alma do homem possui as faculdades/partes "racional", "irascível" e "concupiscente", a cidade também tem seus correlatos, respectivamente, representados pelos habitantes da *pólis* identificados com o "filósofo", o "guardião" e o "artesão/trabalhador", havendo ainda a associação desta tríade com prazeres e desejos específicos: "Visto que há três elementos. Parece-me que há três espécies de prazeres próprios de cada um deles e igualmente

lançará mão exatamente de termos como “fama” e “riqueza” próprios, respectivamente, das partes irascível e concupiscente da alma platônica, cuja *República* é uma das fontes. Diz Sócrates que “a parte irascível está sempre a tender, toda ela, para dominar, vencer, ter fama” (*Rep.* 581b), e Plutarco faz notar que o ser humano que observa, em sua conduta, uma aspiração desmedida pela fama[145] ou pelo poder estaria exatamente permitindo que a parte irascível não seja orientada pela parte racional.

Já ao tratar da parte concupiscente, Sócrates indaga que esta recebe tal nome “devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto a acompanha; e chamamos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos desta espécie” (*Rep.* 580e), é, pois, o apego à riqueza/dinheiro[146], colocado por Plutarco como falso pressuposto de uma vida sem tristeza e perturbações, exatamente aquilo que é desejado mais propriamente pela parte concupiscente. No trecho, é pontuado aquilo que insistimos ser uma tônica também em Plutarco: tomar coisas que dizem respeito a certa parte da alma para tratar da ação de tal parte, sendo, pois, a parte desejante da alma nutrida através de bens materiais, evidenciando como é possível realizar a análise da natureza da ação psíquica através de coisas externas, mas que dizem respeito a ela.

Finalmente, o apelo de Plutarco é para seu amigo, esteja atento ao papel desempenhado por aquela terceira parte da alma platônica, a racional, qual seja, o de reter a livre atuação das outras potências da *psyché*. É patente o apelo para que seja dada a devida atenção à atuação do ser humano, a partir da qual será possível calibrar sua ação. No limite, é, pois, a atuação na *pólis*, a vida política, com os outros, um dos pontos que regem a visão de Plutarco, o homem é um animal que

---

três ordens de desejos e mandamentos [...] o primeiro elemento é aquele pelo qual o homem aprende, e o segundo, aquele pelo qual se irrita. Quanto ao terceiro como tem muitas formas diferentes, não podemos encontrar para ele uma denominação única e apropriada e designamo-lo pelo que tem de mais importante e predominante; chamamos-lhe concupiscível, por causa da violência dos desejos referentes ao comer, ao beber, ao amor e aos outros prazeres semelhantes. Também o consideramos amigo do dinheiro, porque é sobretudo por meio deste que se satisfazem estas espécies de desejos” (*Rep.* 580e).

[145]Estando em jogo aqueles atributos próprios da parte irascível da alma, temos, para nos referirmos à ideia de “fama” ou “boa reputação”, o uso de “δόξα” no texto de Plutarco e, em Platão, o uso de “εὐδοκιμέω”.

[146] Nos trechos em questão, tanto Plutarco quanto Platão lançam mão do mesmo termo, “χρημάτων”, para se referirem à “riqueza” / “dinheiro”.

também, na relação com os demais, demonstra a natureza e estado de sua alma, em maior ou menor grau de virtude. Elogia-se o homem dotado de uma alma conhecedora de si e do seu lugar no mundo.

Esta valorização e elogio do ser humano que apresenta autocontrole, dando mostras de uma alma senhora de si, encontrarão diversos ecos na economia do pensamento de Plutarco; um deles pode ser avaliado a partir do lugar que o filósofo da Queroneia confere, por um lado, ao vinho e à lida do homem com tal bebida e, por outro, à palavra e a sua ação harmonizadora na alma humana. Nesta esteira, é digna de relevo uma passagem do diálogo *O Banquete dos Sete Sábios,* na qual vemos como Plutarco faz bailar a um só tempo sua visão acerca da bebida e do papel crucial que a palavra desempenha na vida humana.

Neste diálogo, Plutarco dramatiza uma fictícia reunião dos lendários sete sábios na casa do anfitrião Periandro, e, durante a festividade, faz notar, nas falas e nos atos, aquelas máximas e atitudes que são veneráveis e próprias de quem almeja uma vida devotada à sabedoria. Vejamos, então, um trecho que apresenta certas peculiaridades do modo de agir dos *sophoi*:

> Contudo, quando se reúnem homens com a vossa qualidade e que Periandro aqui juntou, não creio que haja necessidade de taças nem de vasos para servir o vinho, pois as Musas, ao colocarem à disposição de todos, como se fosse um grande vaso de mistura sem vinho, a conversa, que em si mesma contém o máximo de prazer, juntamente com boa disposição e seriedade, com ela despertam, irrigam e difundem a bondade, deixando jazer imóvel a maior parte do tempo o vaso de servir "em cima do vaso de mistura" — precisamente aquilo que Hesíodo proibia de fazer na companhia de pessoas que apreciassem mais a bebida do que o diálogo [147] (*Sept. Sap.* 156D-E)[148].

Na fala do personagem Mnesífilo, é feito o elogio dos homens[149] ali presentes, tal como se ao falar da "qualidade" destes, estivesse a se referir à agudez da alma daqueles convivas e, diante de pessoas com uma sabedoria

[147] Tradução de Delfim Ferreira Leão. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2008.

[148] ὅταν δὲ τοιοῦτοι συνέλθωσιν ἄνδρες, οἵους ὁΠερίανδρος ὑμᾶς παρακέκληκεν, οὐδὲν ἔργον ἐστὶν οἶμαι κύλικος οὐδ' οἰνοχόης, ἀλλ' αἱ Μοῦσαι καθάπερκρατῆρα νηφάλιον ἐν μέσῳ προθέμεναι τὸν λόγον, ᾧ πλεῖστον ἡδονῆς ἅμα καὶ παιδιᾶς καὶ σπουδῆς ἔνεστιν, ἐγείρουσι τούτῳ καὶ κατάρδουσι καὶ διαχέουσι τὴν φιλοφροσύνην, ἐῶσαι τὰ πολλὰ τὴν 'οἰνοχόην' ἀτρέμα κεῖσθαι 'κρητῆρος ὕπερθεν,' ὅπερ ἀπηγόρευσεν Ἡσίοδος ἐν τοῖς πίνεινμᾶλλον ἢ διαλέγεσθαι δυναμένοις. (Sept. Sap. 156D-E)

[149] Nomeadamente, Plutarco elenca como os sete *sophoi* presentes em seu banquete, a saber: Bias, Sólon, Tales, Anacársis, Cleóbulo, Quílon e Pítaco. Platão também escreve acerca dos lendários sete sábios, mas substitui Anacársis por Mísin (Cf. *Protágoras*, 343a).

diferenciada, Mnesífilo passa a relativizar a necessidade de presença dos utensílios que são usados para servir o vinho, pois, naquele ambiente, a bebida pode ser muito bem substituída por outro ingrediente: o discurso\palavra (*lógos*). A conversa propicia o prazer, tal qual se espera esta sensação do vinho, porém, acresce a boa disposição e a seriedade, tendo as palavras a potência de despertar, irritar e difundir a bondade (φιλοφροσύνη).

Observa-se, assim, o lugar de destaque dado à palavra, uma vez que, no processo de geração e propagação de bons frutos, ela aparece desde a gênese, passa pela maturação e finalmente pode ser utilizada para difundir bons intentos, mostrando seu caráter propedêutico na formação do bom caráter da alma humana.

Utilizando Hesíodo[150], Plutarco corrobora a ideia de ser indesejada a utilização desmedida da bebida, uma incontinência própria daqueles que não dão o devido valor à palavra, que é superior e logra bens maiores se comparados àquela. Tratar-se-ia de, na dinâmica entre quem sabe oportunamente apreciar o bom discurso e quem se entrega à bebida, fazer emergir os homens que são mais veneráveis em detrimento daqueles que apresentam um caráter reprovável.

Soma-se a esta passagem a visão plutarquiana de que o uso da bebida em si não é propriamente um mal, mas o embriagar-se, o beber sem medidas, ação que pode, entre outros males, fazer com que aquele que desregradamente se embebedou acabe não calando as palavras que devem ser mantidas em sigilo, levando-o à perdição (*Garr.* 503E). Estaria em jogo, pois, observar, na reunião daqueles que seriam protótipo do *sophós* e que banqueteiam, qual a atitude mais louvável a ser tomada por aqueles que almejam a vida de um ser humano mais atrelada à virtude, intento no qual a palavra não é mero detalhe, mas potente ingrediente capaz de fazer germinar a sabedoria. O homem sábio ajuizará a justa medida não apenas da bebida que ingere e que pode alterar seu estado de espírito, mas também realizará a reta gestão da palavra.

Verifica-se em Plutarco, portanto, a necessidade de fazer com que o homem aprenda bem a lidar com a palavra, tendo a consciência de que é por meio dela que sua alma poderá ser afinar-se e tornar-se melhor. Não por acaso é flagrante a preocupação do filósofo com a linguagem que utiliza em seus escritos, pontuando

[150] Na obra *Os Trabalhos e os Dias*, o poeta escreve “E nunca coloques o jarro de verter vinho sobre a cratera dos que estão bebendo, pois destino funesto a isso se liga” (744-5).

até mesmo sua escolha pessoal em oportunamente usar uma linguagem mais, por assim dizer, acessível, a fim de que um maior número de pessoas possa se beneficiar de seus escritos. É nesse sentido que o vemos dizer que a linguagem utilizada na transmissão da história e na filosofia, ao passar a ser transmitida em prosa, supera uma espécie de elitização da linguagem poética, tornando-a mais acessível, o que é digno de elogio para Plutarco (*Pyth. Or*. 406E).

Emerge, assim, uma preocupação da escolha de uma linguagem que fizesse não a mera exibição do estilo e da envergadura poética do autor, que muitas vezes restringiria seu público, mas daquela que é capaz de angariar o maior número de almas. Será por meio da palavra que veremos Plutarco buscar a recuperação da saúde de um ser humano que sofre de alguma afecção, conformando a preocupação do filósofo com a dimensão da linguagem na vida humana.

Ora, ao insistirmos que podemos falar sobre o corpo e alma a partir de coisas relativas a tais dimensões, surge um ingrediente peculiar e que teria a cara tarefa de afinar a alma: a música. Já dissemos que, na ética plutarquiana, são os ouvidos o canal capaz de elevar a alma para uma existência virtuosa. Assim, vemos Plutarco, em *Sobre a Música,* se referir à utilidade da música ao analisar o seu uso na *Ilíada,* quando[151] defende que:

> Homero, ensinando a ocasião mais apropriada do seu uso a quem está em ócio, mostrou que ela é um exercício útil e prazeroso. Pois Aquiles, apesar de ser guerreiro e homem de ação, por causa da sua ira que surgiu contra Agamémnon, não participava dos perigos da guerra. Homero, então, julgou ser apropriado o herói afiar sua alma com as mais belas melodias, para que ele estivesse preparado para sair para a batalha que ele, em breve, iria enfrentar. E ele fazia isso evidentemente lembrando-se dos antigos feitos. Tal era a música antiga e para isso era útil. De fato, ouvimos que Héracles usou a música e Aquiles e muitos outros, cujo mestre, como é transmitido pela tradição, foi o sapientíssimo Quíron, que foi professor de música e, também, de justiça e de medicina.[152] (*Mus*. 1144F – 1145A).[153]

---

[151] Não é unânime a defesa de que tal tratado seja de fato de Plutarco, contudo, colocamo-nos do lado daqueles que atribuem tal texto ao filósofo. Sobre a defesa da autoria é interessante o trabalho de Rocha, que recentemente se atentou para detalhes que, na sua ótica, nunca haviam sido observados por outros especialistas e que corroboram a tese daqueles que defendem que *Sobre a Música* é de fato de Plutarco (Ver Rocha, 2012, p. 76-97).

[152] Tradução de Roosevelt Rocha e Carmen Soares, 2010.

[153] Ὅμηρος ἀργοῦντι γυμνάσιον ἐξεῦρεν ὠφέλιμον καὶ ἡδύ: πολεμικὸς γὰρ ὢν καὶ πρακτικὸς ὁ Ἀχιλλεὺς διὰ τὴν γενομένην αὐτῷ πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονα μῆνιν οὐ μετεῖχε τῶν κατὰ τὸν πόλεμον κινδύνων ᾠήθη οὖν Ὅμηρος πρέπον εἶναι τὴν ψυχὴν τοῖς καλλίστοις τῶν μελῶν παραθήγειν τὸν ἥρωα, ἵν᾽ ἐπὶ τὴν μετὰ μικρὸν αὐτῷ γενησομένην ἔξοδον παρεσκευασμένος τοῦτο δ᾽ ἐποίει δηλονότι μνημονεύων τῶν πάλαι πράξεων. τοιαύτη ἦν ἡ ἀρχαία μουσικὴ καὶ εἰς τοῦτο χρησίμη. Ἡρακλέα τε

Recorrendo ao poeta Homero, Plutarco celebra a utilidade e a aprazibilidade da música. A partir da figura do herói Aquiles, elenca suas características que podem ser traduzidas em termos de potências da *psyché*. Assim, enaltece a natureza própria da alma do homem guerreiro, inclinado para a ação. Porém, como se tal natureza do herói grego não estivesse operando devidamente de acordo com sua potência, faz-se necessária a reta adequação desta alma dotada de *thymoeides,* mas que se encontra, por assim dizer, desafinada, sem a correta adequação para o livre curso de suas potencialidades. É aí que vemos emergir o sentimento da ira (μῆνις) como uma espécie de nódoa que não permitia a eficaz orquestração da alma de Aquiles, de modo que caberá, então, à música a tarefa de purificação de tal alma.

É curioso notar que o sentimento de ira é, em grande medida, até desejável na alma do homem guerreiro, que deverá estar pronto para combate no qual tal sentimento de ira apresentará uma utilidade prática, porém, é preciso saber direcioná-la e usá-la oportunamente e controladamente.[154] A crítica de Plutarco indica que a ira que acomete Aquiles, em vez de ser aquela que impulsiona o homem na ação de guerrear, estava impedindo-o de agir.

O filósofo prossegue elencando outros exemplos nos quais a música assume este lugar de ferramenta de retificação da alma, que é ainda celebrada através da figura mitológica de Quíron, centauro que tem sua imagem de *sophós* realçada através da sua atuação como διδάσκαλος não apenas na seara da música, mas também na medicina[155]. É, pois, a função terapêutica da música colocada em destaque por Plutarco tal como se ela detivesse em si um fármaco muito particular,

---

γὰρ ἀκούομεν κεχρημένον μουσικῇ καὶ Ἀχιλλέα καὶ πολλοὺς ἄλλους, ὧν παιδευτὴς ὁ σοφώτατος Χείρων παραδέδοται, μουσικῆς τε ἅμα ὢν καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰατρικῆς διδάσκαλος.

[154] Sobre o tema da "ira", analisaremos suas nuanças mais à frente neste trabalho, sobretudo a partir do tratado dedica ao tema redigido por Plutarco, *Sobre o Controle da Ira*.

[155] Cerqueira investigou o papel da música na Grécia Antiga através do mito e da filosofia. Em uma análise do papel do médico-músico no *Banquete,* de Platão, diz que: "Não é por acaso que Platão coloca na voz de um médico essa valorização do papel harmonizador da música; tampouco é ao acaso que deuses associados à medicina apareçam como deuses músicos: como veremos, os gregos acreditavam que determinadas melodias pudessem curar doenças, provocar cicatrização e neutralizar o veneno de cobras. Associando a figura do médico e do músico, o mito coloca a crença nos poderes mágicos do encantamento musical como método curativo" (2017, p. 17-18). Parece-nos que é a mesma força motriz que leva Plutarco a lançar mão da figura de Quíron para corroborar suas teses sobre o papel afinador da música, sentindo a necessidade de destacar que o professor não só ensinava a arte musical, mas também aquela medicinal.

capaz de restabelecer a saúde de uma alma adoecida, impedida de exercer a sua reta natureza.

Tendo em conta que é pela audição que a alma é captada para a virtude, se refletirmos a partir do recorrente jogo de interno e externo realizado por Plutarco, a música, cujo objeto de ação é a alma do ouvinte, tem a peculiar característica de partir do exterior e moldar a alma que habita o interior do ser humano, realizando as benfeitorias necessárias. Ao falarmos da natureza da música como fármaco, tal noção parece residir em um de seus significados no vocabulário grego como "encantamento mágico" [156], que captura e eleva alma, conformando ainda certa relação com o divino.

Se a palavra (*lógos)* carrega em si um fármaco capaz de restaurar a alma, a música parece possuir um *lógos* muito particular, mesmo quando a música não é acompanhada da palavra cantada, detendo-se nas melodias instrumentais, onde tal encantamento se faz presente. Se a palavra exerce sua função de tornar a alma virtuosa, como tão fortemente defende Plutarco, as melodias sem palavra/discurso parecem também apresentar tal potencialidade.

Para além das características da alma apresentadas por Plutarco nas reflexões de caráter moral, nas anedotas, na poesia, nos heróis e demais figuras míticas, parece-nos importante observar como o filósofo faz notar a natureza da *psyché* também quando se refere a um campo particular da sua análise e produção textual, a História, ou, como ele mesmo costumava definir, quando "contava vidas".

Se Bonazzi defende que, em todos os textos que compõem os *Moralia* e que possuem um caráter filosófico, o tema da alma é, de algum modo, tratado[157], defendemos que também, nas *Vitae,* é possível captar as referências à alma não apenas nos momentos em que o autor cita nominalmente a *psyché* e sua natureza, mas também ao levantar as características dos biografados e ajuizar sobre os seus modos de reflexão e ação. Ora, ao narrar as vidas e as vicissitudes de seus

---

[156] Sobre o poder de encantamento da música analisado a partir do mito de Orfeu, ver Detienne, 1991, p.87-88.

[157] Ao analisar o tema da imortalidade da alma em Plutarco, Bonazzi escreve: "L'âme occupe une position centrale dans la philosophie de Platon et constitue donc un point fondamental pour légitimer sa propre appartenance au camp platonicien : on ne s'étonnera pas alors si plusieurs platoniciens de l'époque impériale lui réservèrent un traitement approfondi. Plutarque en est certainement un exemple révélateur, au point où l'on pourrait affirmer que, dans le vaste corpus des *Moralia*, on ne trouve aucun traité à caractère philosophique où l'âme n'y est pas, d'une façon ou d'une autre, discutée*"* (2011, p. 75).

personagens, Plutarco parece, a todo momento, estar interessado em mostrar como a alma bem lapidada e doutrinada está encaminhada para a vida virtuosa, ao passo que aquele portador de uma alma errante tenderá ao vício. A História e as histórias de vida surgem como lugar de reflexão filosófica. Parece-nos, então, que as *Vitae* são um campo fértil para se observar como o tema da alma também nesta parte do *corpus* de Plutarco é um importante fio condutor. Sendo assim, como isso ocorre?

Ao tratarmos anteriormente das figuras de Péricles e Alcibíades, analisamos como Plutarco fazia com que a lida com o próprio corpo dos biografados pudesse manifestar certa retidão ou deficiência de caráter. Tomemos uma vez mais os dois personagens de Plutarco para agora analisá-los sob outra ótica: como certas características comportamentais desses biografados são fonte para observação da atuação de certa parte/faculdade da *psyché*? Como Plutarco faz notar a natureza e a disposição da alma dos biografados a partir das ações que narra?

3. Alcibíades e Péricles: razão, concupiscência e irascibilidade

Aspirando ambos o sucesso político, Alcibíades e Péricles são descritos por Plutarco como homens por vezes antagônicos, pelo menos no que se refere ao modo como um governante deve lidar consigo mesmo e com a *pólis.* Conforme podemos observar na narrativa biográfica, Alcibíades parecia dar livre vazão às partes concupiscente e irascível de sua alma, o que podemos observar, por exemplo, quando Plutarco narra a peleja de Sócrates para lidar com a alma indomada de seu discípulo:

> Alcibíades era, sem dúvida, facilmente arrastado para os prazeres. Tucídides ao falar do desregramento físico da sua vida privada, deixa que tal se perceba. No entanto, era antes de mais pela sua ambição e pela sua ânsia de glória que o manipulavam aqueles que o corromperam e o lançaram prematuramente em grandes empresas. Persuadiam-no de que, mal iniciasse a sua carreira política, não só ofuscaria prontamente os outros generais e chefes do povo, como até ultrapassaria o poder e a fama de Péricles entre os Gregos. Assim como o ferro que amolece ao fogo de novo endurece por ação do frio e contrai em si todas as suas partículas, do mesmo modo, sempre que Sócrates recuperava o seu domínio sobre um Alcibíades inchado de sensualidade e vão orgulho, reprimia-o e retraía-o com as suas palavras, até o tornar humilde e modesto, fazendo-lhe ver a importância das qualidades que lhe

> faltavam e as imperfeições que o mantinham arredado da virtude (*Alc.,* 6. 2-4).[158]

Plutarco afirma a tendência voluptuosa de Alcibíades, o que também teria sido atestado pelo historiador Tucídides[159]. Não seria por meio de tal tendência aos prazeres, todavia, que Alcibíades seria mais facilmente coaptado e manipulado por terceiros, mas por nutrir sentimentos de ambição / magnificência (μεγαλοπραγμοσύνη) ou desejo de fama/glória (φιλοδοξία). Foi através de tais tendências megalômanas, esclarece Plutarco, que Alcibíades foi levado a campanhas e a lançar-se na carreira política prematura e inoportunamente.

Em detrimento daqueles que nutriam a vaidade e a presunção de Alcibíades, Sócrates atuava de maneira diversa: tal qual um ferreiro executando seu ofício e convertendo por meio da força algo rígido em maleável, ele precisava causar o mesmo impacto em seu discípulo, fazendo o uso da palavra para repreendê-lo (πιέζων τῷ λόγῳ). Se o ferreiro só é capaz de tornar o metal maleável pela força, no tocante à alma do discípulo, é a palavra (*lógos)* do mestre, operada também de maneira vigorosa, que será capaz de levar o homem, tomado pela sensualidade e orgulho, a um estado de modéstia e humildade[160]. Disto, podemos ver emergir a necessidade da *parrhesía*, a fala franca, conformando a ideia de que não apenas o conteúdo do *lógos* é relevante, mas também a forma como este é transmitido, de acordo com quadro falante-ouvinte apresentado.

---

[158] Ἀλκιβιάδης δ’ ἦν μὲν ἀμέλει καὶ πρὸς ἡδονὰς ἀγώγιμος: ἡ γὰρ ὑπὸ Θουκυδίδου λεγομένη παρανομία εἰς τὸ σῶμα τῆς διαίτης ὑποψίαν τοιαύτην δίδωσιν. οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον αὐτοῦ τῆς φιλοτιμίας ἐπιλαμβανόμενοι καὶ τῆς φιλοδοξίας οἱ διαφθείροντες ἐνέβαλλον οὐ καθ’ ὥραν εἰς μεγαλοπραγμοσύνην, ἀναπείθοντες ὡς, ὅταν πρῶτον ἄρξηται τὰ δημόσια πράττειν, οὐ μόνον ἀμαυρώσοντα τοὺς ἄλλους στρατηγοὺς καὶ δημαγωγοὺς εὐθύς, ἀλλὰ καὶ τὴν Περικλέους δύναμιν ἐν τοῖς Ἕλλησι καὶ δόξαν ὑπερβαλούμενον. ὥσπερ οὖν ὁ σίδηρος ἐν τῷ πυρὶ μαλασσόμενος αὖθις ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ πυκνοῦται καὶ σύνεισι τοῖς μορίοις εἰς αὐτόν, οὕτως ἐκεῖνον ὁ Σωκράτης θρύψεως διάπλεων καὶ χαυνότητος ὁσάκις ἂν λάβοι, πιέζων τῷ λόγῳ καὶ συστέλλων ταπεινὸν ἐποίει καὶ ἄτολμον, ἡλίκων ἐνδεής ἐστι καὶ ἀτελὴς πρὸς ἀρετὴν μανθάνοντα.

[159] Em seu *História da Guerra do Peloponeso,* Tucídides relata que: “O defensor mais veemente da expedição era Alcibíades filho de Clínias, desejoso de opor-se a Nícias, seu adversário político e que, além disto, o havia atacado antes; acima de tudo, porém, ele sempre ansiou por ser nomeado comandante, alardeando que iria subjugar a Sicília e Cartago e, ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e de glória. Desfrutando até então de grande prestígio entre os habitantes da cidade, ele sempre cuidou de satisfazer os seus próprios caprichos muito além do que lhe permitiam as suas posses, tanto na criação de cavalos quanto em outros gastos, e não foi pequena a influência desses desmandos na ruína de Atenas.” (6.15.4-13). Para uma análise das implicações histórico-políticas do comportamento de Alcebíades para a democracia ateniense, a partir da leitura de Tucídides, ver Sebastiani, 2020.

[160] Recordemos que, na visão de Plutarco, é pela audição que o mestre alcança a alma do discípulo, como já vimos na análise de uma das teses centrais do tratado *Como Ouvir* (Cf. *Aud*. 38 A-B).

E se mapearmos tal comportamento de Alcibíades em termos de faculdades da *psyché*? Ora, seja pelos termos usados por Plutarco, seja pelos sentimentos envolvidos, percebemos que Alcibíades tende a dar livre curso para sua concupiscência, conforme legado por Tucídides e Plutarco: o mancebo era, pois, facilmente arrastado pelos prazeres. Contudo, Plutarco faz questão de destacar que era através de sentimentos próprios da parte irascível da alma, como o desejo de glória ou fama, que Alcibíades era compelido a agir.

Sócrates realiza aqui o papel daquele que tenta despertar a parte racional da alma de Alcibíades, trazendo-a de volta ao controle das demais partes e apontando para a necessidade de a atenção estar voltada para aquilo que realmente deve importar na vida do ser humano: a busca pelas qualidades que lhe faltam, bem como a primazia do aprendizado e da conquista da virtude (ἀρετῇ). No trecho, é destacado o uso da figura de Péricles para convencer Alcibíades de que este poderia vir a ser mais poderoso e famoso que o governante ateniense. Tendo em vista o uso de sentimentos próprios da parte irascível da alma como caminho para a perdição de Alcibíades, seriam, necessariamente, prejudiciais os desejos de fama ou glória[161]?

Plutarco reconhece que os anseios de alguns homens, incluindo o desejo de fama e glória, podem ser muito úteis para quem dedicar-se-á à vida pública. Embora, em linhas gerais, Alcibíades represente, para Plutarco, um protótipo negativo de homem, ao passo que Péricles um positivo, o biógrafo revela sua prudência quando, defendendo seu biografado de uma falsa acusação de assassinato, escreve que Péricles “decerto não era perfeito, mas que tinha um espírito nobre e uma alma sedenta de glória, onde uma paixão tão cruel e selvagem não teria lugar” (*Per.* 10.7). Aqui Plutarco não tributa valor negativo aos sentimentos irascíveis, como o desejo de glória (φιλότιμος), o que ele assevera ser uma das

[161]É como também Ferreira compreende a visão de Plutarco, quando este, por exemplo, levanta certas características do homem que pretende se empenhar na vida pública: “Aquele que pretende ingressar na vida pública – quer prefira a carreira política quer a militar – deve possuir determinadas características inatas (*physis*), que podemos agrupar distintamente, embora devam sempre coexistir para que os indivíduos tenham bons desempenhos: por um lado, a *philotimia* (‘desejo de honras’), a *philodoxia* (‘desejo de glória’) e a *philonikia* (‘desejo de vitórias’), entre outras – que servem de incentivo à sua ação; por outro, a *praotes* (‘doçura’) e a *philantropia* (‘humanidade’). As do primeiro grupo, se isoladas das do segundo, podem ter consequências nefastas, já que estão diretamente relacionadas com a ambição de honras e poder; logo, quando não são bem “doseadas”, levam a excessos. Se o homem público apenas possuir as do segundo grupo, pode não se sentir suficientemente motivado para a ação e não intervir” (2013, p. 32).

causas de perdição de Alcibíades, mas apenas reconhece tal característica da natureza mesma de Péricles, que o impulsiona a seguir a sua vida pública. O anseio por glória, no entanto, não seria elevado ao ponto de alçar Péricles na desventura de um assassínio, retratando sua natureza temperante. Assim, Plutarco realça qualidades que, ainda que representem um mal para almas indomadas, se bem mensuradas, podem ser úteis em certos quadros[162].

Em *Vida de Péricles*, Plutarco compara a vida do filósofo ao do político, tomando como referência, respectivamente, Anaxágoras e Péricles, lançando uma reflexão que versa sobre as almas destes dois tipos de sujeitos e problematizando aquilo que é externo com aquilo que não é:

> ... penso que a vida de um filósofo contemplativo e a de um político não são a mesma coisa: o primeiro estimula a inteligência para o Bem sem precisão de instrumentos ou materiais externos; porém, para o político que mistura a excelência com as carências humanas, há circunstâncias em que a riqueza não só é uma necessidade, mas mesmo uma virtude, como era o caso de Péricles que socorria muitos pobres (*Per.* 16.7).[163]

Plutarco realça as características de Anaxágoras, discriminando o seu lugar de filósofo contemplativo e, como tal, realiza a ação de estimular sua inteligência para o bem, à revelia das coisas externas. Se Anaxágoras está voltado para aquilo que seria, por assim dizer, mais nobre e puro, sem apego àquilo que é material, Péricles aparece como alguém que atua na *pólis* grega a partir de uma espécie de mistura (ἀναμίσγω), realizando mesmo um *carrefour* entre a excelência e as carências humanas. É como se o político ateniense estivesse com os pés fincados no mundo concreto e, embora, na concepção de Plutarco, o modo de vida contemplativo (θεωρητικός) de Anaxágoras estivesse em um patamar mais elevado, o biógrafo não deixa de reconhecer as boas qualidades de Péricles, fazendo com que até mesmo a riqueza figure atrelada ao campo das virtudes.

Tal concepção não está no valor dado à riqueza (πλοῦτος) em si, mas no modo como ela é utilizada, de maneira benevolente, atendendo às necessidades

---

[162] πάντῃ μὲν ἴσως οὐκ ἀνεπιλήπτῳ, φρόνημα δ᾽ εὐγενὲς ἔχοντι καὶ ψυχὴν φιλότιμον, οἷς οὐδὲν ἐμφύεται πάθος ὠμὸν οὕτω καὶ θηριῶδες.

[163] οὐ ταὐτὸν δ᾽ ἐστίν, οἶμαι, θεωρητικοῦ φιλοσόφου καὶ πολιτικοῦ βίος, ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἀνόργανον καὶ ἀπροσδεῆ τῆς ἐκτὸς ὕλης ἐπὶ τοῖς καλοῖς κινεῖ τὴν διάνοιαν, τῷ δ᾽ εἰς ἀνθρωπείας χρείας ἀναμιγνύντι τὴν ἀρετὴν ἔστιν οὗ γένοιτ᾽ ἂν οὐ τῶν ἀναγκαίων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν καλῶν ὁ πλοῦτος, ὥσπερ ἦν καὶ Περικλεῖ βοηθοῦντι πολλοῖς τῶν πενήτων.

daqueles que carecem do básico. Entrevê-se, assim, tanto no caso de Anaxágoras, quanto no de Péricles, a ação da parte racional da alma: no primeiro caso, pela própria primazia de uma vida de estímulo à inteligência, desapegada dos bens materiais. Já no segundo caso, ao tomarmos o lugar que Péricles atribui à riqueza, que, por sua própria natureza, estaria mais ligada à alma irascível, no entanto, a reta gestão deste bem material ou externo, traduzida no seu empenho para melhoria da vida dos mais pobres, faz com que a riqueza seja aqui convertida a objeto da virtude. Tratar-se-ia, portanto, do reconhecimento de que a riqueza não seria um mal em si, mas, sim, o lugar que lhe é atribuído. Soma-se a *philanthrôpía* da ação de Péricles, realçando aqueles atributos veneráveis do bom governante e que a *Vita* em questão traz à tona na mesma medida em que faz notar a alma bem coordenada do biografado e que, por ter tal orientação, realiza, uma vez mais, o movimento de ajuizar corretamente o valor a ser dado às coisas externas.

Ferreira lembra que um dos traços importantes deixados no caráter de Péricles, através da *paidéia* recebida de Anaxágoras, foi não dar crédito às superstições. A autora chega a definir que o estudo da filosofia, na ótica de Plutarco, funcionaria como uma espécie de aniquiladora da superstição (2013, p. 149). Tratar-se-ia, pois, do conhecimento do mundo físico, etapa importante que Hadot identifica na visão filosófica de Plutarco: (1) Ética, (2) Física, (3) Metafísica (2004, p. 223).

Parece-nos muito relevante que, por um lado, Plutarco fosse ele mesmo uma figura ligada à religião e carregasse vários traços da mística de sua época e, por outro, fizesse questão de delimitar que nem tudo o que fosse, por assim dizer, misterioso, significasse que a narrativa sobrenatural fosse a mais adequada de ser adotada[164].

Cotejando a *Vida de Alcibíades* com a *Vida de Péricles,* podemos observar que, na economia do pensamento de Plutarco, (1) as ações que comungam com coisas externas são menos veneráveis que a vida contemplativa de figuras como

[164] Na Vida *de Péricles*, Plutarco narra um episódio envolvendo o fenômeno astronômico do eclipse e destaca que, frente ao temor gerado nos seus concidadãos, Péricles age de maneira a refutar a narrativa supersticiosa: “sucedeu que o sol se eclipsou e as trevas apareceram, o que a todos perturbou como um sinal tremendo. Ora Péricles, ao ver o piloto muito assustado e hesitante, pôs-lhe o manto diante dos olhos e, depois de os tapar, perguntou-lhe se não via naquele gesto algo terrível ou um sinal de algo terrível. Como ele respondeu que não, disse-lhe: ‘Em que é que a outra situação difere desta, a não ser porque o factor que provoca as trevas é maior do que o meu manto?’” (*Per.* 35.2).

Sócrates ou Anaxágoras, filósofos cujo primado da alma racional se evidencia nos atos que demonstram o controle de tal parte da alma frente às outras, contudo, (2) o que deve ser alvo de censura não são os objetos ou sentimentos ligados aos desejos mais próprios das partes irascível e concupiscente, mas, sim, o que se faz por eles ou com eles, uma vez que é o valor dado que indica a desmedida nos atos e descontrole dessas duas partes que deveriam se orientar pelo intermédio da parte racional. É na medida em que a parte racional da *psyché* está, por assim dizer, saudável e bem orientada, que podemos verificar a boa vida sendo alicerçada e vivida. Nesse sentido, vemos, por exemplo, um mesmo desejo de glória ser, em uma *Vita*, a porta de entrada para a manipulação de Alcibíades rumo à perdição de si mesmo e, em outra, impulsionar a bem-sucedida carreira política de Péricles.

Se Plutarco, por um lado, rejeitará as explicações ancoradas na superstição, por outro, reservará, em seus escritos, lugar privilegiado para se pensar na divindade. Aliás, no tratado *Sobre a Superstição*, ele será guiado pela tese de que ela, a superstição (*deisidaimonìa*), se origina no juízo equivocado acerca da divindade e de suas leis, onde o ser humano padece por medos mal ajuizados.

Dada a complexidade do tema da divindade e religiosidade, seja na cultura antiga, seja no pensamento de Plutarco, façamos breves apontamentos acerca da temática do divino, tendo como referência e âmbito de investigação o *éthos* observado em Sócrates – e sua relação com o divino –, a partir da ótica de Plutarco.

4. Sócrates e a relação do ser humano com o divino

Se considerarmos ainda a visão religiosa que Plutarco tem do ser humano, verificaremos que, ao pensar no divino, o filósofo continuará realizando um elogio inequívoco da *paidéia,* já que vemos tomar forma a proeminência que ele confere ao processo que objetiva o conhecimento da verdade.

Alguns tratados nos parecem mais propícios para analisar alguns tópicos relacionados à divindade, nomeadamente *De Isis e Osíris*, *Sobre o Daimôn de Sócrates* e *Sobre a face visível no orbe da lua*. Acreditamos que determinados movimentos dessas obras, quando confrontados e pensados em conjunto com a costura ética da filosofia de Plutarco, nos ajudam a entender melhor algumas questões que dizem respeito à relação do ser humano com o divino. Como nos interessa, sobretudo, os contextos que nos permitam analisar a vida humana,

focaremos nossa análise, principalmente, na reflexão que Plutarco faz do comportamento e da vivência de Sócrates, sem perder de vista que o tom adotado nos três textos supracitados é rico em imagética mítica, que apresenta, por vezes, um vocabulário mais próprio da mística-religiosa. O tema em si é complexo em Plutarco e não caberia aqui uma tentativa de analisá-lo mais detidamente, porém, ainda que não seja nosso escopo central, tentaremos abordar, em linhas gerais, alguns tópicos que colocam em jogo a relação do homem com a divindade, em especial na medida em que o texto se presta a lançar luz sobre o lugar ocupado pelas afecções nas reflexões do filósofo.

Assim sendo, relevemos aqui, em primeiro lugar, uma passagem de seu tratado *De Isis e Osiris,* no qual Plutarco analisa os mitos dos deuses egípcios Isis e Osíris, expondo algumas narrativas referentes a estas e outras divindades, refletindo sobre a simbologia por elas representada, explorando certos aspectos da divindade que parecem ter como força motriz uma das teses anunciada por Plutarco: "aspirar à divindade é o desejo da verdade" (*De Ísis e Osíris*, 351E). Tenhamos em vista ainda que o referido tratado é enviado a uma sacerdotisa do templo de Delfos, de nome Cléa[165], conforme identifica o próprio autor ao saudar sua destinatária (*Is. Et Os.* 351D) e que, portanto, possui certa familiaridade com o vocabulário de natureza mistérica adotado pelo também sacerdote de Delfos, um grego que se inspira na mitologia do par da mitologia egípcia Ísis e Osíris.[166]

No trecho a seguir, podemos analisar o lugar privilegiado que o conhecimento (*episteme*) ocupa no pensamento de Plutarco, em confluência com a ideia daquilo que é divino:

---

[165] Para uma análise sobre a figura de Cléa, ver Puech, 1999, p. 4842-4843.

[166] Como elucida Santos: "O que Plutarco propõe é que a interpretação dos ensinamentos passados aos iniciados seja pautada em seu pensamento filosófico, em que Ísis é o exemplo a ser seguido por seus seguidores para que, assim, se atinja a verdade divina. No mito narrado pelo grego, Ísis é aquela que busca primeiramente o ataúde que continha o corpo de Osíris, levando-o de volta ao Egito, e posteriormente, as partes desmembradas do corpo do amado espalhadas pelo Egito. Na interpretação de Plutarco, Osíris é quem tem o papel de Deus Supremo: o Rei e Senhor Osíris [...] a busca de Ísis por Osíris, de acordo com Plutarco, significaria a busca por esse conhecimento do "Primeiro e Senhor [Osíris], a quem somente a mente pode compreender e a quem a deusa convoca alguém a buscar como um ser que está próximo e com ela e unido a ela" (*Sobre Ísis e Osíris*, 2.352). O conhecimento da verdade divina que consistia nesse conhecimento que todo iniciado deveria buscar e, consequentemente, o levaria a Osíris, do mesmo modo como Ísis busca o corpo de Osíris" (2021, p. 156-157). Assim, reforçamos a ideia de que Plutarco, através dos mitos que explora, está, no limite, construindo também uma filosofia de caráter teleológico em direção à verdade, que pode, portanto, ser alcançada pelo homem que se orienta pela busca do conhecimento.

> Porque não há nada melhor para um homem receber nem mais venerável para conceder a um deus que a verdade. Pois, quanto ao resto, o deus concede aos homens o que eles necessitam e os torna partícipes da inteligência e da sabedoria que lhe são próprias e das quais faz uso. Pois não é pela prata e pelo ouro que o divino é bem-aventurado nem pelos trovões e raios que é forte, mas por seu conhecimento e pensamento[167](*Is. Et Os.* 351D*).*[168]

Entre as coisas possíveis de serem angariadas pelo homem ou concedidas pela divindade, Plutarco elege a verdade (ἀληθεία) como sendo a de maior nobreza. Em seu comentário ao tratado *De Isis e Osiris*, Nardelli explora que a ἀληθεία, para Plutarco, neste excerto em questão, embora se relacione com a ideia de uma "aspiração ao divino", não necessariamente precisa ser tomada em um viés teológico, uma vez que é comum o filósofo, em uma linha platônica, apresentar uma teologia que identifica os deuses com uma transposição simbólica, espiritual, dos primeiros princípios, não carecendo, pois, da crença em uma teologia mística (2015, p. 35-36).

Notamos que, ao jogar com as possibilidades de acesso a esta verdade, Plutarco faz perceber uma hierarquia entre aquele que tem a posse desta verdade e que, portanto, é capaz de concedê-la – a divindade – e aquele que tem a possibilidade de receber aquilo que não tem – o homem. E qual o caminho a ser seguido ou em que residiria a possibilidade de o homem obter a verdade? O meio que se evidencia é aquele que se processa através do conhecimento (ἐπιστήμη) e do pensamento (φρονήσις). Se a divindade provê tudo aquilo de que o ser humano precisa para sua existência, é por meio daqueles dois bens que ela, de fato, permite que o homem, por assim dizer, participe da realidade divina, tendo acesso àquilo que lhe é particular. Pontua-se que Plutarco defende que a divindade realiza um uso constante deste conhecimento e pensamento que lhe são próprios, o que parece indicar ainda que termos a potencialidade para o possuirmos e exercê-los não garante a sua efetividade em ato contínuo. Ora, mas a que se prestaria a obtenção de bens tão nobres?

---

[167] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2022.

[168]ὡς οὐδὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον οὐδὲ χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας;. τἆλλα μὲν γὰρ ἀ νθρώποις ὁ θεὸς ὧν δέονται δίδωσιν, νοῦ δὲ καὶ φρονήσεωςμεταδίδωσιν, οἰκεῖα κεκτημένος ταῦτα καὶ χρώμενος. οὐ γὰρ ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ μακάριον τὸ θεῖον, οὐδὲ βρονταῖς καὶκεραυνοῖς ἰσχυρόν, ἀλλ᾽ ἐπιστήμῃ καὶ φρονήσει (*Is. Et Os.* 351D).

Plutarco defende que não será nem o ouro, nem a prata, ou mesmo a força, representada por raios e trovões – referência a Zeus e sua arma –, aquilo que garante a bem-aventurança e as forças divinas, mas exatamente o conhecimento e a sabedoria[169]. Tratar-se-ia, pois, de indicar para o ser humano que é, na medida em que ele se torna sábio e conhecedor da verdade, que poderá lograr a graça de uma vida feliz, identificada aqui pelo termo μακάριος.

Assim sendo, Plutarco faz notar que o ser humano carrega consigo esta potência para a ciência, que lhe possibilitará o conhecimento da verdade. Pontua-se que o queronense arrola as riquezas (prata e ouro) e o poder (representado pela força), duas coisas comumente muito valorizadas pelo homem, para subjugá-las, tal como se indicasse que aquilo que é tido em alta conta pelos homens não coaduna com o que de fato é importante, nomeadamente aquilo que é indicado como sendo próprio da divindade.

Ao comparar a visão ético-filosófica de Plutarco diante de outros pensadores platônicos, D. Morphew defende que: "Enquanto alguns platônicos sustentam que devemos deixar a virtude moral e as paixões para trás para nos tornarmos como deus, buscando uma vida divorciada da ação prática absorto em pura contemplação, Plutarco argumenta que nos tornamos como um deus enquanto permanecemos plenamente humanos" (2018, p. 313).

No mesmo âmbito, para se pensar na visão que Plutarco faz de seu *ánthropos* e sua possibilidade de relação com o divino, é digna de nota uma passagem lapidar de *De Isis e Osíris*, na qual o autor realiza uma espécie de depuração da narrativa de que deuses como Osíris habitariam embaixo da terra, conferindo à divindade um *tópos* peculiar e dando ao ser humano a esperança de ter com ela:

> Mas ele está muito longe da terra, inalterado, incorruptível, puro de toda substância que aceita a destruição e a morte, e às almas humanas aqui embaixo, cercadas de corpos e paixões, não lhes é permitido participar do deus, exceto o quanto é possível a inteligência tocar em um sonho obscuro por meio da filosofia; e quando elas se libertam das amarras, mudam para onde não há forma, é invisível, impassível e puro, e esse deus é seu guia e rei, ficam nesse lugar como se estivessem suspensas, porque contemplam-no insaciavelmente e desejam a sua beleza, que é

[169] A deusa egípcia Isis é, justamente, a divindade que é identificada com a sabedoria. Sobre a mitologia egípcia e o mito de *Isis e Osíris,* ver Remler, 2010.

> indizível e inexprimível aos homens [...] Portanto, esse é assim o relato mais conveniente aos deuses[170] (*Is. Et Os.* 382F - 383A). [171]

Plutarco trata sobre certas características da divindade frente às características do ser humano e sobre as duas existências possíveis para a alma humana. Para recusar a crença daqueles que acreditam de forma literal que deuses como Osíris – assim como Hades – habitam de fato embaixo da terra, o filósofo lança mão de uma espécie de não lugar (*atopia)*, como se desejasse que seu leitor não procurasse a divindade onde ela não está, caracterizando certos atributos que lhe pertencem e que, por si só, colocam a divindade em um patamar muito diverso daquele humano. A divindade não só está longe da terra, como a ela são dedicados termos bem particulares: inalterado (ἄχραντος), incorruptível (ἀμίαντος) e puro (καθαρός) de toda a substância sujeita à corrupção e morte. Poderia o ser humano ter com tal divindade?

Aqui, Plutarco deixa notar diversos aspectos da natureza humana e delimita em que sentido o homem pode unir-se a esta divindade: por meio da alma humana, que, aqui embaixo, nomeadamente na terra, tem, por assim dizer, uma vida atrelada a um corpo suscetível à ação das afecções (*pathé)*, não lhe é permitido, como regra, devido exatamente a estas características corpóreas e de afecção, ter com a divindade. Porém, Plutarco deixa notar que a alma humana tem a potencialidade de se unir com a divindade, como se fosse um canal e, mais de que isto, através de uma potência particular desta alma: a intelecção/inteligência (νόησις).

C. Froidefond explica que a intelecção em *De Isis e Osíris* é a culminação da filosofia quando a alma está liberta do corpo, de modo que tal estado contemplativo estaria no domínio da escatologia (1988, p. 105). Ao tratar dessa possibilidade do contato do ser humano com a divindade, Plutarco lança mão de um vocabulário um tanto quanto enigmático, tratando de uma espécie de “sonho obscuro por meio da filosofia”. Parece-nos que o sonho (ὄνειρος) aqui apontado por Plutarco não se

---

[170] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2022.

[171] ὁ δ’ ἔστι μὲν αὐτὸς ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἀπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον, ἀνθρώπων δὲ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν περιεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ πλὴν ὅσον ὀνείρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας· ὅταν δ’ ἀπολυθεῖσαι μεταστῶσιν εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀγνόν, οὗτος αὐταῖς ἡγεμών ἐστι καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἐξηρτημέναις ὡς ἂν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ θεωμέναις ἁπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος [...] Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἔχει τὸν μάλιστα θεοῖς πρέποντα λόγον· (*Is. Et Os.* 382F - 383A).

refere, exatamente, a um momento advindo do sono, contraposto ao estado de vigília, mas a um estado bem peculiar da alma que, ao conectar-se com a divindade, experimenta algo difícil de ser meramente traduzido por um discurso, já que Plutarco conclui que este movimento do texto, no que diz respeito à divindade, seria o discurso mais apropriado, tal como se reconhece certo limite para o *lógos* que trata das coisas humanas.

Plutarco diz que, para ter com a divindade, é preciso um libertar (ἀπολύω) da alma humana. Ora, a alma liberta, neste contexto, parece se referir à morte do homem – ou à alma antes de estar encarnada no corpo –, entendida como a separação da alma do corpo, que se liberta justamente daquilo que Plutarco elenca como os entraves ou dificultadores para a comunhão (μετουσία) do homem com a divindade: as almas que estão cercadas/aprisionadas pelos corpos e afecções (ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν), aqui embaixo. Soma-se a isto um trecho lapidar de seu *De E apud Delphos*, em que lemos: "Mas é ridículo que nós temamos uma morte, nós que já morremos tantas vezes e ainda estamos morrendo" (392C)[172].

Para contrastar com o lugar em que a *psyché* existe atrelada ao corpo, Plutarco diz que, então, a alma irá para outro lugar e elenca algumas características deste *tópos,* que parecem estar no mesmo campo semântico daquelas próprias divindades (ἀειδὲς καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀγνόν). Ali, neste outro ambiente e nesta espécie de "vida da alma" sem o corpo, a *psyché* é guiada pela própria divindade. A alma exerce, então, sua natureza contemplativa, contemplando a divindade de maneira insaciável e desejando a sua beleza.

Assim, podemos enxergar duas possibilidades da alma do ser humano se relacionar mais diretamente com a divindade: (I) através de uma experiência filosófica e (II) após a separação da alma do corpo – e suas afecções. Para investigar estas duas possibilidades apresentadas em *De Isis e Osiris*, temos, para o primeiro caso, uma passagem relevante do tratado *Sobre o Daimon de Sócrates* e, sobre o segundo caso, temos o relato mítico sobre as "duas mortes" do ser humano apresentado em *Sobre a face visível no orbe da lua*[173]*.* Dito isto, vejamos

[172] ἀλλ' ἡμεῖς ἕνα φοβούμεθα γελοίως θάνατον, ἤδη τοσούτους τεθνηκότες καὶ θνήσκοντες.
[173] Usando de uma narrativa mítica, diz Plutarco que: "Quanto às mortes que sofremos, uma reduz os três elementos a dois e a outra reduz os outros dois elementos a um. A primeira ocorre na Terra, que pertence a Deméter, razão pela qual se diz que morrer é entregar a vida a esta deusa e também pela qual os Atenienses, em tempos que já lá vão, chamavam aos mortos 'Demétrios'. A segunda

um pouco mais de perto este contexto místico-religioso, tendo como fio condutor o lugar que Plutarco atribui às *pathé*. É preciso analisar a temática considerando como pano de fundo a relação que Plutarco estabelece entre “mito” e “verdade”.

Em sua análise sobre a crença dos gregos antigos nos mitos, P. Veyne lembra que o mito era um misto de “verdadeiro” e “falso” e que “a impostura servia para enfeitar a verdade para que fosse aceita [...] O mito transmitirá, ou qualquer ensinamento útil, ou uma doutrina física ou teológica sob o véu da alegoria, ou a lembrança de acontecimentos do passado” (1984, p. 79). Para corroborar esta ideia, o estudioso lança mão do paralelo que Plutarco realiza ao colocar, de um lado, a verdade e o mito e, de outro, respectivamente, o sol e o arco-íris.

> E como os matemáticos dizem que o arco-íris é o reflexo do sol, que seu multicolorido é por nossa vista que se afasta dele em direção à nuvem desse modo, o mito aqui é reflexo de um tipo de discurso que afasta sua mente para outras ideias, como nos dão a entender os sacrifícios com duelo e a aparência sombria, as disposições dos recintos dos templos [...] (*Is. Et Os.* 358F).[174]

Tratar-se-ia, então, de reconhecer que, deliberadamente, Plutarco tenta apresentar a verdade (sol) que o mito (arco-íris) busca representar em diversas matizes, na tentativa de educar o receptor por meio de um discurso repleto de imagens/alegorias, mas cuja fonte de inspiração e o fim a que se destina são a verdade.

Ao analisar o modo de agir de certos personagens, por vezes, Plutarco se envereda por uma seara que exige grande abstração, correlacionando a linguagem filosófica com aquela mais própria do discurso místico e religioso. Nesse sentido, podemos observar que, em vários momentos, dará a Sócrates o lugar de destaque, chegando a realizar uma relação entre o filósofo ateniense com o divino.

Tal particularidade pode ser observada na reflexão que Plutarco realiza acerca da capacidade muito peculiar de Sócrates de compreender os sinais da divindade, o que pode ajudar a explicar por que Plutarco recorre tanto a Sócrates quando deseja elogiar alguma ação ou buscar algum comportamento do filósofo que corrobore as teses que o próprio Plutarco deseja defender.

---

decorre na Lua, que pertence a Perséfone” (*Fac. lun.* 943A-B). Na primeira morte ocorre a separação da alma do corpo e, na segunda, a separação do intelecto da alma.

[174] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2022.

Assim, em *O Daimôn de Sócrates,* Plutarco afirmará que aquilo que diferenciaria Sócrates da maioria dos homens, adoecidos pelas afecções da alma, seria exatamente o fato de seu intelecto (*noús*) estar isento de afecções (*pathé)*[175] (*Gen. Socr,* 588E).

Tenhamos em conta que Plutarco dirá que o ser humano, quando corretamente concebido, possui três partes: corpo (*sôma*), alma (*psyché*) e intelecto (*noús*), sendo que este intelecto interage com alma sem ser ele mesmo uma parte dela, tal como a alma interage com o corpo sem ser uma parte deste (*Fac. lun.* 943A).

Em *Sobre o Daimôn de Sócrates,* Plutarco apresentará uma explanação na tentativa de explicar um tipo muito específico de relação que é estabelecida entre a alma de Sócrates e a divindade. Interessa-nos, no texto, sobretudo, a afirmação de Plutarco sobre o estado psicofísico de Sócrates e suas particularidades para ter com o divino. Dentre os vários pontos caros à visão místico-religiosa de Plutarco – e que não caberia aqui examinar exaustivamente –, nuancemos a importante noção de daimôn[176], espécie de divindade intermediária, que, no trecho, atua como aquele que permite que Sócrates estabeleça uma intimidade peculiar com o divino:

> O intelecto de Sócrates, puro e desprovido de paixões, que se misturava pouco com o corpo e apenas nos assuntos necessários, era, portanto, sensível e delicado o suficiente para responder rapidamente para o que quer que infligisse sobre ele. Mas essa impressão não pode ser julgada como uma língua falada, mas como uma palavra do daimôn que, sem voz, alcançou seu entendimento com a mesma revelação. Pois a voz parece um

[175] Para uma análise do *daimôn* socrático e das implicações deste *noús* isento de afecções no referido diálogo, ver Candau, 2010. Bos defende ainda que a posição de Plutarco o qualifica como um representante do dualismo aristotélico (Cf. Bos, 2001).

[176] As características dos "*daimones*" são apontadas pelo próprio Plutarco em *De Isis e Osíris*: "Platão, Pitágoras, Xenócrates e Crisipo, que seguiram os antigos teólogos, dizem que são dotados de um poder sobre-humano e que ultrapassam em muito a capacidade da nossa natureza, e eles não têm o divino constituído sem mistura nem puro, mas ele também participa da natureza da alma e da percepção pelos sentidos do corpo, no qual recebe o prazer, a fadiga e quantas paixões se sucederem por essas mudanças, que perturbam a uns mais e a outros menos; pois, como entre os homens, também entre os dêmones nascem as diferenças de virtude e de vício" (*Is. Et Os.* 360D, tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2022.). Destaquemos que, no trecho, Plutarco deixa notar que os dêmones não são todos iguais entre si, uma vez que eles, embora dotados de um poder sobre-humano, também podem ser dados à virtude ou ao vício, sendo, portanto, mais ou menos nobres de acordo com sua inclinação. Swain esclarece que, nos *Moralia,* o *daimôn* aparece como uma espécie de força raramente usada pelo deus/divindade. Assim, o *daimôn* é uma espécie de semideus e que pode atuar como um agente de deus/divindade. Swain diz ainda que Plutarco certamente não dava crédito à crença popular de que um mau "*daimôn*" poderia interferir em nome da Providência ou que pudesse agir independentemente dela (1989, p. 299).

> golpe, porque a alma recebe a palavra com força, pelo ouvido, quando nos comunicamos. O intelecto do ser superior, por outro lado, conduz a alma nobre ao tocá-la apenas com o pensamento, sem precisar soprar. E essa alma entrega seus impulsos a esse intelecto, que os relaxa ou os aperta, sem violência contra a resistência de paixões, como se soltasse as rédeas (*Gen. Socr,* 588E).[177]

Plutarco trata da relação entre o *noús* socrático e o *noús* divino apontando as características de ambos. Dillon, ao analisar a natureza do intelecto em Plutarco, observa que, na ótica do filósofo, somente uma classe seleta de homens possui acesso ao *noús* (2001, p. 40). Chama-nos a atenção o fato de o queronense destacar que o intelecto de Sócrates era puro e sem afecções (Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής), e é a estas particularidades que é tributada a sua capacidade singular de rapidamente reagir aos signos da divindade. Plutarco pontua que o intelecto de Sócrates se misturava pouco com o corpo, destacando que isto ocorria apenas quando, de fato, fosse necessário, fazendo notar que tal relação corpo-intelecto é indesejada e corrobora para uma má interação do ser humano com a divindade.

O tipo de comunicação que é estabelecido entre Sócrates e a divindade ocupa um estatuto muito específico, uma vez que o "diálogo" homem-divino se dá sem voz e, neste discurso silencioso, intermediado pelo *daimôn* de Sócrates, ocorre o entendimento (νοοῦντος), tal como uma ordem clara e vociferada. Platão, por exemplo, se refere ao *daimôn* socrático em Apologia *de Sócrates*, quando Sócrates diz que tal *daimôn* o teria inspirado a não dar conselhos diretamente à multidão, como um político, mas, sim, dialogar de maneira mais particular com os concidadãos (31d). Sócrates diz que, se não fosse sua obediência à inspiração do *daimôn,* ele já há muito estaria morto (31e), assim, busca explicar como esta relação ocorre: "uma inspiração que me vem de um deus ou de um gênio [...] Isso começou na minha infância; é uma voz que se produz e, quando se produz, sempre

---

177 Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής, τῷ σώματι μικρὰ τῶν ἀναγκαίων χάριν καταμιγνὺς αὐτόν, εὐαφὴς ἦν καὶ λεπτὸς ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος ὀξέως μεταβαλεῖν : τὸ δὲ προσπῖπτον οὐ φθόγγον ἀλλὰ λόγον ἄν τις εἰκάσειε δαίμονος, ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος πληγῇ γὰρ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς, δι' ὥτων βίᾳ τὸν λόγον εἰσδεχομένης, ὅταν ἀλλήλοις ἐντυγχάνωμεν. ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην: ἡ δ' ἐνδίδωσιν αὐτῷ χαλῶντι καὶ συντείνοντι τὰς ὁρμάς, οὐ βιαίους ὑπὸ παθῶν ἀντιτεινόντων, ἀλλ' εὐστρόφους καὶ μαλακὰς ὥσπερ ἡνίας ἐνδούσας. (*Gen. Socr,* 588E)

me desvia do que vou fazer, nunca me incita. Ela é que me barra a atividade política. E barra-me, penso, com toda razão"[178] (31d).

Esta espécie de diálogo que ocorre com a divindade se dá com um *lógos* muito peculiar, que Plutarco faz questão de destacar. O filósofo defende que a alma do ser humano é golpeada pelas palavras, que entram pelos ouvidos e, por eles, atingem a alma[179]. E se é a palavra *(lógos),* nos discursos entre os homens, possibilita a compreensão, no caso da interação estabelecida entre o homem e a divindade, será por um ato de pensar (νοέω) que o intelecto supremo consegue comunicar seus desígnios à alma do ser humano.

Plutarco busca descrever ainda como é a ação deste contato realizado do homem com o que ele chama de intelecto do ser supremo (κρείσσων): os impulsos da alma do ser humano são, por assim dizer, calibrados, pois o queronense diz que o intelecto do ser supremo tanto afrouxa, quanto aperta aqueles impulsos, soltando as rédeas.

A. Setaioli defende que um *noús* influenciado por um *noús* superior não é idêntico a ele (2010, p. 109), o que nos parece muito razoável, pois tratar-se-ia de uma hierarquia que se mostra presente também quando observamos um procedimento interativo que, silencioso, estabelece uma coordenação daquele que envia algo, atuando como um agente influenciador (o intelecto divino) e aquele que recebe algo, atuando como um paciente influenciado (o intelecto humano), de modo que, através deste processo, é desenvolvida uma espécie de depuração da *psyché* do homem que foi capaz de ter com a divindade, pontuando que tal contato não se dá com qualquer um ou de qualquer modo, uma vez que somente aqueles homens dotados de almas nobres ou bem nutridas/dotadas (εὐφυής) estariam aptos a realizar esta conexão entre o *noús* humano e *noús* divino, dentre os quais, o homem venerável para Plutarco e dotado de uma caraterística específica: Sócrates e seu intelecto ἀπαθής. Os passos da vida socrática, então, se prestam como uma trilha que deixa as pistas para aqueles que desejam ter com a divindade.

Logo, podemos observar que, se, na vida política, as paixões devem ser levadas em conta, como nas atuações de Péricles e Alcibíades que analisamos

[178] Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: 1980.
[179] Entre as teses do tratado *Como Ouvir,* de Plutarco, temos: (I) o ouvido é o "órgão da sabedoria" e, também, que (II) o ouvido é o canal pelo qual a alma é captura para virtude (*Aud.* 38A-B).

anteriormente, no caso da contemplação, o lugar das paixões é bem particular. D. Morphew observa que a contemplação não se beneficia da presença das *pathé*, ao passo que a ação prática e a virtude moral acabam por requerer tal presença. O autor defende que o ideal da contemplação não deve, na visão de Plutarco, nos distrair de uma vida ativa (2018, p. 22). Ora, nesse sentido, parece-nos a atuação de Sócrates, que Plutarco ressaltava fazer de todo o momento oportunidade para filosofar (*An seni resp.* 796D), parece ser um protótipo que o autor tem como pano de fundo quando lança mão do seu modo de agir. Tratar-se-ia de uma hierarquia que coloca em jogo as afecções.

Sublinhamos, então, que, primeiro, o ser humano deverá ter um corpo e uma alma saudável, fazendo notar que um fim a ser almejado por este poderia ser o de compreender a divindade. O conceito de *noús,* em Plutarco, no cruzamento de sua visão filosófica com a teológica, parece evidenciar uma das vias para se pensar na maior complexidade em se angariar uma alma saudável. Assim, dentre esses homens possuidores de uma dotada e capazes de com o divino se relacionar, parece-nos que estariam aqueles que são portadores de *technê* própria para restabelecer a saúde de uma alma doente, nomeadamente o filósofo/médico da alma, de modo que é relevante que tenhamos como objeto de análise um destes homens em especial: Sócrates.

Dadas tais valências do corpo e da alma, há de se investigar como Plutarco faz com que o tema da saúde emerja de modo a orientar como a atenção dada a ela será capaz de indicar os melhores e piores caminhos para o ser humano, cujo melhor fim parece depender de certa harmonia, que não pode existir onde não figurar a saúde, seja ela psíquica, seja corpórea. Afinal, como o tema da saúde orienta o pensamento de Plutarco do ponto de vista da reflexão filosófica? Como a relação entre medicina e filosofia pode lançar luz acerca da natureza e dos desígnios do ser humano?

Conclusão

Herdeiro e expoente do platonismo, Plutarco recorre às imagens do filósofo ateniense Sócrates para corroborar a ideia de que o ser humano é um reflexo do cosmos, ou, dito de outro modo, a dualidade cósmica é também observada no homem, animal constituído de corpo e alma. Destacamos que o queronense

trabalha a partir de uma hierarquização dos componentes do homem, sendo a alma mais importante que o corpo, embora exista um complexo terceiro componente, ainda mais nobre que a alma: o *noús.*

Pontuado nosso interesse de examinar, no presente capítulo, a bidimensionalidade corpo-alma, recorremos à divisão tripartite da alma, a partir da geografia da *psyché* presente nos escritos de Plutarco, influenciada por Platão e Aristóteles, e, nomeadamente apresentada nas partes ou faculdades "racional", "irascível" e "concupiscente", destacando que, por vezes, Plutarco simplifica estas duas últimas partes em uma única, que podemos nomear de "irracional".

Se nosso interesse era o ser humano enquanto ser animado – a alma em um corpo –, era oportuno ter sempre em vista a correlação platônica das partes da alma com certas partes do corpo: alma racional (cabeça), alma irascível (peito) e alma concupiscente (ventre). Apresentado tal panorama, interessava-nos compreender o modo como as partes do corpo são tomadas por Plutarco para serem objeto de reflexão filosófica, fazendo notar não só uma hierarquia entre as diversas partes, mas também certa disposição de espírito que se traduz na lida com o corpo. Como poderíamos demonstrar isso?

No primeiro momento, partimos dos escritos das *Moralia,* destacando algumas passagens nas quais Plutarco demonstra a primazia de certas partes do corpo em detrimento de outras, foi assim que o vemos elogiar a postura de *sophós* de Anacársis ao conferir maior importância no cuidado para com a língua do que aquele dispensado às partes íntimas. Vimos também Plutarco eleger um *tópos* particular para a parte corpórea que ele nomeia como "órgão da sabedoria", os ouvidos, exatamente a parte que, na visão do filósofo, é o único caminho para se angariar a alma para a virtude, de modo que pudemos antever que, se o corpo é menos nobre que a alma e se este corpo tem partes mais ou menos importantes entre si, é, pois, aquela parte mais cara à *psyché,* os ouvidos, que deve ser objeto de especial atenção.

Para além das partes do corpo em si, acreditamos que era oportuno analisar como Plutarco pensava não só nas coisas que são relativas ao corpo, como também no corpo em si em seu maior estado de exposição, o corpo nu, momento em que podemos notar o olhar ético que lança ao tratar do modo como se lida com a nudez.

Ao analisarmos o modo como Plutarco refletia sobre as relação corpo-alma, observamos o lugar-comum do filósofo de mensurar coisas externas e internas, o que nos pareceu um viés propício para se analisar a polissêmica reflexão sobre as dimensões somáticas e psíquicas, observando que era neste jogo externo-interno que Plutarco se ancorava para lançar mão dos melhores e os piores caminhos para o ser humano tornar-se virtuoso, tendo a alma o papel de ajuizar a lida do homem com o corpo, com os sentimentos e com as coisas externas.

A partir da geografia da alma de suas partes/potencialidades, bem como da relação entre as partes correlacionadas *sôma-psyché*, acreditamos que um modo particular de analisar como Plutarco pensa no papel da *psyché* era ver como o filósofo realiza certos juízos filosóficos e morais que buscamos demonstrar e podem ser traduzidos em termos de potências da *psyché.*

Razão, concupiscência e a irascibilidade foram tomados, então, para além de meros nomes didáticos para se referirem às partes da alma, como *tópoi* a partir dos quais acreditamos ser possível compreender e lapidar as reflexões de Plutarco, buscando nuançar seus próprios corolários.

Tentando realizar mais uma espécie de "estudo de caso", retomamos as figuras de Alcibíades e Péricles para observar como as teses levantadas ao longo do capítulo teriam eco nos juízos realizados por Plutarco acerca das personagens das *Vitae. .* Por fim, observamos que estaria em jogo a demonstração de toda a sorte de homem, que poderia ser traduzida, de maneira dicotômica, na observância pelo seu modo de padecer e agir, em "saudável" e "não saudável", levando-nos, então, à necessidade de examinarmos mais de perto como o tema da saúde é apresentado e se torna objeto de reflexão filosófica em Plutarco.

Entrevemos ainda, no cruzamento da visão filosófica com aquela religiosa de Plutarco, outro viés para se pensar no ser humano: a sua relação com o divino, por meio da qual pontuamos o papel do conhecimento da verdade que é logrado por aquele que se lança à reflexão filosófica e à purificação de sua alma.

Ao buscar um médico, o paciente relata quais são os sintomas de sua doença, para que o médico realize um diagnóstico do adoecido. Por analogia, um filósofo deverá observar quais são os sinais dados pelo homem de que este padece de um *páthos* e, a partir de um determinado *éthos*, ou seja, a expressão de seu comportamento, um modo de padecer e agir, é que o filósofo deverá lançar mão de

certas técnicas a fim de aplicar o que podemos chamar de uma filosofia como medicina da alma.

Assim, ambos, médico e filósofo, realizam uma semiologia do ser humano. É nesse sentido que o nosso primeiro capítulo se prestou a apresentar o esboço de uma natureza humana em Plutarco e este segundo momento, a realizar um diagnóstico de natureza corpórea e psíquica, de modo que agora indagamos: sendo a bidimensionalidade corpo-alma objeto de reflexão filosófica de Plutarco, o que podemos dizer sobre os estados de saúde e doença? Como filosofia e medicina coadunam para o alcance da boa vida? No limite, qual a potencialidade própria de um ser humano cuja saúde esteja em estado venerável?

Capítulo 3

SAÚDE E TERAPIA:
FILOSOFIA COMO MEDICINA DA ALMA

Introdução

Após termos examinado o caráter bidimensional da natureza humana, interessa-nos, neste último capítulo, compreender como a filosofia e a medicina são tratadas na obra de Plutarco de modo a compreender a emergência do tema da saúde da alma e o papel da filosofia em sua prevenção, manutenção e restauração no horizonte da vida humana. São muitos os termos e referências mobilizados por Plutarco para estabelecer um inventário dos sintomas da saúde ou da doença, e alguns deles nos servirão como guias no quadro de nosso exame dos diversos *tópoi* da reflexão sobre a saúde e a doença em Plutarco. Em nosso levantamento, os termos recolhidos e os radicais identificados atestam a importância conferida à temática na obra do queronense. Aqui estão os principais no contexto da nossa enquete: 132 ocorrências de ἁρμονία (referente a "equilíbrio/harmonia"); 38 ocorrências de εὔθυμος, εὐθυμέω e εὐθυμία ("bom ânimo"); 63 ocorrências de ὑγίεια ("saúde") e 35 ocorrências de ὑγιεινός ("saudável").

Em muitas ocasiões é possível constatar como a força argumentativa de Plutarco é movida por uma intenção de advertir o seu leitor acerca da importância de que ele considere e reflita sobre o lugar da saúde no horizonte da sua vida. Embora tal intenção esteja presente em diferentes contextos das *Obras Morais* e das *Vidas Paralelas*, um tratado em especial mobilizou a nossa atenção em virtude de sua natureza médico-filosófica, a saber, o *De tuenda sanitate praecepta* (*Preceitos para uma boa saúde*).

Escrito em forma de diálogo, o tratado compreende diversos aspectos que convergem imediatamente com os nossos propósitos relativamente ao tema da saúde e da doença[180]. Assim sendo, embora venhamos a recorrer a outros textos de Plutarco em nossa abordagem deste tópico, o *De tuenda san.* será o nosso

[180] Ao explorar o conceito de saúde como ausência de doença entre os antigos gregos, Ribeiro estabelece o inventário que se segue: "Entre os filósofos pré-socráticos, o fragmento de Alcmeon de Crotona sobre a ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, 'isonomia das forças' contrárias (fr. 4), datado de 500 a.C. ou 450 a.C., aproximadamente, conceitua a saúde em termos fisiopatológicos. Na coleção hipocrática os textos privilegiam, de modo geral, a descrição de tratamentos que visam restabelecer a saúde perdida, como se vê em alguns dos mais antigos tratados da coleção *Da Medicina Antiga* (Hp. VM19), *De Ares, Águas e Lugares (*Hp. Aër.2; 5; 7; 10; 22), *Prognóstico* (Hp. Prog.1) e *Da Dieta nas Doenças Agudas (*Hp. Acut.3; 25). Um tratado posterior, Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς (lat. *De diaeta salubri*), diz o seguinte: ἄνδρα δὲ χρή, ὅς ἐστι συνετός, λογισάμενον ὅτι τοῖσιν ἀνθρώποισι πλείστου ἄξιόν ἐστιν ἡ ὑγιείη, 'o homem sagaz deve considerar que, para os homens, a saúde é o [bem] mais valioso' (Hp. Salubr. 9 = Aff. 1; cf. VM 3)" (2007, p. 2).

ponto de partida e o fio condutor do nosso exame do tema que é objeto deste nosso capítulo.

Como bem notou Wellmann (1908), Plutarco se vale, neste tratado, dos ensinamentos de Asclepíades de Bitínia, médico grego que exerceu a arte médica em Roma e que recomendava, sobretudo, tratamentos baseados em *díaitai*, mais do que aqueles que compreendiam a ingestão de *phármakoi,* usualmente empregados pela medicina corrente.

É precisamente este o modelo que dá o tom às prescrições que fará Plutarco ao longo do seu texto. É interessante notar, por exemplo, a particular atenção que ele concede ao consumo de vegetais na manutenção da saúde. Ao analisar a apologia de alimentos vegetais em Plutarco, Pinheiro observa que a motivação para tal apologia é, ao mesmo tempo, médica e filosófica, o que ele reconhece como uma influência do pensamento de matriz pitagórica corrente nos séculos II e III, recorrente em autores que enalteciam a contribuição do vegetarianismo tanto para a saúde corporal, quanto para a ascese moral e ética (cf. 2016, p. 369). Mas o que nos parece mais relevante é a relação de dependência que se estabelece entre o bom estado do corpo e as condições de saúde da alma, quando se trata de examinar o que determina os estados de saúde e de doença.

Ao lado de Asclepíades, é preciso considerar também os preceitos e práticas oriundos da medicina hipocrática[181]. Vejamos, então, mais de perto como tudo isto se processa e se constitui em objeto de reflexão na obra de Plutarco mediante o exame de algumas passagens do *De tuenda san*. Pretendemos evidenciar como emerge, na confluência da medicina e da filosofia, o elogio da virtude[182] e a censura dos vícios, os quais se manifestam, nos escritos do filósofo, pelo exame das ações e omissões humanas. Neste âmbito, será importante considerar a forte influência

[181] Segundo o levantamento de Aguilar, Hipócrates é nominalmente citado, pelo menos, 12 vezes por Plutarco, e isso sem contar as muitas alusões e paráfrases aos seus tratados (1994, p. 35-45).
[182] Tal correlação também é considerada por Galeno. No apanhado de Matsui, o autor desenvolve que: "no âmbito moral, o médico deve cultivar as "virtudes hipocráticas", tais como, o amor ao trabalho (philoponon) e à moderação (sophrosynes philos), o companheirismo da verdade *(aletheias hetairos*), autodomínio (*egkrates*), justiça (*dikaion*) e domínio sobre as riquezas (*chrematon kreittona*). Por via negativa, o profissional da saúde não deve ser escravo de comidas, bebidas e nem dos prazeres sexuais. [...] De acordo com Galeno, as virtudes andam juntas e não é possível que uma pessoa conquiste uma e não tenha outra, pois elas estão como que ligadas em uma única corda. Essa analogia aparece também no *De Placitis Hippocratis et Platonis* (4.7.24) relacionada à doutrina das virtudes de Platão. No diálogo, Sócrates e Protágoras concordam que a virtude é una e as qualidades são partes dela (Pl. Prt. 329 c-d), ao que Sócrates as compara às partes do ouro (iguais entre si) e Protágoras às partes do rosto (diferentes entre si)" (2018, p. 37).

exercida pelo platonismo em Plutarco. É preciso ter em mente, como oportunamente mostrou S. Matsui, que a ligação de Platão com a medicina se dá em duas frentes principais: uma primeira, que é qualificada como "psicológico-salvífica", que reconhece Platão como um médico de almas, ocupado em tratar a tristeza humana, e, uma segunda, que é qualificada como "físico-biológica", segundo a qual Platão possuiria uma concepção própria de medicina. Contudo, como observou Matsui[183], devemos a Galeno o fato de Platão passar a ser visto como uma espécie de seguidor de Hipócrates, como se o ateniense tivesse se apropriado da doutrina do médico de Cós (cf. 2015, p. 48).

No caso de Plutarco, como nos empenharemos em mostrar, o recurso ao vocabulário proveniente do campo da medicina terá, sobretudo, uma preocupação de natureza ético-filosófica, mais do que meramente fisiológica. É assim que, a nosso ver, devemos considerar a tese segundo a qual a filosofia seria uma "medicina da alma", tese que toma forma nos textos do polígrafo de Queroneia.

Uma vez mencionados os *tópoi* comuns de uma espécie de prescrição para a boa saúde, resta-nos a investigar qual é o estatuto da *therapeía* das afecções proposta por Plutarco, baseando-nos, para tanto, no exame dos tratados *Das doenças do corpo e da alma: quais as mais nefastas?* e *Do Controle da Ira.* Interessados em trazer à tona as fontes nas quais o filósofo se inspira para postular algumas de suas teses, recorrermos, em alguns momentos, à outras expressões da literatura e filosofia antigas, de modo a melhor avaliar as influências que se encontram na origem dos corolários próprios às suas reflexões.

Tendo em vista compreender o contexto em que se estabelece a relação entre medicina e filosofia na cultura antiga[184], é preciso identificar aqueles aspectos

---

[183] O autor argumenta que nem sempre Platão fará um uso elogioso e colaborativo da medicina, e nota, por exemplo, que, no Livro III da *República*, Platão confronta a arte médica. Vejamos o que diz Matsui: "A menção de Platão à medicina não se dá de forma sistemática em todos os diálogos. O que não quer dizer que Platão estaria mudando de ideia, mas ele aplica a medicina conforme seus propósitos. Não é nosso objetivo mostrar como isso se deu em todos os diálogos. A delimitação do tema se dá a partir da crítica à medicina no Livro III da *República*, de onde partiremos com o pressuposto de que Platão não está utilizando a medicina como modelo conforme a tradição afirma, mas polemizando com ela. [...] Deve-se ter sempre em mente que a polêmica platônica à medicina está inserida em um contexto político, onde se investiga o que é a justiça. Platão utiliza a imagem da medicina na *República* de várias formas: como analogia (*craft-analogy*) no debate com Trasímaco; como um *analogon* ou uma metáfora da justiça. Porém, vale ressaltar que mesmo quando ele inclui a medicina em uma metáfora ou analogia, ele o faz de forma polêmica" (2015, p. 49).

[184] Como lembra Ribeiro: "Bem antes dos filósofos pré-socráticos e dos médicos hipocráticos, entre a segunda metade do século VIII a.C. e o final do século V a.C., observações ocasionais e isoladas

que podem nos ajudar a ver com os olhos de Plutarco. Disto dependerá, entre outras coisas, nossa avaliação da importância conferida ao tema do cuidado de si, um *tópos* importante na economia do seu pensamento e que viria a ensejar reflexões modernas como as de Michel Foucault e Pierre Hadot.

No percurso aqui proposto, algumas questões nos orientarão em nossa abordagem do tema: que relação é possível identificar entre a filosofia de Plutarco e as tradições da medicina antiga? Que analogias estabelece Plutarco entre os exercícios médico e filosófico? No quadro de sua reflexão sobre a doença e saúde, que relação ele estabelece entre o que diz respeito ao corpo e à alma? Que lugar é reservado à alimentação e aos exercícios físicos no âmbito da *therapéia* proposta? Em que medida podemos falar da filosofia como medicina da alma? Em que consiste a terapia proposta pela filosofia? Quais os seus prognósticos e em que base se assenta a esperança de sucesso?

Em busca de respostas a estas e outras questões não podemos perder de vista que a preocupação de Plutarco é eminentemente ética, de forma que o *modus vivendi*[185] dos diversos personagens examinados por ele constitui um campo fértil de observação para um justo diagnóstico das suas condições de saúde e de doença, assim como para estabelecer as prescrições adequadas à sua terapia. Neste sentido, é preciso que se considere o ser humano em sua totalidade, seja na bidimensionalidade de sua natureza enquanto composto corpo-alma, seja na sua

---

de autores leigos sugerem que já se pensava na saúde como algo que transcendia a simples ausência de doença. [...] Em nossos dias, a diferença entre médicos e não médicos é simples de estabelecer, pois os médicos recebem educação e treinamento específicos e são ligados a Conselhos de Medicina, que estabelecem requisitos e parâmetros definidos para a prática da profissão. Entre os gregos antigos, por outro lado, o termo “médico” era usado de forma relativamente ampla” (2007, p. 2).

[185] No prefácio da obra *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, de Pierre Hadot, A. I. Davidson realiza uma análise de como o escritor francês vê a relação entre modo de vida e filosofia antiga, explicando o que seriam os exercícios espirituais, temas nos quais Plutarco é fonte recorrente de Hadot: “P. Hadot sempre disse que sua descoberta da noção de exercício espiritual estava ligada a um problema estritamente literário: como explicar a aparente incoerência de alguns filósofos? Longe de buscar um novo tipo de espiritualidade edificante, Pierre Hadot queria confrontar o tema, historicamente constante, da pretensa incoerência dos filósofos antigos. É essa investigação que o conduziu "à ideia de que as obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito formativo: o filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes para que se colocassem numa certa disposição". Antes formar os espíritos que os informar; eis a base sobre a qual repousa a ideia de exercício espiritual. Portanto, não há de causar espanto a importância, reafirmada sem cessar, que a leitura dos textos ocupa em P. Hadot: ler é um exercício espiritual e nós devemos aprender a ler, isto é, "parar, libertarmo-nos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar que os textos falem a nós” (2014, p. 8).

condição social, na relação indivíduo-comunidade. Como veremos, Plutarco, como antes o fizera Platão, confere grande importância à dimensão política do homem, para quem a *pólis* é lugar por excelência para o pleno desenvolvimento de sua natureza, ao mesmo tempo que de sua condição de saúde psicofísica depende a saúde da cidade.

Das várias vidas possíveis, como a vida contemplativa e a prática, há alguma mais indicada para quem almeja a boa saúde? O que dizer das reflexões que Plutarco realiza sobre o *kairós*, um importante fator na determinação da saúde individual e coletiva? Vejamos, então, como tudo isto se processa e é objeto de reflexão em Plutarco, tendo o tema da saúde como pano de fundo e a conquista da *euthymía* como norte.

1. Medicina e Filosofia: duas forças convergentes

O tema da saúde em Plutarco não só se encontra onipresente na obra de Plutarco, como também constitui um *tópos* para a abordagem da bidimensionalidade como aspecto distintivo da natureza humana. Se, por um lado, o ser humano é um amálgama de corpo e alma; por outro lado, a medicina e a filosofia são os saberes capazes de manter ou recuperar, respectivamente, a saúde do corpo / *sôma* e da alma / *psyché.* Como dissemos antes, tão importante quanto a influência platônico-aristotélica nas reflexões de Plutarco, é a aquela que decorre do diálogo com a tradição médica. No tratado *Da medicina Antiga*, Hipócrates acena para o que poderiam ser as bases do exercício da arte médica:

> Todo médico deve estudar a natureza humana e buscar cuidadosamente, se ele quer cumprir bem suas obrigações, quais são as relações do homem com seus alimentos, com suas bebidas, com todo seu gênero de vida, e quais influências cada coisa exerce sobre cada um." (*MA.* XX, 621-623).

Podemos dizer que Plutarco é signatário do preceito que deve orientar o médico no exercício de sua arte tendo em vista alcançar a finalidade que é a sua.

O tratado *Preceitos para uma boa saúde,* escrito em forma de diálogo - ainda que basicamente tenhamos a voz da personagem Zeuxipo, como se um monólogo fosse -, constitui uma fonte preciosa para se compreender a conexão da filosofia com a medicina na sua abordagem dos temas relativos à saúde.

Logo no início desse tratado, Plutarco recorre à poesia homérica para acenar para a perspectiva que será a sua ao tratar do tema que constitui o horizonte de sua reflexão. Ele evoca o personagem Glauco - médico que teria uma personalidade dada às disputas -, que teria defendido, em certa ocasião, a separação ou segregação entre o que viriam a ser as competências próprias à filosofia e à medicina. O que interessa a Plutarco é, principalmente, denunciar o equívoco daquele que pensa serem os temas filosóficos e os da arte médica incongruentes. Para tanto, ele põe em cena os personagens Zeuxipo e Mosquion, representando os filósofos, para criticar a ruptura entre aqueles dois campos proclamada pelo médico Glauco:

> **Zeuxipo:** Ele recentemente se aproximou de nós como um inimigo, gritando desde longe, que não era uma tarefa nem fácil nem apropriada para nós, que faríamos uma confusão das barreiras das ciências nos atrevendo a discutir sobre a maneira de viver saudavelmente, pois ele afirmou que os temas dos filósofos e dos médicos estão tão distantes uns dos outros como 'as fronteiras de alguns Mísios e Frígios' e algumas das coisas que haviam sido formuladas por nós sem muita seriedade, porém certamente não sem utilidade, repetindo-as, ele as insultava.
>
> **Mosquion:** Porém eu, Zeuxipo, destas e de outras coisas seria um ouvinte atento.
>
> **Zeuxipo**: Porque, Mosquion, você tem uma natureza de filósofo e te irritas com um filósofo que não se interessa pela medicina e te indignas se ele pensa que é mais conveniente ser visto obstinado no estudo da geometria, da dialética e da música, que disposto a investigar e saber 'o que se passa de mau e bom na morada', que é seu corpo (*De Tuenda San.* 122 C-D). [186]

Aludindo a um acontecimento passado, a personagem Zeuxipo acusa o médico Glauco de ter agido tal qual um inimigo, um ser antagônico que se coloca em um lugar de oposição (ἐναντίος), o que se faria notar pela cisão defendida por Glauco entre os campos de atuação do filósofo e do médico. Ao evocar a figura de Glauco, Plutarco lança mão de uma imagem que aludiria a uma espécie de "guerra

---

[186] - **Ζεύξιππος.** καὶ νῦν ἐναντίος ἐφ' ἡμᾶς ἐχώρει, βοῶν ἔτι πρόσωθεν οὐ μικρὸν οὐδ' ἐπιεικὲς ἔργον ἡμῖν σύγχυσιν ὅρων τετολμῆσθαι, διαλεχθεῖσι περὶ διαίτης; ὑγιεινῆς. 'χωρίς' γὰρ ἔφη τὰ φιλοσόφων καὶ ἰατρῶν ὥσπερ τινῶν 'Μυσῶν καὶ Φρυγῶν ὁρίσματα,' καί τινα τῶν οὐ μετὰ σπουδῆς, οὐ μὴν ἀχρήστως εἰρημένων παρ' ἡμῶν διὰ στόματος ἔχων ἐσπάραττεν. - **Μοσχίων**. ἀλλὰ καὶ τούτων ἔγωγε καὶ τῶν ἄλλων, ὦ Ζεύξιππε, πρόθυμος ἀκροατὴς ἡδέως ἂν γενοίμην. - **Ζεύξιππος.** φιλόσοφος γὰρ εἶ τὴν φύσιν, ὦ Μοσχίων, καὶ τῷ μὴ φιλιατροῦντι χαλεπαίνεις φιλοσόφῳ, καὶ ἀγανακτεῖς εἰ μᾶλλον αὐτὸν οἴεται προσήκειν γεωμετρίας καὶ διαλεκτικῆς καὶ μουσικῆς ὁρᾶσθαι μεταποιούμενον ἢ ζητεῖν καὶ μανθάνειν βουλόμενον ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται τῷ σώματι.

de demarcação de território". Glauco grita de longe, tal como um exército prestes a atacar o seu adversário, o que pressupõe o reconhecimento de que existiam barreiras interpostas entre filósofos e médicos, tais como aquelas existentes entre os territórios da Mísia e da Frigia. Plutarco intenciona derrubar essas barreiras e defender que os filósofos também deveriam ter como matéria elementar de sua reflexão identificar aquilo que concorre para uma vida saudável (ὑγιεινός). Pontua-se aqui que aquilo que se quer tornar saudável é, antes de tudo, o corpo, e na economia da cultura helênica, aquele a quem caberia atuar em vista da prevenção da doença e da manutenção da saúde do corpo é precisamente o médico (ἰατρός), ao passo que aquele a quem compete intervir para se alcançar a saúde da alma é o filósofo.

Plutarco evoca a atitude do personagem-filósofo Mosquion para projetar o caminho a ser seguido por aquele que considera devidamente a importância dos assuntos pertinentes ao campo da medicina: ser um ouvinte atento (πρόθυμος ἀκροατὴς) ao tema, percebendo que a oportunidade de aprender sobre a arte médica - ou sobre a saúde do corpo – deve mobilizar também a atenção do filósofo. O outro personagem-filósofo, Zeuxipo, que no diálogo é o porta-voz de Plutarco, enfatiza o erro daqueles filósofos que crêem dever consagrar o seu tempo e atenção exclusivamente ao aprendizado da tríade constituída pela geometria (γεωμετρία), dialética (διαλεκτική) e música (μουσική), disciplinas tradicionalmente identificadas como campos da atividade filosófica e do exercício intelectual, mas julga de bom tom ignorar os cuidados com o corpo, como se tal dedicação estivesse em uma seara diversa.

Isso nos faz pensar na definição do *iatrós* que propõe Aristóteles na *Política*: “é médico aquele que pratica a arte, o que conhece profundamente a arte e, em terceiro lugar, aquele que foi educado a respeito da arte (pois há alguém desse tipo, por assim dizer, em todas as artes)[187]” (*Pol.* 1282a). Podemos supor que Plutarco se enquadraria nesta terceira categoria, e que estivesse, a seu modo, convidando os filósofos a integrarem essa categoria.

Em sua reflexão, Plutarco tem no centro de sua atenção o ser humano, cujas dimensões corpórea e psíquica constituem duas faces de uma mesma moeda. Para

[187] Tradução de Wilson A. Ribeiro Jr. (São Paulo: USP, 2007)

evidenciar a importância também do cuidado com o corpo, Plutarco busca na *Odisseia* sua inspiração. Em sua interpretação dos versos da epopéia, ele mostra que na literatura grega, desde seus albores, o ser humano é compreendido como um ser composto. Em um passo do poema, no qual o poeta se refere àquilo "que sucede de bom e de ruim com a nossa morada"[188]-, Plutarco enxerga uma clara alusão ao cuidado com o corpo, morada que acomoda em si a alma, deixando entrever que o "eu", aquele que habita na morada, é exatamente aquilo que se encontra interiorizado no corpo. Em seu propósito, ele já conformando certas noções que nos interessa discutir e tomar como fio condutor em nossa abordagem do tema da saúde. Mais precisamente, ele está fazendo a apologia do que é mais interior em detrimento do que é mais exterior, desenvolvendo, assim, uma espécie de hierarquia que não pode ser negligenciada em suas reflexões. Em que pese existir tal hierarquia, sendo na natureza humana constituída de ambas, nenhuma delas deverá ser negligenciada.

É curioso que Plutarco recorra à imagem do corpo como morada da alma e que o faça referindo-se a uma passagem da *Odisseia,* na qual o poeta não está necessariamente aludindo à relação *sôma-psyché*. Ao examinarmos o contexto da citação de Plutarco, constatamos que o que se encontra em questão são as aflições do herói Odisseu ao se inteirar do que está acontecendo em seu palácio em Ítaca, no qual sua família, que segue acreditando em seu retorno, o espera e se encontrava em apuros. Assim, vemos em um só movimento, o queronense se apropriar com uma grande liberdade – e deliberadamente – dos versos do poema e aplicá-lo em um contexto diverso daquele que é o seu para corroborar sua reflexão filosófica. A imagem recorrente do corpo como morada da alma, também presente em outras tradições filosóficas anteriores a Plutarco, é aqui associada aos tempos remotos da poesia homérica. Tal procedimento revela uma característica do *modus operandi* de Plutarco na elaboração de seu pensamento, o qual consiste encontrar, na poesia e na literatura em geral, alegorias, imagens de toda sorte e procedência, anedotas e sentenças, que sirvam de base para alicerçar suas ideias e enraizá-las no patrimônio cultural dos gregos. Tratar-se de alcançar o escopo da reflexão ético-filosófica sem hesitar em lançar mão de todos os artifícios retóricos

[188] ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ᾽ ἀγαθόν τε τέτυκται *Od.* IV 392

que se prestem a conferir inteligibilidade e dar visibilidade aos seus propósitos. Feita esta breve digressão, voltemos a nossa atenção ao que aqui nos interessa, a saber o tema da "relação" corpo-alma.

Um *tópos* de que se vale Plutarco para evidenciar as singularidades destas duas dimensões humanas e o modo como interagem no desenrolar da vida humana é aquele que se compraz em sua reflexão sobre as afecções. Em uma das teses centrais de seu tratado *Das doenças do corpo e da alma: quais as mais nefastas?*, ele não hesita em julgar que as afecções mais nefastas são aquelas que acometem a alma. Uma das razões aventadas para proceder a tal juízo consiste na constatação da natureza silenciosa dessa sorte de afecções. Plutarco constata que enquanto as doenças do corpo dão sinais como dores, calores ou palpitações, as doenças que acometem a alma são, por assim dizer, mais ocultas e silenciosas, e acabam por camuflar do seu portador a sua malignidade, privando-lhe da percepção de padecer tal tipo de afecção. Isso levaria a um erro de juízo que impediria uma clara percepção do estado de adoecimento da alma (*An. corp.* 500D-E). Uma outra razão que pesa na determinação do juízo que profere resulta da avaliação de suas consequências. As doenças da alma são mais devastadoras porque, em virtude de seu caráter refratário ao correto julgamento, aquele que tem a alma assim acometida se verá às voltas com males que se alojam na própria alma, tais como a ira, e se entregará à execução de atos criminosos ou a uma profusão de palavras desprovidas do senso de oportunidade, desencadeando o mal também ao seu redor (*An. corp.* 501D).

Quando analisamos a comparação que estabelece Plutarco entre as doenças físicas e psíquicas, não podemos deixar de notar a novidade que representa a sua conclusão ao ser confrontada com o tipo de avaliação que se encontrava presente no âmbito da tradição da medicina hipocrática. Ph. Van Der Eijk (2008, p. 21), ao analisar o conceito de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos séculos V e IV a.C., constata que entre os autores médicos da tradição hipocrática, embora sejam encontradas descrições de estados de perturbação das funções mentais “não há uma categoria separada de saúde ou enfermidade mental enquanto tal", e conclui que "condições como loucura (*mania*) e epilepsia são atribuídas a causas físicas como a bile ou a fleuma, e o tratamento é coerentemente conduzido inteiramente de modo físico.”

É interessante notar que, no contexto da filosofia imperial, também Sêneca, em uma das *Cartas a Lucílio,* ao tratar da dificuldade de se alcançar o estado de saúde, desenvolve uma reflexão sobre a saúde da alma, realçando suas singularidades: **"**O mal que nos aflige não é externo, está dentro de nós, situado em nossos próprios entraves; por isso alcançamos a saúde com mais dificuldade, porque não sabemos que estamos doentes" (*L*, 3-4). Assim, as doenças da alma são mais silenciosas e de mais difícil diagnóstico.[189]

Silva, em sua introdução à sua tradução do tratado *Das doenças do corpo e da alma*, observa que Plutarco não trata seus textos apenas do ponto de vista conceitual e teorético, mas ele busca também uma perspectiva prática. Ela escreve: "há neles a preocupação de nosso autor com o aspecto prático da filosofia, com a demonstração de que o pensamento filosófico capacita o ser humano à reflexão crítica, a ter uma visão mais aprofundada de seu ser e estar no mundo" (2008, p. 259). É também essa a nossa constatação no confronto dos textos de Plutarco, e diríamos mesmo que o aspecto prático é tanto ou talvez mais importante que o teorético em se considerando o conjunto de sua obra. No exame do próximo tratado que iremos considerar, *Do Controle de Ira*, tal dimensão mais uma vez será evidenciada.

Em se tratando da reflexão de Plutarco sobre as afecções da alma, o tratado *Do Controle de Ira* (*De Cohibenda Ira)* constitui uma fonte capital para compreender a centralidade deste tema em vista da defesa da filosofia como uma medicina da alma. Nesse tratado*,* o autor se ocupa não tanto em examinar a natureza dessa afecção, mas, especialmente, em buscar uma forma de controlá-la ou refreá-la. Seguindo o nosso fio de Ariadne, a saber o exame das expressões do comportamento humano, a partir do qual é possível estabelecer uma espécie de uma genealogia das afecções da alma e propor uma terapia tendo em vista a

[189] A constatação das dificuldades em se lidar com doenças que escapam aos sentidos já se encontrava presente também entre os autores da tradição hipocrática. No tratado *Sobre a arte*, após constatar a potência da arte médica no enfrentamento das doenças aparentes - categoria em que se poderia propriamente situar grande parte das doenças que acometem o corpo-, o autor se entrega ao exame daquelas "que o são menos": "Eis qual deve ser a potência da arte nas doenças aparentes; mas, no entanto, ele <o médico> não deve permanecer na impotência com relação às doenças que o são menos" (*Sobre a arte,* X; trad. nossa). Evidentemente, o autor está aqui se referindo às doenças que atingem os ossos e outras cavidades. Mas o que nos parece relevante é a constatação da dificuldade que representa o enfrentamento de doenças para cujo diagnóstico ou tratamento não pode contar com o recurso dos sentidos.

euthymía, vejamos como a reflexão sobre a afecção da ira se desenvolveu no quadro da filosofia de Plutarco e apontemos sua importância no quadro mais geral das questões que nos interessam em nossa tese.

No contexto da filosofia imperial, o problema da natureza da ira/cólera (ou raiva) e a reflexão acerca da possibilidade de se exercer sobre ela algum tipo de controle esteve sempre e de algum modo presente. Um dos pensadores que se destacaram na abordagem desse problema foi Sêneca. São muitos os paralelos que se poderia estabelecer entre suas reflexões sobre esse tema e aquelas de Plutarco. A título de exemplo, podemos evocar aqui a ideia, compartilhada pelos dois, segundo a qual a ira aflora lugar quando o ser humano passa a dar crédito a coisas que, se bem ajuizadas, poderiam ser consideradas insignificantes. Para Sêneca,

> Nos irritamos com coisas das quais nem sequer conseguimos receber indignação [...], como o livro que às vezes jogamos fora porque está escrito com uma caligrafia muito pequena ou rasgamos porque está com defeito, como as roupas que rasgamos porque não gostamos delas. Quão tolo é ficar com raiva dessas coisas que não mereceram nem notam nossa ira! (*De Ira*, II, 26, 2).

Propósitos semelhantes podemos ler nas palavras de Plutarco: “assim como algo escrito em letras miúdas cansa os olhos, do mesmo modo as coisas fúteis intensificam a ira, que se torna um mal hábito e afeta os assuntos mais importantes” (*De Cohib.* 464B)[190]. Tal constatação leva os dois pensadores a ressaltarem a importância do reto uso da razão em vista de se conferir a cada coisa o seu justo valor, evitando assim que a afecção da ira aflore por algo de pouca monta. Concentremos agora a nossa atenção no exame do tratado de Plutarco em questão.

Os personagens centrais do *De cohibenda ira* são Sylla e Fundanus. O texto se abre com Sylla cumprimentando seu amigo Fundanus pelas mudanças que se deram em seu temperamento, outrora irritadiço, e lhe pedindo que descreva o caminho que percorreu para alcançar a serenidade de que agora dá testemunho. Embora o texto se apresente sob a forma de um diálogo, ele é, a rigor, uma espécie

[190] ὡς γὰρ τὰ λεπτὰ γράμματα τὴν ὄψιν, οὕτω τὰ μικρὰ πράγματα μᾶλλον ἐντείνοντα νύττει καὶ ταράττει τὴν ὀργήν, ἔθος πονηρὸν ἐπὶ τὰ μείζονα λαμβάνουσαν.

de monólogo do personagem Fundanus[191], o qual tem por objeto a cura da ira. Plutarco adota o expediente que convencionamos nomear pela expressão "filosofia especular", através do qual a reflexão protagonizada por Fundanus considera os modos de padecer e de agir, o seu próprio e o de outrem, como parte do caminho terapêutico que vai se delineando nos escritos de Plutarco. Plutarco advertirá que a ira toma lugar quando o ser humano si ilude e atribui a si mesmo um alto valor, irando-se com qualquer adversidade, tal como si o mundo a sua volta não pudesse ser diferente do quadro pintado para si mesmo, de modo que a vaidade nos acastela e nos deixa irritáveis a qualquer suposto desrespeito à autoridade e importância que supomos ter.

No espírito que caracteriza o discurso paidêutico, é interessante observar, logo no início do diálogo, a analogia estabelecida por Sylla da terapia com a arte da pintura. Através desse expediente, é também forjada a metáfora que alude à importância do contato com o outro como forma de autoconhecimento e, por conseguinte, de avaliar a que ponto nos encontramos no processo terapéutico:

> Parece-me que um belo procedimento realizam os pintores, Fundanus, quando, passado um tempo, reexaminam suas obras antes de terminá-las. Eles fazem isso porque, desviando o olhar e inspecionando seu trabalho com frequência, eles são capazes de formar um novo julgamento, um que seja mais provável de captar qualquer pequena discrepância, que escapa de uma contemplação contínua e familiar. Sem dúvida é impossível a um homem contemplar-se a si mesmo de tempos em tempos, ficando fora de si mesmo e interrompendo a continuidade de sua própria consciência: é justamente por isto que cada um de nós se torna pior juiz de si mesmo do que dos outros. A segunda é ir ver os amigos de tempos em tempos e nos submetermos paralelamente ao seu julgamento, não para avaliar se envelhecemos cedo ou mesmo se nosso corpo está melhor ou pior, mas, sim, para observar nosso modo de ser e nosso caráter, examinando se o tempo nos acrescentou algo nobre ou removeu algum vício (*De Cohib.* 452F-453A).[192]

---

[191] Trata-se de Caio Minucio Fundanus, senador romano, nomeado cônsul em 107 d.C. O personagem assume no tratado a função de *alter ego* de Plutarco, dando voz àquele que seria o seu ponto de vista sobre o tema e, mais particularmente, sobre o modo que seria o seu de lidar com a ira.

[192] καλῶς μοι δοκοῦσιν, ὦ Φουνδάνε, ποιεῖν οἱ ζωγράφοι διὰ χρόνου τὰ ἔργα πρὶν ἢ συντελεῖν ἐπισκοποῦντες: ὅτι τὴν ὄψιν αὐτῶν ἀφιστάντες τῇ πολλάκις κρίσει ποιοῦσι καινὴν καὶ μᾶλλον ἁπτομένην τῆς παρὰ μικρὸν διαφορᾶς, ἣν ἀποκρύπτει τὸ συνεχὲς καὶ τὸ σύνηθες. ἐπεὶ τοίνυν οὐκ ἔστιν αὐτὸν αὑτῷ διὰ χρόνου προσελθεῖν χωρὶς γενόμενον καὶ διαστήσαντα τῆς συνεχείας τὴν αἴσθησιν , ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἐστὶ τὸ μάλιστα ποιοῦν ἕκαστον αὑτοῦ φαυλότερον κριτὴν ἢ ἑτέρων: δεύτερον ἂν εἴη τὸ τοὺς φίλους ἐφορᾶν διὰ χρόνου καὶ παρέχειν ὁμοίως ἐκείνοις ἑαυτόν, οὐκ εἰ γέρων γέγονε ταχὺ καὶ τὸ σῶμα βέλτιον ἢ χεῖρον ἔσχηκεν, ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπον καὶ τὸ ἦθος ἐπισκοπεῖν, εἴ τι χρηστὸν ὁ χρόνος προστέθεικεν ἢ τῶν φαύλων ἀφῄρηκεν.

Em um tratado dedicado ao tratamento de uma afecção em particular, Plutarco inicia seu diálogo aludindo ao fator tempo e à importância do seu uso correto em prol do sucesso do tratamento da alma flagelada.[193] A analogia com a atividade dos pintores se presta assim a mostrar como eles, muito oportunamente, empregam o tempo (χρόνος) a seu favor, fazendo com que o afastar-se e aproximar-se do olhar do artista em relação à sua obra, como sucede com uma lente zoom de nossas modernas câmeras fotográficas, possibilite enxergar os defeitos que um olhar fixo e estático seria incapaz de captar. Entreve-se, no recurso a essa analogia, a relevância da consciência do *kairós* na diligente tarefa de identificar as afecções que acometem a alma.

Tomando por base a tese em que reconhece a natureza mais oculta das afecções da alma (*An. corp.* 500D-E), o filósofo confere ao olhar do outro o reconhecimento de certos estados de saúde e doença da alma: o ser humano, este amálgama de corpo e alma, não teria a potência de sair de si mesmo e contemplar-se, como a ação do pintor que analisa o encaminhamento de sua pintura. Aquela possibilidade experimentada pelo pintor de distanciar o seu olhar de sua obra para melhor avaliá-la não é, contudo, acessível aos humanos dada a continuidade (συνέχεια) de sua consciência. Disto decorre a necessidade apontada por Plutarco de que possamos nos valer das opiniões que os outros podem emitir sobre as nossas próprias ações, entendendo-as como reveladoras do estado de saúde de nossas almas. E esse deve ser um caminho de mão dupla. Isso é, se, por um lado, devemos nos beneficiar do olhar atento que o outro porta sobre a nossa pessoa e as nossas ações, por outro lado, devemos também nos dispor a realizar o movimento oposto, ou seja, o de contemplar as ações dos amigos ao longo do tempo afim de aferir o grau de seu progresso ou regresso e, ao cabo da observação, louvar os seus progressos na virtude ou as suas conquistas na contenção dos vícios.

Plutarco recorre mais uma vez ao recurso da já mencionada "filosofia especular", reconhecendo a sua contribuição no caminho que leva ao aprimoramento do individuo e de sua vida. No passo supracitado, o filósofo evoca

[193] Também Sêneca considera o aspecto temporal no controle da ira. Em seu tratado se lê que “o maior remédio para a ira é o adiamento” (*De Ira*, III.12).

ainda uma vez aquela já aludida hierarquia estabelecida entre corpo e alma, revelando o peso que terá o julgamento a se portar a eles em razão do cálculo realizado em termos de vícios e virtudes. Assim sendo, o que conta é antes de tudo a saúde da alma, e em vista disso que o juízo não pode se ater à juventude, à velhice ou a robustez do corpo.

P. Hadot (2004, p. 67) identifica a influência da preocupação com o cuidado de si individual e com o cuidado com o outro como o traço distintivo da filosofia antiga, e atribui a Sócrates a inspiração que impulsionará as reflexões de filósofos como Plutarco.

> O cuidado de si é, portanto, indissoluvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros. Há em Sócrates um aspecto ao mesmo tempo 'missionário' e 'popular'.

Também M. Foucault[194] se ocupou em sua reflexão do tema do cuidado de si e, no quadro de sua reflexão, encontrou em Plutarco um interlocutor para se pensar sobre o tema. O filósofo francês reconheceu nos escritos de Plutarco, os "operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético", e, recorrendo a uma expressão empregada pelo próprio Plutarco, atribuiu aos seus escritos "uma função 'etopoética'" (1984, p. 16). Esta função etopoética parece ser uma das linhas de força que explicam a aproximação dos âmbitos filosófico e médico que ocorre na obra de Plutarco. O sucesso deste *ethopoieîn*, esta possibilidade da produção de um *éthos*, de se modificar o modo de ser do indivíduo,

[194] Ao explorar o diálogo que haveria entre as visões de Hadot e Foucault ao tratarem a filosofia como prática de vida, Stephan dirá que: "levando em consideração as implicações contemporâneas das reflexões de Hadot e de Foucault sobre a filosofia dos antigos, supomos que, no caso de Pierre Hadot, a filosofia garante a mudança ética dos indivíduos na medida em que enseja a descoberta da natureza dos homens. Para Hadot, o conhecimento filosófico fundamenta a prática moral e, desse modo, o aperfeiçoamento da condição humana, o qual decorre de uma transformação substancial do estilo de vida dos sujeitos. Distintamente, concebemos que, no caso de Michel Foucault, a mutação do modo de viver não se fundamenta na descoberta da essência humana, mas decorre da problematização crítica das relações que os sujeitos estabelecem consigo mesmos, com os outros e com o mundo. Para Foucault, o conhecimento filosófico corresponde a uma prática de cuidado na medida em que ensejado pela crítica em relação ao contexto social e cultural no qual vivemos. Nesse sentido, segundo Foucault, a filosofia, ao colocar em questão algumas das tramas de saber e poder que nos fazem ser o que somos em nossa contingência histórica, equipa-nos de modo a incitar a transformação ético-política do tempo presente através da modificação existencial – e jamais substancial – dos nossos estilos de viver. [...] no tocante à ressignificação contemporânea da filosofia como arte de viver Hadot recuperaria o caráter pedagógico da formação filosófica, ao passo que Foucault recontextualizaria a dimensão crítica dos saberes filosóficos" (2022, p. 28).

corresponderá, em última instância, aos benefícios que trará para a saúde do corpo e da alma a terapia filosófica. [195]

E neste emaranhado de observações e de avaliações acerca dos estados de saúde e doença do corpo e da alma, Plutarco afirmará ser a filosofia uma medicina da alma, e o filósofo aquele que se apresenta como o portador da melhor *technê* de averiguação das fraturas ocultas na alma do ser humano. Plutarco constata, por um lado, não haver dificuldade em se reconhecer as doenças que acometem o corpo, mas, por outro lado, chama atenção para a variedade de equívocos que podem ser repertoriados quando se trata de considerar as doenças relativas à alma: “ninguém chama febre de saúde, nem tísica de boa saúde, nem podagra de rapidez dos pés, nem palidez de rubor, mas impetuosidade muitos chamam de coragem, amor erótico de amizade, inveja de emulação e covardia de segurança” (*An. corp.* 501A).

Ao colocar em paralelo as afecções do corpo e da alma, Plutarco evidencia a facilidade de se realizar o diagnóstico das doenças do corpo em comparação com a dificuldade inerente ao diagnóstico das doenças da alma. Se a ausência de um diagnóstico correto e preciso de uma doença compromete a justeza na escolha da terapia adequada para tratá-la, o que dizer da terapia a se recorrer para tratar das doenças da alma diante dos obstáculos interpostas pela dificuldade de seu diagnóstico? Em boa medida, é como se o autor estivesse sugerindo que, assim como nem todos os homens são médicos, mas precisam oportunamente da medicina, nem todos os homens são filósofos, mas poderão se dar conta da necessidade da filosofia para atingir um estado saudável e alcançar uma vida boa. Associa-se, então, à filosofia entendida como medicina da alma, o papel terapéutico no estabelecimento das condições que tornam possível alcançar a *euthymía.*

---

[195] Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito,* reconhece a recorrente presença desta aproximação da filosofia com a medicina na filosofia antiga: “a filosofia foi sempre concebida em relação privilegiada com a medicina." E traça um panorama da relação estabelecida em diversos momentos entre as duas disciplinas: "Já em Platão está bem claro. Mais claro ainda na tradição filosófica pós-platônica: o *óntos philosopheîn* de Epicuro é o *kat' aléthefan hygiaínein* (cuidar-se, curar segundo a verdade); e nos estoicos, sobretudo a partir de Posidônio, a relação entre medicina e filosofia - mais exatamente, a assimilação da prática filosófica a uma espécie de prática médica é muito clara. Musonius afirma: chamamos o filósofo como chamamos o médico em caso de doença. E sua ação junto às almas é simetricamente análoga à do médico junto aos corpos. Poderíamos também citar Plutarco ao dizer que medicina e filosofia têm ou, mais exatamente, são *mía khôra* (uma só região, um só território)” (2006, p. 119).

Por toda parte é possível ouvir os ecos da filosofia de Platão nas reflexões que desenvolve Plutarco sobre a saúde. Entre os textos que compõem o *corpus platonicum*, de um em particular encontramos a presença no pensamento de Plutarco. Trata-se do diálogo *Fedro.* Em um trecho que nos parece bastante eloquente nesse sentido, Platão recorre à medicina de viés hipócratico para tecer certas considerações sobre as similaridades entre a arte retórica e a arte médica, o que faz com o intuito de destacar a importância de olhar para a alma sem perder de vista o todo. Essa espécie de diálogo da filosofia de Platão com a medicina hipocrática, constituem a nosso ver um precedente importante e indispensável para se compreender as diversas teses defendidas por Plutarco no campo de sua reflexão sobre a filosofia como medicina da alma. Examinemos, então, o que escreveu Platão no passo 270 b-e do *Fedro*.[196]

> **Sócrate**s: A medicina está no mesmo caso da retórica.
>
> **Fedro:** Que queres dizer com isso?
>
> **Sócrates**: Em ambas terás de analisar a natureza: na primeira, a do corpo; na outra, a da alma, se quiseres vencer a rotina e a experiência, para alcançar a arte. No caso do corpo, a fim de deixá-lo forte e saudável, graças à alimentação e aos remédios; no da alma, por meio do ensino e das instituições legais, comunicar-lhes convicções e a virtude com que pretendes adorná-la.
>
> **Fedro**: Tudo leva a crer, Sócrates, que é assim mesmo.
>
> **Sócrates**: e como te parece: pode-se compreender a natureza da alma sem conhecer a natureza universal?
>
> **Fedro:** A acreditar no Asclepíade Hipócrates, nem o corpo será possível conhecer, se não for por este caminho. [...]
>
> **Sócrates:** Sem esse método, qualquer investigação é como o caminhar dos cegos. Porém de forma alguma deverá ser comparado a um cego ou a um surdo quem analisa com arte determinado assunto. É evidente que o ensino da eloquência, quando feito com arte, permite perceber com exatidão a natureza do objeto primacial do discurso. E esse objeto terá de ser a alma.

A esta altura do diálogo, Fedro e Sócrates conversam sobre a arte retórica[197] e a arte médica. Sócrates reflete sobre o lugar ocupado e o papel desempenhado

---

[196] Tradução de Carlos de Alberto Nunes, 1975.

[197] Em sua análise, Câmara destaca que "É importante notar que, para Platão, uma arte retórica digna desse nome não deve buscar somente a persuasão, mas deve ser um meio para alcançar um objetivo maior, i.e., a virtude. Portanto, somente aquele que for capaz de diferenciar os tipos de indivíduos, por já ter feito a distinção das espécies de almas, e tendo feito as distinções entre os

pela medicina e pela retórica. Não caberia aqui fazer uma minuciosa análise do diálogo ou mesmo do passo em questão, o qual, precisamente no que que diz respeito à referência direta feita a Hipócrates e à correlação estabelecida entre retórica e medicina, já foi examinado de maneira mais aprofundada por diversos autores, entre os quais destacamos E. Asmis (1986)[198], H. Yunis (2005)[199] e Ch. Kanh (2013)[200]. O que mais nos interessa neste passo é mostrar a influência que ele pode ter tido na gênese das teses de Plutarco.

Neste passo do diálogo, Sócrates examina os diferentes tipos de retórica e aproxima da arte médica aquela retórica que se revela capaz de distinguir os tipos de alma, de identificar qual é o melhor discurso para se dirigir a cada tipo de alma. É somente esta a retórica que apresenta uma similitude com os princípios que regem a medicina. Um médico, ao realizar um diagnóstico, deverá estar atento para prescrever aquilo que é mais propício para a natureza de um determinado corpo, buscando o melhor e mais oportuno alimento ou remédio. Aquele que possui a arte / *technê* capaz de atuar em vista de favorecer o corpo para que ele possa alcançar ou restabelecer a saúde age observando um método, um caminho que leva em conta a singularidade de cada corpo/paciente que se lhe apresenta. Por essa razão ele não irá recomendar um mesmo alimento ou remédio para todo e qualquer ser humano, mas refletirá acerca do que deverá prescrever em cada caso. De maneira análoga, o filósofo dispõe de um *pharmakón* peculiar, a palavra, de forma que a arte retórica deve identificar o *lógos* específico para cada tipo de alma / homem e, também, considerar o momento oportuno / *kairós* para "ministrá-lo", ou seja, para proferir o seu discurso e exercer a sua psicagogia em vista de conduzir a alma à virtude. Assim, o destinatário do discurso do filósofo é a alma, de tal sorte que a esperança de sua saúde estará também ligada à capacidade e à *technê* daquele que concebe e executa o *lógos* adequado a cada tipo de alma.

É interessante notar que com o personagem Fedro, Platão deixa entrever a relação simbiótica que há entre corpo e alma, e, nesse caso, entre as diferentes

---

diferentes tipos de discursos, sabe, então, reunir esses dois conhecimentos e aplicar o discurso certo, do modo certo a cada indivíduo" (Câmara, 2018, p. 168).

[198] Cf. ASMIS, E. "Psychagogia in Plato's *Phaedrus*." *Illinois Classical Studies*, 2, 1986, p. 153-172.

[199] Cf. YUNIS, H. "Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric." *Arion*, 13, 2005, p. 101-126.

[200] Cf. KHAN, Ch. *Plato and the Post-Socratic Dialogue:* The Return to the Philosophy of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

possibilidades de se intervir sobre estas duas dimensões. Ao responder a Sócrates quanto à necessidade de se conhecer a natureza do todo (ὅλου φύσεως) para se conhecer bem a natureza da alma, Fedro recorre a Hipócrates, aqui apresentado como um "Asclepíade"[201], para dizer que nem o corpo seria passível de ser corretamente conhecido se não fosse por certo método/caminho (μέθοδος).[202] Mas Fedro acaba por constatar haver maior dificuldade em se conhecer a natureza da alma do que a natureza do corpo, assim como o pressuposto conhecimento da natureza do todo.

Sendo o *Fedro* um diálogo no qual se evidencia a importância da *psychagôgia*, ou seja do ato de condução da alma, quando Plutarco afirma ser o filósofo aquele que é encarregado de estabelecer ou restabelecer a saúde da alma, ele está reconhecendo também que é, por um lado, em virtude de ser o filósofo um dialético[203] que ele se encontra capacitado para produzir o melhor *lógos* para cada tipo de alma, e, por outro lado, por ter familiaridade com as "ferramentas" da medicina, que ele reconhece o seu papel na aplicação de sua arte para guiar e sanar as almas.

No combate que empreende Platão à sofística, fica evidente que a arte retórica é uma espécie de "faca de dois gumes" ou, para ficar no registro que aqui nos interessa, um *phármakon:* se mal-administrada, como reconhece ocorrer entre os sofistas*,* ela atuaria como um veneno para a alma[204], tal como um médico

---

[201] Em referência a Asclépio, o deus grego da medicina, os médicos eram chamados de "asclepíades", ou seja, aqueles que exercem o ofício que constituía o atributo do divinizado médico.

[202] Os métodos indicados na fala de Sócrates são inspirados nos métodos da medicina, este caminho a ser seguido é assim exposto no *Fedro*: "Inicialmente, decidir se é simples ou múltiplo o objeto que desejamos dominar por meio da arte e ensinar aos outros; de seguida, no caso de ser simples, examinar suas propriedades e o modo de atuar naturalmente sobre determinados objetos, ou o inverso: como sofre a influência destes. Vindo a ter muitas formas, começar por enumerá-las e determinar para cada uma o que foi feito antes para a forma única: ver como e em que atua por sua natureza ou por que coisas e em que condições ela pode ser afetada" *Fedro*, 270d, tradução de Carlos de Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975).

[203] Na análise da dialética apresentada no *Fedro*, Müller diz que: "A dialética vem a ser o núcleo do método que o personagem Sócrates propõe para atender às condições básicas da boa retórica, que são o conhecimento da verdade do assunto a ser tratado no discurso (259e4-6; 260e5-7; 270d1-7) e também, mais tarde, o conhecimento da alma das pessoas a serem persuadidas pelo discurso (271c10-e2; 273d8-e4)" (Müller, 2012, p. 64-65).

[204] Ao analisar a linguagem como *phármakon* no *Fedro*, M. A. P. Montenegro levanta a possibilidade de compreender tal diálogo como sendo "um movimento de ilustração da duplicidade do termo *pharmakon*, de modo a não parecer insensato supor que não apenas a escrita pode ser pensada como veneno, mas a própria linguagem, desde que empregada de forma vazia, como fazem os logógrafos e sofistas. A filosofia adquire, à medida que é identificada à retórica e à dialética, uma dimensão terapêutica, um trabalho de cura da alma mediante a produção de discursos vivos e não de discursos destituídos de conhecimento, como os daqueles; nessa condição, a filosofia também

negligente que se equivoca ao prescrever as dosagens de um fármaco para restaurar a saúde de seus pacientes extirpando os males do corpo.[205]

Aquele eco hipocrático[206] e platônico presente no texto e que indaga sobre a impossibilidade de se bem compreender a natureza da alma sem se compreender a natureza do todo/universal também será sentido nas teses de Plutarco: desde quando o polígrafo recorre à imagem platônica da alma cósmica como correlata a alma do ser humano (*Plat. Q.* 1001b–c), até quando lança mão de uma espécie da saúde social do homem, que, como exploraremos, exerce seus vícios e virtudes na *pólis* e, de acordo com sua ação, é diagnosticado pelos pares políticos como mais ou menos saudável.

Já dissemos que as *Vitae* servem como um bom parâmetro para averiguar como a filosofia de Plutarco se faz notar em sua apresentação se de seus biografados, de modo que suas teses se entrelaçam na trama das reflexões sobre as ações desses homens. Seguindo os passos do estadista Péricles, Plutarco mobiliza a arte retórica e a imagem do médico na apresentação da sua vida. A influência do passo 270 do *Fedro* platônico é evidente e lhe serve de base para edificar algumas de suas ideias, de forma a mostrar, a um só tempo, as expressões da saúde do governante e da massa de governados:

> Ele próprio já não era o mesmo na tolerância para com o povo, nem na complacência para se submeter ou ceder aos desejos da multidão, que eram como o vento. Por oposição àquela demagogia transigente e por vezes branda, qual melodia florida e delicada, tangeu as cordas de um governo aristocrático e régio que usou com

não pode, por outro lado, equivaler-se a uma doutrina fixa, concernente a uma fundamentação última da verdade, exterior e, consequentemente, além da capacidade humana de conhecer" (Montenegro, 2009, p. 94).

[205] Em sua análise da presença da medicina hipocrática em Platão, I. Frias escreve: "as doutrinas médicas foram de suma importância para a explicação de certos estados caracterizados por Platão como *mania* - exceto a loucura divina - e por Aristóteles como *melancolia*. Assim, a causação do que hoje denominamos doenças mentais era, desde a Grécia clássica, atribuída aos distúrbios do *sôma*, ao desequilíbrio entre os humores constituintes do corpo" (FRIAS, 2005, p 12).

[206] Em sua análise de alguns tratados hipocráticos, Terlizzi escreve: "O conhecimento hipocrático das causas naturais das doenças pressupõe que o homem seja constituído de forma plural, ou seja, composto a partir de elementos observáveis constantes e invariavelmente idênticos, que seguem leis necessárias vinculadas à natureza, conforme a exposição da teoria humoral em *Da natureza do homem.* Na fundamentação dessa perspectiva, vimos que o autor recorre à teoria da geração dos seres, também debatida nos meios filosóficos, pois a gênese não se dá a partir de um só indivíduo, deve haver sempre mistura de seres semelhantes que possuam as mesmas propriedades, acrescidas das qualidades do calor e do frio, do seco e do úmido, em proporções corretas. Se essa é a natureza de todos os seres vivos e do homem em particular, necessariamente, ele não deve ser considerado a partir de uma única substância, pois ele é cada um dos elementos que contribuiu para o seu nascimento, cujas propriedades se conservam no corpo ao longo da vida" (2016, p. 107).

> as melhores intenções de modo justo e inflexível. Na maior parte das vezes, conduziu, pela persuasão e com sentido pedagógico, o povo que o seguia de bom grado. Mas, quando o via muito descontente, retesava-lhe os freios e obrigava-o a agir de acordo com o que era do interesse público. Parecia realmente um médico que, perante uma doença complicada e longa, conforme a ocasião, consente prazeres inofensivos, ou prescreve remédios cáusticos que trazem a cura[207] (*Per.* 15.1).

No movimento da sua apresentação da *Vida de Péricles,* Plutarco discorre sobre um período da vida do estadista em que ele já contava com a experiência adquirida como governante e na relação com os seus governados, e já tinha lidado com crises políticas e aprendido como bem geri-las. Assim, o biógrafo demarca a experiência de vida como um fator que possibilita verificar os efeitos da *paidéia* da alma ao longo do tempo, com o aprimoramento de sua capacidade de autoanalisar-se e de se depurar.

Ao evocar a tolerância de Péricles para com os atenienses, Plutarco recorre a elementos que servem tanto para se referir à disposição de ânimo da *pólis,* como também daquele da *psyché* do ser humano singular diante dos desejos. É relevante de notar os termos usados para tanto, um vocabulário que que se recorre a todo momento quando o que se encontra em questão é a natureza da *psyché*. Tal como a alma do homem deve estar bem preparada para resistir ou ceder (συνενδίδωμι) aos desejos, o bom governante é capaz de controlar-se e controlar a alma dos seus governados. Parece-nos, pois, que está em jogo a tese segundo a qual a saúde do governante é capaz de conduzir a um estado de saúde a *pólis* governada. Algo semelhante ao que escreve Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* quando diz que "o poder revelará o homem; porque o governante na sociedade está em relação com o semelhante." (1130a 1). De fato, Plutarco parece reconhecer em Péricles a capacidade de governar a si e aos outros de maneira virtuosa. A esse fim se presta o recurso à imagem do vento (πνοή). O vento, observa Plutarco, não segue uma direção única ou previsível, mas pode oscilar, variar e mudar de direção tal como o ânimo da multidão. O capitão/governante do navio deve estar apto, então, a

[207] οὐκέθ' ὁ αὐτὸς ἦν οὐδ' ὁμοίως χειροήθης τῷ δήμῳ καὶ ῥᾴδιος ὑπείκειν καὶ συνενδιδόναι ταῖς ἐπιθυμίαις ὥσπερ πνοαῖς τῶν πολλῶν, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀνειμένης ἐκείνης καὶ ὑποθρυπτομένης ἔνια δημαγωγίας, ὥσπερ ἀνθηρᾶς καὶ μαλακῆς ἁρμονίας, ἀριστοκρατικὴν καὶ βασιλικὴν ἐντεινάμενος πολιτείαν, καὶ χρώμενος αὐτῇ πρὸς τὸ βέλτιστον ὀρθῇ καὶ ἀνεγκλίτῳ, τὰ μὲν πολλὰ βουλόμενον ἦγε πείθων καὶ διδάσκων τὸν δῆμον, ἦν δ' ὅτε καὶ μάλα δυσχεραίνοντα κατατείνων καὶ προσβιβάζων ἐχειροῦτο τῷ συμφέροντι, μιμούμενος ἀτεχνῶς ἰατρὸν ποικίλῳ νοσήματι καὶ μακρῷ κατὰ καιρὸν μὲν ἡδονὰς ἀβλαβεῖς, κατὰ καιρὸν δὲ δηγμοὺς καὶ φάρμακα προσφέροντα σωτήρια.

conduzir sua embarcação/*pólis* a bom termo, e se mostrar capaz de lidar com as imprevisibilidades e adversidades próprias da vida política.

Péricles, segundo Plutarco, governou na contramão daqueles que se valem da δημαγωγία, tendo preferido governar como os melhores, que tomam a boa intenção por guia. O queronense recorre ainda à imagem da música para criticar o governante demagogo e recusar a melodia dada aos floreios, como era costume acontecer no discurso dos sofistas. Era preferível tocar as cordas que se afinassem pelo tom da justiça e da firmeza no exercício do governo.[208] E qual seria o instrumento a ser tocado pelo governante venerável, aquele que atestaria sua boa ou má saúde política?

Será pelo recurso à persuasão (πειθώ) que o estadista poderá obter sucesso na orquestração das paixões da alma da multidão, e dará provas de qual seu grau de excelência e retidão. Segundo Plutarco, na maior parte do tempo de sua atividade de governante, Péricles soube persuadir e instruir (διδάσκω) seu povo, ao mesmo tempo, dando mostra de que a sua retórica pertence àquela modalidade elogiada por Platão no *Fedro*, modalidade que corresponde àquela de que Plutarco é signatário. Para Plutarco, aquele que é capaz de usar a arte retórica considerando os tipos de alma a que os discursos se dirigem, e em vista de uma *paidéia*, orquestra os ânimos da multidão, tornando a todos pessoas melhores pela formação que recebem através do *lógos* do seu governante.

Rodrigues, ao analisar a dupla biográfica Péricles e Fábio Máximo, propõe que uma das razões de Plutarco para reunir a vida de Péricles àquela de Fábio de Máximo teria sido o fato de ambos, em sua ótica, terem suportado silentes e pacientes as maledicências da multidão governada, fazendo com que, ao permanecerem firmes e críveis em suas resoluções, suas ações se tornassem dignas de confiança por parte do povo. Escreve Rodrigues: “Péricles é comparado a um médico – símile recorrente em Platão –, que cura as doenças da alma, acalma e encoraja o povo” (2013, p. 18). Trata-se, pois, a nosso ver, de uma identificação, por parte de Plutarco, da manifestação da *paidéia* recebida do filósofo Anaxágoras

[208] A imagem das cordas de um instrumento musical associada à alma é recorrente em Plutarco (*Aud*. 43; *Na. Corp. affect.* 501A; *Quaest. Conv*. 657D). Por exemplo, em *Sobre A Tagarelice,* ao recomendar os cuidados a serem tomados por aquele que sofre do *páthos* da tagarelice, o autor adverte sobre a necessidade de se estar atendo às ações que perturbam o espírito, “fazendo vibrar as cordas da alma que não devem ser tocadas” (κινοῦσα χορδὰς τὰς ἀκινήτους φρενῶν) (*Garr*. 502D). Cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag., Adesp.* N°. 361.

(*Per.* 5.1), no modo como Péricles governava, ao mesmo tempo que evidencia a correlação direta entre medicina e filosofia como força que propicia a saúde individual e coletiva.

Para além da evidente influência do *Fedro*, é possível reconhecer nas reflexões de Plutarco também um eco da imagem do governante-filósofo da *República* de Platão.[209] Da cidade construída em palavras de Platão é possível encontrar os traços na imagem do personagem histórico de Péricles oferecida por Plutarco, ainda que se trate de uma imagem enviesada pelo olhar de um queronense. Em sua consideração dos males da cidade, Platão deposita sua esperança de que estes pudessem cessar na figura de um governante-filósofo, o que em Plutarco corresponde à importância atribuída a formação filosófica de Péricles.

Outro ponto interessante a se observar é o modo como Plutarco trata a *pólis*. A cidade é vista como um indivíduo ao mesmo tempo uno e múltiplo, tal como a é una e múltipla alma, e que pode, por vezes, guiada pelas paixões, ser levada a atuar de maneira egoísta. O fiel da balança da ação do governante deve ser tal que ele considere em primeiríssimo lugar o bem do múltiplo-conjunto, mesmo que isso tenha que ser feito em detrimento do seu sentimento irrefletido e individualista, que poderia trazer malefícios para a coletividade. A ação deste governante é reforçada pela imagem do controle ou freio, aludindo ao mito do cocheiro que deve controlar os seus cavalos na alegoria da parelha alada do *Fedro*.[210] Para Plutarco, tal como a parte racional controla a parte irascível e concupiscente, Péricles, o cocheiro que governa, deve domar as paixões da cidade, para que suas ações sejam direcionadas para o interesse público. Péricles atua, assim, como um médico da alma da multidão, temperando e harmonizando a própria alma, a dos cidadãos e a da cidade.

---

[209] Platão decreta na *República* que: “Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam rei e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta união do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública” (473, c-d, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993).

[210] *Fedro,* 246A.

Tal traço era bem presente na economia do pensamento grego. G. Cornelli lembra que Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, afirmava “que Sócrates queria ser médico usando a moralidade e a racionalidade (II. 11)". E conclui que "Sócrates, como ‘médico da alma’ (*Prot.* 313e), parece querer trazer o indivíduo para a ágora, para o lugar por excelência da vida política pública” (2018, p. 80). Vemos assim se delinear uma reflexão sobre a saúde que conjuga as dimensões individuais e coletiva.

A conclusão do movimento é emblemática e simbólica: Plutarco compara a atuação do governante Péricles com aquela do médico. Assim como o *iatrós* deve dominar uma técnica que demonstre certo conhecimento acerca do corpo, sabendo bem deliberar quanto à necessidade de se prescrever um remédio, mais ou menos drástico, de acordo com o paciente e com o momento oportuno, também o bom estadista deve ser capaz de avaliar o *kairós* de modo a bem exercer o seu governo, que exigirá do que dependerá a decisão acerca da dose exata ser prescrita do "medicamento político", a saber as medidas a serem tomadas em vista da saúde da cidade, ainda que isso provoque certo descontentamento entre os governados. O que deve prevalecer é a finalidade da ação, ou seja, a preservação de uma *pólis* saudável. Do mesmo modo que a doença (νόσημα) diagnosticada no corpo de um paciente exigirá do médico a expertise para tratá-la, ainda que isso se deva fazer pelo recurso a remédios amargos, os males do corpo coletivo da cidade deverão contar com um administrador para curá-los, o que deverá ser feito pelo recurso a um *lógos* que é, ao mesmo tempo, curativo e formativo.

Ao conceber desse modo o exercício do governo da cidade, Plutarco faz interagir filosofia e medicina no quadro de sua reflexão acerca das afecções do indivíduo e da cidade. Voltemos agora a nossa atenção para o estatuto da saúde que se depreende das prescrições médico-filosóficas do queronense.

2. As expressões da saúde a partir da unidade corpo-alma

A tese segundo a qual a saúde é expressão de um estado de equilíbrio corpo-alma pode ser examinada na relação direta dos desejos provenientes da alma em sua relação com o corpo. Entrevê-se uma espécie de guerra. A saúde se encontrará associada ao cuidado de si, e o ser humano precisará estar atento ao modo como exerce o controle de seus impulsos de dentro para fora, sendo, a todo

momento, convidado a colocar à prova o grau de saúde do conjunto corpo-alma, empenhando-se em ceder quando necessário e em se controlar sempre que possível:

> É uma grande maravilha se dermos ao corpo apenas aqueles prazeres que a natureza exige, ou melhor ainda, se, lutando muito contra os apetites, adiando-os e respondendo apenas aos necessários, ou, como diz Platão, "cedendo quando o corpo morde e puxa com força", nós escapamos ilesos. Pelo contrário, os desejos que descem da alma para o corpo e obrigam este a obedecer e compartilhar as paixões daquela, não há como eles não depositarem os mais graves e maiores danos em troca de prazeres mesquinhos e insignificantes. E menos ainda deve o corpo ser incitado aos prazeres pelo desejo da alma, pois tal princípio vai contra a natureza. E, assim como as cócegas nas axilas produzem na alma um riso que não é natural, nem agradável e nem suave, mas parecida com um espasmo e incômoda, todos os prazeres que o corpo recebe, golpeado e perturbado pela alma, são excitantes, perturbadores e estranhos à natureza (*De Tuenda San.* 125 B-C).[211]

No tratado dedicado à saúde, podemos notar o caráter filosófico da abordagem que Plutarco realiza, ao defender o *éthos* humano no que diz respeito ao corpo. Diante das adversidades e vicissitudes da existência, como nos seria possível, a nós seres desejantes, manter-nos incólumes no interior da complexa relação entre nossas dimensões somáticas e psíquicas? Na esperança de se alcançar este estado saudável, Plutarco examina o tratamento a ser dispensado aos prazeres e apetites. Será considerado digno de louvor aquele que for capaz, no tocante ao prazer, de saciar suas necessidades físicas somente com aquilo que for conforme à natureza, o que delimita o âmbito das coisas que são consideradas imprescindíveis. É preciso que o homem esteja pronto a enfrentar o embate cotidiano com os seus apetites a fim de que estes possam ser deslocados para um segundo plano ou considerados como tendo um grau menor na escala de prioridades. Neste quadro, a tática do adiamento será recomendada como um meio

---

[211] ἔστι δὲ μέγα καὶ θαυμαστόν, ἂν ὅσον ἡ φύσις δεομένη δέχεται τῶν ἡδονῶν προσιέμενοι τῷ σώματι, μᾶλλον δ᾽ ἂν τὰ πολλὰ παρὰ 1 τὰς ὀρέξεις αὐτῷ διαμαχόμενοι καὶ ἀναβαλλόμενοι καὶ μόλις πάνυ ταῖς ἀναγκαίαις χρηματίζοντες ἢ ὥς φησιν ὁ Πλάτων καὶ δάκνοντος καὶ κατατείνοντος ἐνδιδόντες ἀβλαβεῖς ἀπαλλάττωμεν. τὰς δ᾽ ἀνάπαλιν ἐκ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ σῶμα κατιούσας ἐπιθυμίας καὶ καταβιαζομένας τοῖς ἐκείνης ὑπηρετεῖν καὶ συνεξανίστασθαι πάθεσιν οὐδεμία μηχανὴ τὸ μὴ σφοδροτάτας; βλάβας καὶ μεγίστας ἐφ᾽ ἡδοναῖς ἀσθενέσι καὶ ἀμαυραῖς ἐναπολιπεῖν. ἥκιστα δὲ ψυχῆς ἐπιθυμίᾳ σῶμα πρὸς ἡδονὰς κινητέον: ἡ γὰρ ἀρχὴ παρὰ φύσιν γίγνεται. καὶ καθάπερ αἱ τῶν μασχαλῶν ψηλαφήσεις οὐκ ἴδιον οὐδὲ πρᾶον οὐδ᾽ ἵλεων γέλωτα τῇ ψυχῇ παρέχουσιν ἀλλ᾽ ἐοικότα σπασμῷ καὶ χαλεπόν, οὕτω πάλιν ὅσας τὸ σῶμα νυττόμενον ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἡδονὰς ἴσχει καὶ ταραττόμενον, ἐκστατικαὶ καὶ τρακτικαὶ αὗται καὶ ἀλλότριαι τῆς φύσεώς εἰσιν.

de se manter em um estado desejável de saúde. Essa imagem de uma luta contra os apetites (ὄρεξεις) evoca a tese platônica de que o melhor é ceder somente quando o corpo alcança certo estado limite, tal como se estivéssemos estirados como em um cabo de guerra, no qual tentamos, de um lado, não ceder à força das paixões e, de outro, dispuséssemos da força para gerir os nossos próprios apetites, por vezes cedendo, por vezes resistindo. Nessa gestão reside a medida de bem avaliar aquilo que é necessário e, portanto, passível de ser admitido, e de resistir àquilo que não é necessário e pode, por esta razão, ser posto em um segundo plano. Ora, o que temos aqui é novamente a situação em que a parte apetitiva da alma busca dominar o ser humano, sendo a imagem da descida dos desejos para o corpo, como aquilo que vem de cima, do alto, ou seja, da alma, e se encaminha na direção daquilo que deve estar subjugado, o corpo. Isso explica a maior importância conferida à gestão da força psíquica frente àquela da força física. Pode se concluir quer o que está em jogo não é apenas a necessidade de se proteger daquela parte menos nobre da alma, ainda que forte, mas de se resgatar e valorizar a parte racional da alma em vista de sua potência de controlar os apetites, evitando os danos que advém na ausência desse controle.

Plutarco dirá que, no ato de descer (κάτειμι) dos desejos da alma, estes obrigam o corpo a agir de acordo com suas paixões; porém, aquele que der ouvidos e executar o que é determinado pela parte apetitiva da alma não sairá ileso, pois, ao se entregar àqueles desejos, ele comete e padece graves danos, em razão de sua má gestão. Em uma espécie de relação de troca, o autor alude à "recompensa" que advém para aquele que cede aos desejos da alma, paga em moeda de prazeres, mas classifica tais prazeres como mesquinhos e insignificantes, colocando-os em uma seara diversa daquela dos prazeres necessários, os quais seriam menos nocivos aos homens.

A esse ponto uma pergunta emerge: como discriminar entre os prazeres aqueles que são necessários e aqueles que não o são? Plutarco parece reputar a pecha de “não natural” exatamente àqueles desejos que advêm da parte não racional da alma, conferindo-lhes responsabilidade na gênese de uma vida viciosa. A imagem daquilo que é não natural é reforçada pela imagem do riso obtido através das cócegas, em que ocorre um movimento inverso, no qual o corpo é excitado e provoca algo não natural na alma/ânimo. Operando, assim, os prazeres que

assolam o corpo sob o jugo da parte irracional da alma, acabam por levar o corpo a atuar de modo não natural. O saudável é então associado às ações que se desenrolam em conformidade com a natureza, o que supõe o comedimento proporcionado ao corpo pela potência do governo racional da alma, que deve ser senhora das demais partes.

A abordagem do queronense mais uma vez e em mais um aspecto evoca a imagem platônica do cocheiro da carruagem do *Fedro*[212]: o ser humano de Plutarco que almeja manter-se saudável deve aprender a domar suas dimensões somática e psíquica, fazendo com que a parte apetitiva donde provêm as paixões responda apropriadamente àquele racional. Como sucede com o cocheiro de Platão, que representa aqui o elemento racional, é preciso saber guiar os dois cavalos da parelha, o bom e o mau, os quais correspondem, respectivamente, às potências irascível e concupiscente da alma. Em Plutarco se encontra em jogo a necessidade de estabelecer um balanço, uma espécie de contabilidade das perdas e ganhos, levando em conta que os prazeres efêmeros são pagos ao preço da perda da saúde, uma vez que tanto o corpo quanto a alma participam se encontram implicados neste processo de padecimento. A razão em nós deve estar apta a exercer a sua essência, sua natureza racional, manifestando sua boa saúde através da reta ordenação dos seus desejos e paixões. resta ainda uma questão a considerar: que sinais podem ser antevistos pelo homem e lhe serem úteis para que ele se dê conta do estado vulnerável de sua saúde?

Em um outro passo do *De Tuenda San.,* Plutarco reflete sobre a saúde do amálgama corpo-alma[213] tomando por base o movimento da alma, e acenando para a sua relação direta com o corpo que habita, indicando certo estado de doença:

---

[212] Escreve Platão: “No princípio do mito dividi cada alma em três partes, sendo dois cavalos, e a terceira, o cocheiro. Assim devemos continuar. Dissemos que um dos cavalos é bom e o outro não. [...] O cavalo bom tem o corpo harmonioso e bonito; [...] Não deve ser fustigado e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra. O outro – o mau – é torto e disforme; segue o caminho sem firmeza; [...] Obedece apenas – a contragosto – ao chicote e ao açoite. Quando o cocheiro vê algo amável, essa visão lhe aquece a alma, enchendo-a de pruridos e desejos. O cavalo bom obedece ao guia, como sempre, obedece e a si mesmo se refreia. Mas o outro não respeita o freio nem o chicote do condutor." (*Fedro,* 246 a, trad. de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1975).

[213] No apanhado de Schramm sobre Platão e a Medicina, o autor defende a seguinte posição: “as relações entre corpo e alma não se limitam à identidade constitutiva - triângulos." Platão explica no *Timeu* o funcionamento de diferentes órgãos como o coração, o fígado, o baço e os intestinos, os quais têm suas fisiologias atreladas à função da alma - ou seja, cada segmento anatômico refere-se à finalidade da alma que lhe corresponde, talhando aquilo que I. Frias (2002, p. 107) chama de ‘organismo psicológico’. Ademais, ele esclarece que a ligação da alma com o corpo é feita pela

> Os movimentos da alma também indicam que o corpo está em perigo de cair em uma doença: os abatimentos e medos irracionais, muitas vezes, nos tomam sem causa visível, de repente extinguem a nossa esperança; cedemos aos impulsos de cólera, nos tornamos violentos, irritáveis, caímos em prantos, nos desesperamos e nos angustiamos quando vapores nocivos e exalações amargas se juntam e se unem "às rotações da alma", como diz Platão. Portanto, aqueles a quem isso acontece devem considerar e lembrar que [se não for nada espiritual] existe uma causa física que precisa ser expelida ou expurgada (*De Tuenda San.* 129 B-C).[214]

Ao recorrer à ideia de movimento (κίνημα) da alma para designar certos estados psíquicos do ser humano, Plutarco busca os indícios de que se avizinha do corpo uma doença (νόσος). Elencando as diversas afecções que se apoderam da alma humana, o autor faz notar a relação simbiótica que ocorre entre o corpo e a alma também no momento de padecer, buscando, nas características invisíveis daquilo que sentimos, os sintomas daquilo que poderemos observar/ver no corpo: a alma do homem traria o indicativo de que se encontra em estado de afecção, o que é traduzido por termos que designam uma alma que apresenta alguns sentimentos que evidenciam o seu estado de flagelo, tais como o abatimento / ἀθυμία, o medo / φόβος, a violência / ἐπίχολος e a irritabilidade / μικρόλυπος). Tais estados psíquicos constituem, assim, indicadores também do padecer do corpo. Plutarco adverte acerca da necessidade de se levar em conta que a causa de certo *páthos* pode não ser visível (φανερός), requerendo, portanto, uma atenção bem particular.

É neste contexto que podemos entrever porque cabe ao filósofo trazer à luz aquilo que é invisível e, por assim dizer, encontra-se oculto na alma. Ora, se o que

---

medula (μυελός), como o estabelecido por L. Brisson (1988, p. 429): Na medula cervical está fixada a espécie imortal da alma humana e na medula espinhal a espécie mortal e, por consequência, suas duas subespécies com base nestes aspectos anátomo-fisiológicos, Platão constrói sua fisiopatologia, distinguindo as doenças do corpo e da alma. As enfermidades somáticas podem ocorrer por (1) desequilíbrio dos seus elementos constitutivos - fogo, terra, ar e água; (2) por corrupção dos tecidos do corpo - a carne, os nervos, o sangue, os ossos e a medula; e (3) pelo ar e por humores - bile e flegma" (2004, p. 625). No caso de Plutarco, observamos que sua preocupação tende a ser mais ético-filosófica do que propriamente fisiológica, de modo que as indagações feitas por ele indicam mais uma preocupação com a ação que pode sobretudo afetar o estado de saúde da *psyché*, donde o modo de agir ser tão pontuado nas suas reflexões.

[214] ἤδη δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς κινήματα τὸ σῶμα μηνύει πρὸς νόσον ἐπισφαλῶς ἔχειν. ἄλογοι γὰρ ἴσχουσιν ἀθυμίαι καὶ φόβοι πολλάκις ἀπ' οὐδενὸς φανεροῦ, τὰς ἐλπίδας ἄφνω κατασβεννύουσαι: γίγνονται δὲ καὶ ταῖς ὀργαῖς ἐπίχολοι καὶ ὀξεῖς καὶ μικρόλυποι, καὶ δακρυρροοῦσι καὶ ἀδημονοῦσιν ὅταν ἀτμοὶ πονηροὶ καὶ ἀναθυμιάσεις πικραὶ συνιστάμεναι ‘ ταῖς τῆς ψυχῆς, ’ ὥς φησιν ὁ Πλάτων, ἀνακραθῶσι ‘περιόδοις.’ διὸ δεῖ σκοπεῖν οἷς ἂν ταῦτα συμπίπτῃ καὶ μνημονεύειν [ἂν μηδὲν ᾖ πνευματικον] ὅτι σωματικόν ἐστιν αἴτιον ὑποστολῆς τινος ἢ κατακράσεως δεόμενον.

se apresenta como visível e corpóreo pode ser tratado pelo médico, é aquela afecção particular da alma que poderá ser mais bem diagnosticada e depurada pelo filósofo. Tomam lugar junto a estes sentimentos da psiquê as "rotações" (περιόδοις) da alma, remetendo a um passo do *Timeu*[215], de Platão[216], reforçando o caráter eminentemente filosófico da análise de Plutarco. Ao ocorrer à mescla daqueles sentimentos nocivos levantados por Plutarco com a rotação da alma, tal como se eles tornassem débil este movimento próprio da alma, estaria em jogo o ato de desarmonizar a alma e, por conseguinte, torná-la doente.

Se no passo apresentado o autor parte do estado da alma como indexador das mazelas que tomarão o corpo, termina o trecho realizando uma dinâmica diversa ao dizer que a causa (αἴτιος)[217] dos males da alma provém do corpóreo, conformando esta relação simbiótica que considera a unidade homem governada pela dinâmica do composto comunicante alma-corpo-alma, ou seja, sujeito a um movimento, ao mesmo tempo, uno e múltiplo. Contudo, Plutarco faz uma ressalva acerca das possibilidades da origem das afecções que tomam o ser humano ao circunscrever sua análise ao composto binário corpo-alma, deixando a entender que a tratativa a ser dada seria diversa, caso as afecções tenham uma causa mais específica, nomeadamente uma origem espiritual. Neste caso, o autor faz uso do termo πνευματικός para se referir a esta causa, que traduzimos por "espiritual", mesmo sentido utilizado nas traduções do grego de Concepción Morales Otal e

---

[215] Ao tratar sobre o papel da música na harmonização da alma, escreve Platão que: "tudo quanto é útil à voz no contexto da música, isso nos foi dado por causa da harmonia da audição. Com efeito, para aquele que se relaciona com as Musas com o intelecto, a harmonia, feita de movimentos congéneres das órbitas da nossa alma, não é um instrumento para um prazer irracional - como agora se julga ser – mas, em virtude de as órbitas da nossa alma serem desprovidas de harmonia desde a geração, aquela foi concedida pelas Musas como aliado da alma para a pôr em ordem e em concordância" (*Tim.* 47D, tradução de Rodolfo Lopes). Recordemos que também, para Plutarco, a música possui este papel de afinar/harmonizar a alma, como vimos na análise de *Sobre a Música* (Cf. *Mus*. 1144F – 1145A).

[216] No tratado em questão, Plutarco recorre, nominalmente, a Platão pelo menos seis vezes, em geral, para corroborar e reforçar alguma ideia defendida no texto, dando mostra não só da influência do ateniense sobre o diálogo médico/filosófico, mas também do uso do nome Platão como argumento de autoridade para aquilo que se defende.

[217] Ao tratar sobre Hipócrates e o nascimento da arte médica, Frias lembra que: "Certos conceitos fundamentais comuns à linguagem filosófica e médica, como, por exemplo, os conceitos de causa (*aitía*), de ordem (*kosmos*), de lei (*nómos*), que compunham originalmente a linguagem jurídica da *pólis* grega, introduzem-se primeiramente no vocabulário da filosofia e, posteriormente, no da medicina, o que atesta a influência exercida pela primeira sobre a segunda" (FRIAS, 2005, p. 21).

José García López[218], bem como na tradução de Babbit[219], que não ponderam sobre a tradução do termo em "ἂν μηδὲν ᾖ πνευματικον". Por outro lado, Jean Defradas[220] chama a atenção para a possibilidade de o termo ter uma conotação mais médica que filosófica, como ocorreria ao longo do tratado, preferindo traduzir o trecho como "se não for por causa moral"[221].

Destacamos que Plutarco pede que se volte a atenção para o que se sucede nas alterações *sôma-psyché* como balizadoras da saúde, relevando a importância de que o filósofo, encarregado dos cuidados da alma, também deve ser aquele que se ocupa da compreensão das técnicas próprias daquele encarregado dos cuidados do corpo, o médico. Seguindo os passos do filósofo, podemos observar como ele também usa diversas figuras ou personagens para tentar emular, no espírito de seu leitor, quais os caminhos a serem seguidos. Se o objeto da saúde é o ser humano, é aos arquétipos mais ou menos saudáveis de Plutarco que devemos voltar a nossa atenção.

3. Caminhos para uma *therapeía:* o receituário dos sábios

Tal como um médico realiza diagnósticos e prognósticos, Plutarco lançará mão de homens veneráveis por seu modo de lidar com seu corpo e sua alma. Será no *éthos* de filósofos, políticos, militares e poetas que poderemos observar os melhores e piores métodos/caminhos a serem seguidos para se angariar a saúde, desenhando-se os traços para uma terapia[222]. Vejamos, então, alguns casos apresentados e refletidos pelo filósofo, atentos ao modo como o autor deixa

---

[218] Cf. Plutarco, *Consejos Para Conservar la Salud*, en Obras Morales y de Costumbres. Introducción, traducción y notas de Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Editorial Gredos, 2001, p. 145.

[219] Cf. Plutarch, *Advice About Keeping Well*, in Plutarch's Moralia, Vol II, 86 B - 171 F. Translator: Frank Cole Babbit. London: Harvard University, 1928, p. 264.

[220] Cf. Plutarque, Préceptes de santé. Defradas, J.; Hani, J., Klaert, R. *Oeuvres Morales*: Tome II: Traites 10-14. Consolation a Apollonios - Preceptes de Sante - Preceptes de Mariage - Le Banquet Des Sept Sages - de la Superstition. Paris : Les Belles Letres, 1985, p. 116.

[221] "S'il n'y a pas de cause d'ordre moral".

[222] Acerca da ideia de terapia na antiguidade, Brandão destaca que "alguns pensadores antigos propunham uma terapia filosófica das paixões. Para Cícero, por exemplo, a filosofia prometia um soberano remédio para o nosso mal, curando-nos das paixões que nos dominam e colocam obstáculos para nossa felicidade. Contudo, não havia uma noção unânime sobre a natureza dessa terapia. As propostas eram variadas. Para alguns, como os aristotélicos e medioplatônicos, o ideal era a *metriopátheia* (moderação das paixões). Para outros, como os estoicos, a meta era a *apátheia*, (ausência de paixões)." (2013, p. 527).

entrever a natureza psíquica e somática de cada gesto ou juízo emitido por seus personagens.

Será nos exemplos ordinários da vida de Sócrates que também, no *De Tuenda San.,* poderemos observar como Plutarco faz com que o respaldo da saúde do corpo seja garantido pelas potências bem geridas de uma alma saudável. Tenhamos em conta que as diretrizes apresentadas e analisadas estão sendo elaboradas por um homem muito particular, cuja expertise da ação é objeto recorrente de louvor em diversos tratados plutarquianos e que em um tratado cujo escopo é a saúde terão um teor especial para a nossa análise. Tendo isto em conta, vejamos como Plutarco volta a sua atenção para a ação de socrática:

> Em primeiro lugar, Sócrates recomendava tomar cuidado com os alimentos que nos fazem comer sem fome e com as bebidas que nos fazem beber sem ter sede; ele não nos proibiu de forma alguma do uso dessas coisas, mas nos ensinou a usá-las se precisássemos delas, acomodando seu prazer à nossa necessidade, como aqueles que nas cidades convertem o dinheiro para os espetáculos em dinheiro para a guerra. Pois, o prazer, proveitoso na medida em que é um elemento nutritivo, é útil à nossa natureza e é necessário e, contanto que tenhamos fome, nós devemos aproveitar alimentos necessários, mas não devemos provocar em nós outros apetites particulares quando o apetite normal foi satisfeito (*De Tuenda San.* 124 D-E).[223]

Ao fazer uso da figura de Sócrates, Plutarco busca a autoridade daquele *sophós* que fazia da vida prática o lugar de exercício da sua filosofia. Corroborando o comportamento do filósofo ateniense, argumenta Plutarco que a atenção deve ser voltada para os perigos das comidas e bebidas que contribuem para uma conduta não guiada pela *metriopátheia,* de modo que o mal não estaria naquilo que ingerimos em si, mas na reta ordenação das paixões que confere a cada coisa o seu devido valor. Sócrates, cujo comportamento e as palavras buscam, conforme constrói Plutarco, ensinar ou instruir (διδάσκω) o interlocutor, reflete sobre a importância de realizar uma acomodação devida entre dois campos que falam, ao

[223] πρῶτος μὲν ὁ Σωκράτης παρακελευόμενος φυλάττεσθαι τῶν βρωμάτων ὅσα μὴ πεινῶντας ἐσθίειν εἰν ἀναπείθει , καὶ τῶν πωμάτων ὅσα πίνειν μὴ διψῶντας, οὐχ ἁπλῶς τὸ χρῆσθαι τούτοις ἀπηγόρευσεν, ἀλλὰ χρῆσθαι δεομένους ἐδίδασκε καὶ τὸ ἡδὺ κατατάττοντας αὐτῶν εἰς τὸ ἀναγκαῖον, ὥσπερ οἱ τὰ θεωρικὰ ποιοῦντες ἐν ταῖς πόλεσι στρατιωτικά. τὸ γὰρ ἡδὺ τῇ φύσει μέχρι ἂν μέρος τοῦ τρέφοντος οἰκεῖόν ἐστι, καὶ δεῖ πεινῶντας ἔτι τῶν ἀναγκαίων. ἀπολαύειν 1 τῶν ἡδέων, ἰδίᾳ δὲ μὴ κινεῖν ἑτέρας ὀρέξεις τῶν κοινῶν ἀπηλλαγμένους.

mesmo tempo, sobre os hábitos do corpo e da alma: o prazeroso (ἡδύς) do necessário (ἀναγκαῖον).

Plutarco propõe um *éthos* peculiar em relação às comidas e bebidas para aquele que almeja a saúde, defendendo certa instrumentalização do prazer, de modo que ele, o prazer, não seria um mal em si - ainda que possa servir de porta de entrada para uma vida imoderada -, mas, se bem direcionado, serviria como um canal para suprir aquilo que de fato é necessário, tal como as expensas para uma guerra são necessárias, mas a vida de espetáculos, não. Contudo, é possível realizar a adequação do supérfluo e prazeroso, o espetáculo, fazendo com que este sirva como fonte de arrecadação para aquilo que é necessário, os proventos para a guerra. Seriam, então, o prazeroso e o necessário antagonistas ou elementos polarizantes?

Plutarco defende que até mesmo aquela porta de entrada para a vida viciosa, o prazer, se presta à necessidade, pois o prazer que obtemos pela alimentação atua como um artifício da natureza para que obtenhamos a necessária nutrição do corpo. Porém, defende, com Sócrates, que este prazer relacionado à alimentação deve estar subordinado à fome, e não à mera vontade de comer alimentos cuja necessidade não lhes seja própria.

Ao analisarmos o comportamento socrático guiados por um viés que pensa na filosofia como medicina da alma, é interessante notar que Jaeger, em sua *Paidéia*, defenda que “de todas as ciências humanas então conhecidas, incluindo a Matemática e a Física, é a Medicina a mais afim da ciência ética de Sócrates” (1995, p. 1001). Plutarco elege como próprio do sábio saber comedir os apetites normais/necessários com os apetites luxuosos/particulares, estes últimos atendendo a um descompasso passional daquele que não é capaz de bem deliberar sobre como lidar com os impulsos da comida e da bebida, dando mostra de sua debilidade no campo da saúde: aquele que não controla não só a quantidade, mas também a qualidade do que come ou bebe, não só assola o seu corpo, como também demonstra possuir uma alma debilitada. Atentemos ainda para os ditames da parte apetitiva da alma, que aqui deve recorrer à parte racional a fim de que possa realizar a justa medida acerca da nutrição que será dada ao corpo, ajuizando quanto e o que deve ser ingerido. É na medida em que corpo e alma são capazes de atuar de maneira harmônica, conciliando alimentação e

moderação, que vemos Plutarco recorrer à figura Sócrates como protótipo daquele que executa uma espécie de sabedoria da saúde, que se mostra através daquele que encontra, na satisfação do corpo com os alimentos necessários, o reconhecimento de que diversos apetites não só não são necessários, como podem ser danosos a quem almeja uma vida virtuosa, uma vez que somos nós mesmos os agentes e pacientes dos diversos apetites nefastos que de nós se apoderam.

Nesse sentido, é relevante o paralelo que Plutarco faz em *Do Controle da Ira* entre corpo e alma frente à alimentação e à razão, dizendo que a razão não deve ser evacuada da alma, tal qual o alimento o é do corpo, reforçando sobre a razão que "sua força não é igual à dos medicamentos, mas sim a dos alimentos saudáveis, pois permitem o bom temperamento e dão suporte aos que reta e habitualmente a utilizam" (*De Cohib.* 453D). Assim, podemos ver que é neste movimento de corpo-alma do homem que se expressam conjuntamente seu estado de saúde e a doença, resistindo ou padecendo. É preciso ter também em conta que as diversas partes/potências da alma possuem graus de importância diversos na obtenção e manutenção da saúde em relação ao corpo. Como esta hierarquia se mostra?

Para buscar responder a esta pergunta, podemos explorar uma das pistas dadas por Plutarco quando elenca a virtude da moderação como um traço distintivo daquilo que é conforme a natureza, buscando, na esfera comportamental, apontar os atos que são virtuosos e que, portanto, estariam em sintonia com uma boa saúde, distinguindo-os daqueles que são viciosos e que denotariam um estado de desordem física e psíquica. Novamente o queronense busca, nas ações ou palavras de homens veneráveis, os caminhos a serem seguidos:

> Lembremos de que, como disse Simónides, ele nunca se arrependeu de ter se calado, mas muitas vezes de ter falado; então nós também não vamos nos arrepender se recusarmos algum prato ou se bebermos água ao invés de vinho de Falerno. Pelo contrário, não só a natureza não deve ser forçada, mas se qualquer uma dessas coisas é oferecida a você, mesmo quando você necessita delas, é preciso direcionar muitas vezes o apetite para alimentos simples e usuais "Porque, se é preciso cometer injustiça", diz o tebano - que se equivoca quando acrescenta- "o mais belo é cometer injustiça pelo poder". E, para nós, o melhor é que, se

> quisermos ganhar honra em tais coisas, procuremos agir com muito autocontrole em favor da nossa saúde (*De Tuenda San.* 125 D).[224]

Plutarco recorre a uma sentença de caráter sapiencial do poeta Simónides para defender como certos comportamentos tutelados pela moderação da fala têm como produto da ação as maiores benesses, ao passo que aquela ação pautada pela incontinência da língua estaria na origem dos males. O autor recorre à imagem de palavra para tratar da alimentação, tal como se a primeiro nutrisse a alma e o segundo, o corpo: o uso do *lógos* é tomado visando construir exatamente um elogio da virtude de calar-se para, em seguida, tratar do alimento do corpo e como lidamos com ele. Assim como o mais recomendável é resistirmos a proferir palavras não necessárias, devemos transpor a mesma recomendação ao lidarmos com alimentos e bebidas que fogem do que é simples e usual. À palavra que se apresenta irresistivelmente deve ser dada uma tratativa calculista, indagando-se sobre os males que seu uso indevido pode acarretar, tal como uma reação alimentar que debilite o corpo.

Van Hoof usa o contexto desta passagem para defender que "Plutarco não argumentará que é errado buscar a honra através de hábitos alimentares, porque tais externalidades são, do ponto de vista filosófico, indiferentes; em vez disso, ele ensinará ao leitor que muito mais honra deve ser conquistada da abstinência" [225] (2014, p. 144). Quanto ao segundo ponto, estamos de acordo, mas parece-nos que Van Hoof se equivoca ao dizer que é "indiferente" para Plutarco se o homem busca honras a partir de hábitos alimentares, pois o que vemos ser desenhado nas reflexões sobre a lida do homem com seus impulsos e afecções é que os hábitos são, sim, relevantes, pois poderão não só indicar certo estado de doença, como dificultar a sua cura.

---

[224] μεμνημένους ὅτι καθάπερ ὁ Σιμωνίδης ἔλεγε μηδέποτ᾽ αὐτῷ μεταμελῆσαι σιγήσαντι, φθεγξαμένῳ δὲ πολλάκις, οὕτως ἡμῖν οὔτ᾽ ὄψον παρωσαμένοις μετεμέλησεν οὔθ᾽ ὕδωρ ἀντὶ Φαλερίνου πιοῦσιν. ἀλλὰ τοὐναντίον οὐ μόνον οὐ προσβιαστέον ἐστὶ τὴν φύσιν, ἀλλὰ κἂν δεομένῃ προσφέρηταὶ τι τῶν τοιούτων, ἐπὶ τὰ λιτὰ καὶ συνήθη πολλάκις ἀποτρεπτέον ἔθους ἕνεκα καὶ μελέτης τὴν ὄρεξιν. φησὶν ὁ Θηβαῖος οὐκ ὀρθῶς; λέγων, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν ἡμεῖς; δὲ βέλτιον ὡς,. εἴπερ φιλοδοξεῖν πρὸς τὰ τοιαῦτα, ἐγκρατείᾳ κάλλιστον ὑπὲρ ὑγιείας.

[225] No original: "[...] Plutarch will not argue that it is wrong to search for honor through one's eating habits because such externalities are, from a philosophical perspective, indifferent; instead, he will teach the reader that much more honor is to be gained (philotimêteon: Precepts of Health Care 125C) from abstinence" (Van Hoof, 2014, p. 144).

Não por acaso, ao tratar da substituição do vinho pela água, o queronense evoca o vinho da região de Palermo, localidade famosa na Antiguidade pela produção de vinhos nobres e caros. Esse seria exatamente o tipo de excessos que o ser humano saudável de Plutarco deveria evitar, controlando também a parte concupiscente da alma que, muitas vezes, almeja aquilo de que não precisa. Estaria em jogo realizar toda a espécie de exercício que busque, ao mesmo tempo, conciliar as atitudes relativas ao corpo e às da alma, de forma que uma trabalhe para fortalecer o modo de ação da outra, emergindo os caminhos de uma *therapeía*: a virtude da moderação é exercitada quando o homem reconhece o *kairós,* o momento oportuno de falar/calar e, mais do que isso, orientando o uso do *lógos* de modo que seja medido o quanto falar e calar e, também, sobre o que falar e calar, da mesma forma que é capaz de comedir aquilo que come e que bebe. Ao louvar o hábito de bem-viver com as coisas simples, Plutarco parece apontar para a necessidade de se exercitar a autossuficiência. Ao tratar sobre o tema da medicina da alma, P. H. Silveira analisa a arte de viver e os discursos terapêuticos, o autor analisa diversos pensadores, entre ele Plutarco e, como um ponto comum entre as diversas doutrinas aponta que um dos princípios mais importantes ao se pensar a *therapéia* é a busca da autossuficiência (*autárkeia*) e explica que "o objetivo da medicina da alma é encontrar uma *therapeía* ou um *pharmakon* que garanta essa autossuficiência. Algumas escolas chegam a sugerir a possibilidade de nos tornarmos médicos de nós mesmos." (2005, p. 139). Em certa medida, podemos observar que Plutarco propõe uma existência na qual o ser humano se ocupa do exercício da filosofia ao mesmo tempo que mantêm as práticas da medicina ao alcance dos olhos, melhorando a própria vida, de modo que este ideal de autossuficiência também está presente.

E como progredir neste *modus vivendi* recomendável como mais saudável? O tornar-se senhor de si daquele que bem controla a própria língua e guarda silêncio pode ter atingido habituando-se a alimentar-se simples e moderadamente, de maneira que os exercícios que estimulam a prática do bom discernimento do que se come ou bebe se prestam a fortalecer a afinação das potências da alma[226].

[226] Em *Sobre a Tagarelice,* Plutarco sentencia então que essa "fome tenaz e impetuosa de palavra deve ser refreada" para que não pareça um fluxo de palavras preso na língua e feliz por ser solto. Sócrates, habituando o que é "irracional" ao "razoável", diminuiu sua sede criando o hábito de só beber água após sair do ginásio, após verter o primeiro balde que enchera. Escreve que "Foi assim

Arrepende-se aquele que se entrega ao excesso e ao descontrole e que, portanto, age em desconformidade com a *phýsis*, ao passo que é beneficiado aquele que atua em conformidade com ela.

No movimento realizado por Plutarco, as potências da alma não só são solicitadas a agir no controle da fala e da fome, mas também coordenando e instrumentalizando os momentos de necessidade, uma vez que, mesmo quando necessitamos de um alimento, a forma de lidar com ele é oportunidade para um treinamento da unidade corpo-alma, visando manter-se no maior controle de si (ἐγκράτεια) possível, atento a certos cuidados, de forma que cada ação ou hábito deve ser considerado como potencial oportunidade para tornar-se mais saudável.

Não por acaso Plutarco recorre a um trecho da tragédia de Eurípides[227] para, ao mesmo tempo, mostrar o que, na fala da personagem, é ou não lícito: de um lado, se o homem está condicionado a realizar uma ação vil, tal como um ato de injustiça, o mesmo deve ser feito guiado pela prática da moderação, mas, por outro lado, Plutarco censura a ação que tem por fim nutrir a parte da alma sedenta pelo poder/honras, tal como se, na razoabilidade própria do cálculo da ação, que considera as variáveis injustiça e honra, peca quem que comete aquela em vistas desta.

A *metriopátheia* do ser humano saudável de Plutarco parece pressupor toda sorte de equilíbrio entre as partes da alma e o corpo que abriga estas partes, sendo enaltecido em um tratado sobre a saúde não apenas aquele que conhece e escolhe o mais simples para a nutrição do corpo, mas também – e principalmente – aquele que oportunamente pronúncia suas palavras e busca sua boa reputação pelas ações pautadas pela simplicidade e temperança.

É, pois, o vinho uma bebida usada por Plutarco para indicar a necessidade da sua moderação justamente para manter caladas as palavras que assim devem

---

que Sócrates diminuiu sua sede, impedindo-se de beber ao sair do ginásio antes que tivesse vertido o primeiro balde que enchera, de modo a habituar o que é racional a esperar o momento razoável" (*Garr*. 512F).

[227] Na tragédia *As Fenícias*, o personagem de nome Etéocles diz que "Se devo ser injusto para ter a realeza, belíssima injustiça, venerável no mais", fala a qual o Coro rebate "Não se fale bem senão de belos atos; isso não é belo, mas amargo à justiça" (524, tradução de Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Codex, 2016). Plutarco prefere, então, a advertência e os juízos emitidos pelo Coro, reescrevendo tal censura aos atos de Eteócles em seu tratado e usando-o como um exemplo a não ser seguido.

ser mantidas, uma vez que o *lógos* mal e inoportunamente proferido estará na ruína da vida de muitos homens.[228]

A alma, por assim dizer, bem alimentada pelo silêncio vem a ser aquela mais bem preparada ou treinada para exercer a virtude da moderação na alimentação e, portanto, alcançar a saúde do corpo. Assim, o homem performa a boa saúde em diversas facetas, seja a saúde para si, seja uma saúde social, a partir da reputação que passa a gozar na *pólis*.

E se o ser humano deve estar atento a uma educação que seja norteadora para a boa saúde da *pshyché*, o que dizer dos meios pelos quais poderíamos tornar o corpo mais forte e vigoroso? E qual a sua importância do ponto de vista dos filósofos?

3.1. Cuidado do corpo e Cuidado da alma: o *kairós* como fiel da balança

Afinal, a recurso à figura do médico se presta a aludir àquele que cura os males, com a peculiaridade de que as doenças do corpo são mais visíveis e evidentes, enquanto aquelas que se apoderam da *psyché* se apresentam como invisíveis ou de mais difícil diagnóstico e prognóstico. Contudo, Plutarco guiará seu leitor por caminhos que indicam uma maior possibilidade de se obter a boa saúde e, nesta esteira, alguns ingredientes parecem ocupar um lugar especial, como é o caso dos alimentos, do exercício físico e das palavras.

Em um tratado dedicado à saúde como *De Tuenda San.*, o queronense não deixará de louvar a importância do exercício físico e, ao fazê-lo, acaba por trazer à tona certas implicações para a saúde psíquica, bem como elenca personagens que mostrariam sua importância também para a melhor expressão da atividade intelectual:

> De fato, a saúde não se compra com ócio e inatividade, que são precisamente os maiores males que se somam a doenças, e não há nenhuma diferença entre aquele homem que, para conservar seus olhos, deixa de ver, o que para preservar a voz deixa de falar, e aquele que acredita salvar a saúde através da inércia e do repouso, pois a nada melhor se poderia dedicar, sendo saudável, do que a muitas atividades úteis aos homens. De modo algum, se pode pensar que a ociosidade seja saudável, se destruir o objeto

[228] Em *Sobre a Tagarelice*, Plutarco reflete sobre a relação do vinho com o *lógos*: “Pois o vinho, diz o poeta, ‘leva até o mais sábio a cantar, a participar de um riso solto ou de uma dança...’ Mas o que há de terrível nisso? O canto, o riso, a dança? Nada, até aqui... ‘E arranca de nós as palavras que era preciso manter secretas’” (*Garr.* 503E).

> da saúde, e não é verdade que aqueles que vivem em descanso sejam veneráveis: pois nem Xenócrates era mais saudável que Phocion, nem Teofrasto que Demétrio, e de nada serviu a Epicuro e seus seguidores, para atingir a sua tão falada condição de saúde corporal perfeita, a fuga de toda atividade que flertasse com a honra. Senão que devemos preservar a constituição natural de nossos corpos, reconhecendo que toda vida admite tanto a doença quanto a saúde (*De Tuenda San.* 135 B-C).[229]

Se as diversas doenças são males a serem evitados, Plutarco acrescentará a estas dois outros grandes inimigos da saúde: a ociosidade (ἀργία) e inatividade (ἀπραξία). Para construir a ideia da necessidade da atividade física, o autor lembra que nem a visão de quem evitasse usar os olhos seria melhor, nem a voz de quem deixasse de falar seria mais conservada; de maneira análoga, o repouso do corpo não implicará um melhor vigor físico. Pelo contrário, será elogiado exatamente aquele que se entrega às diversas atividades físicas e políticas, pois a inatividade contribuirá para a destruição daquilo que seria mais propriamente o "objeto da saúde", aquele para o qual se direcionam as ações que executamos, tendo em vista a saúde e o que desejamos preservar: notadamente o corpo do ser humano, sendo, portanto, aquilo que a saúde visa e para o qual devemos voltar nossa atenção para que não seja corrompido (εἰ τὸ τῆς ὑγιείας τέλος ἀπόλλυσι).

Para emular no leitor a fecundidade de suas ideias, Plutarco lançará mão de diversas figuras que demonstrariam sua tese. Seu método consiste em colocar defronte um filósofo em paralelo com um militar/estadista, nomeadamente Xenócrates frente Fócion e Teofrasto frente a Demétrio. Tratar-se-ia de reconhecer que a saúde daqueles que não praticavam atividade física não era a mais exemplar. Defradas notará que o queronense elenca um filósofo da Academia de Platão (Xenócrates) e outro do Liceu de Aristóteles (Teofrasto), junto de dois homens de estado atenienses: Pócio, que foi político e militar, tendo sido também discípulo de

---

[229] οὐ γὰρ ἀργίας ὤνιον ἡ ὑγίεια καὶ ἀπραξίας, ἅ γε δὴ μέγιστα κακῶν ταῖς νόσοις πρόσεστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει τοῦ τὰ ὄμματα τῷ μὴ διαβλέπειν καὶ τὴν φωνὴν τῷ μὴ φθέγγεσθαι φυλάττοντος ὁ τὴν ὑγίειαν ἀχρηστίᾳ καὶ ἡσυχίᾳ σῴζειν οἰόμενος: πρὸς οὐδὲν γὰρ ἑαυτῷ χρήσαιτ' ἄν τις ὑγιαίνοντι κρεῖττον 1 ἢ πρὸς πολλὰς ὡς σὺ φιλανθρώπους πράξεις. ἥκιστα δὴ τὴν ἀργίαν ὑγιεινὸν ὑποληπτέον, εἰ τὸ τῆς ὑγιείας τέλος ἀπόλλυσι, καὶ οὐδ' ἀληθές ἐστι τὸ μᾶλλον ὑγιαίνειν τοὺς ἡσυχίαν ἄγοντας: οὔτε γὰρ Ξενοκράτης μᾶλλον διυγίαινε Φωκίωνος οὔτε Δημητρίου Θεόφραστος, Ἐπίκουρόν τε καὶ τοὺς περὶ Ἐπίκουρον οὐδὲν ὤνησε πρὸς τὴν ὑμνουμένην σαρκὸς εὐστάθειαν ἡ πάσης φιλοτιμίαν ἐχούσης πράξεως ἀπόδρασις. ἀλλὰ καὶ ἑτέραις ἐπιμελείαις διασωστέον ἐστὶ τῷ σώματι τὴν κατὰ φύσιν ἕξιν, ὡς παντὸς βίου καὶ νόσον δεχομένου καὶ ὑγίειαν.

Platão e do próprio Xenócrates, e Demétrio de Falere, que foi político e orador, tendo sido também discípulo de Aristóteles e do próprio Teofrasto (2003, p. 311).

Para além desta precisão observada por Defradas em relação às figuras elencadas aqui por Plutarco, acreditamos que o artifício comparativo utilizado pelo filósofo apresenta alguns outros pormenores. Parece-nos que ele deixa notar que a vida apenas dedicada à vida contemplativa não é necessariamente a mais louvável, em que pese seus elogios a figuras notoriamente identificadas com este modo de vida, como Anaxágoras[230]. É relevante ter em vista que, de acordo com o relato de Xenofonte em seu *Memoráveis*, também Sócrates fazia um inequívoco elogio do exercício físico. Segundo o general Xenofonte, Sócrates teria censurado um jovem que "embora fosse jovem, tinha corpo em más condições físicas", a quem advertiu "como se nota que o teu corpo está destreinado, Epígenes!"[231] (3.12.1), de onde podemos entrever que o filósofo Sócrates, notadamente preocupado com a alma bem doutrinada de seus discípulos, não deixará de estimular a robustez do corpo. A partir daquela censura ao jovem Epígenes, segundo Xenofonte, Sócrates diz que também é vergonhoso envelhecer sem cuidar do corpo e ele explica as consequências de uma vida sem a devida atenção aos cuidados para com a morada da alma, uma vez que aquele que passa pela vida sem dar o devido valor aos exercícios físicos resulta "sem saber que tipo de homem se poderia ter vindo a ser com um corpo mais belo e mais forte. Só que quem não tiver tal preocupação também não poderá conhecer tais resultados, porque não acontecem de forma automática" (3.12.8).

Sócrates ressalta, assim, não só a importância da ginástica como a necessidade de que o ser humano se empenhe em dar lugar à educação física em sua vida, uma vez que os resultados não ocorrem espontaneamente, mas exigem um esforço pessoal. O filósofo chega a criticar a *paidéia* ateniense que, ao contrário de Esparta, não daria o mesmo valor à atividade física de seus cidadãos[232].

---

[230] Cf. *Per.* 16.7

[231] Tradução de Ana Elias Pinheiro, 2009.

[232] É digno de relevo a seguinte passagem dos *Memoráveis*, de Xenofonte, em que vemos a seguinte reflexão acerca da boa forma do corpo: "Só porque a cidade não obriga a treino físico público, como preparação para a guerra, não implica que em particular se descuide esse treino ou se lhe dedique menos tempo. Podes estar certo, até, de que em nenhum tipo de batalha ou em nenhum momento da tua vida ficarás atrás dos outros por teres treinado bem o teu corpo. Porque o corpo é útil em todas as atividades que o homem realiza e é muito importante que, em qualquer uma dessas situações, ele esteja nas melhores condições possíveis. E mesmo em áreas em que a utilidade do

Assim, embora os filósofos estejam mais ligados à vida contemplativa (*bíos theoretikós*), é como se Plutarco buscasse, com o comparativo entre as duas duplas, um tempero advindo dos homens mais ligados às atividades humanas, o que é mais próprio daqueles atores ligados à vida prática (*bíos praktikós*), e é em tal mescla, nos parece, que estaria a esperança de uma saúde em mais alto grau. Dessa forma, uma vida pautada na quietude ou no descanso (ἡσυχία) não coaduna com o homem realmente saudável.

Plutarco ainda fará questão de fazer uso do modo de vida identificado com os epicuristas, comumente trazidos em seus textos para serem censurados ou ironizados, criticando as doutrinas de Epicuro, que recomendaria o distanciamento da vida política e atribuía o equilíbrio do corpo como resultado da alma tranquila, mantendo-se longe da vida agitada.[233] Esta recomendação, para que o homem voltado para a vida intelectual também tenha em conta a necessidade de exercitar o corpo, é reiterada no tratado[234]. Tratar-se-ia de reconhecer que a vida saudável exige um múltiplo e facetado conhecimento dos modos de vida e das diversas funções que podem ser ocupadas pelo homem a fim de colocá-las a serviço da própria saúde e de uma espécie de saúde da *pólis*. Nota-se, portanto, também a necessidade e importância da vida política, comunitária, tão cara a Platão e que Plutarco não negligenciará.

Por fim, o queronense fala de um estado natural dos corpos, que seria identificado como um estado saudável, deixando entrever que, estando ao nosso alcance, caberá a nós mesmos as escolhas e os desígnios que nos levarão a uma vida na qual possa imperar a doença ou a saúde, de maneira que a atividade humana, tanto relacionada à ginástica, como às ocupações do cidadão da *pólis,* deverá constituir um *tópos* a ser considerado na base de uma vida daquele que deseje o império da saúde.

---

corpo parece mínima, como seja o pensamento, quem é que não sabe que também neste campo se cometem grandes erros por falta de saúde física? É por ausência de saúde do corpo que, muitas vezes, a falta de memória, o desânimo, a irritação ou a loucura tomam conta da mente de muitos, podendo até privá-los de razão. Pelo contrário, corpos bem cuidados trazem grande segurança e nenhum dos riscos que corre aquele cujo corpo é fraco. É provável até que ter um físico saudável lhe venha a ser útil precisamente em situações contrárias às que resultam da falta de saúde física. Ora, quem, na sua perfeita razão, escolheria resultados opostos a estes que estive a enunciar?" (3.12.5-7).

[233] As polêmicas de Plutarco contra os filósofos do Jardim são exploradas em tratados como "*Contra Colotes"* e "*Sobre a impossibilidade de bem viver seguindo Epicuro".*

[234] Cf. *De Tuenda San.* 130A

Ao pensarmos neste elogio da atividade física, é relevante ter em conta o pano de fundo em que o autor escreve. H. Marrou, ao tratar sobre como Roma adotou a educação grega, destacará a oposição que ocorrerá ao atletismo, dizendo que este não entrará nos costumes latinos, permanecendo para os romanos como uma marca específica do helenismo (1973, p. 384). Segundo Marrou, os romanos chocavam-se com a nudez, tendo em vista que os gregos tinham por hábito exercitarem-se nus nos ginásios. As competições atléticas terão sua prática reservada a profissionais e o autor destaca que "a prática de exercícios gímnicos se integrou na vida romana sob a categoria de higiene, não sob a de esporte, a título de acessório da técnica dos banhos de vapor [...] quanto ao 'ginásio' romano, não passa de um jardim de recreio" (1973, p. 385). No entanto, como podemos notar, Plutarco valorizará a importância conferida pelos gregos à ginástica em vista da saúde do corpo.

Quando o autor enfatiza a importância de que o filósofo também esteja interessado em se esmerar nos conhecimentos próprios aos médicos, ele parece estar influenciado por certa concepção da natureza humana que considera tanto aquilo que alimenta o corpo, quanto o que nutre a alma. Nesse sentido, alguns tópicos devem ser considerados para se pensar nos estados de saúde e, também, de doença, de modo que o ser humano precisará estar ciente dessa sua natureza somática e psíquica a fim de que possa balizar certos comportamentos e desejos. Ao pensarmos na importância do controle de si para a manutenção da saúde, é preciso ter um olhar sempre atento para o lugar ocupado pelo prazer, que se apresenta tão irresistivelmente na vida humana. Neste empreendimento em prol da saúde, o prazer aparece como ingrediente que pode colocar em risco um projeto saudável, mas pode também ser bem direcionado se usado em proveito do ser humano. Vejamos um trecho em que Plutarco realiza algumas reflexões neste sentido:

> As doenças não nos privam e estragam tantos negócios, projetos, viagens e entretenimento como os prazeres. Por este motivo, descuidar-se com a saúde é a coisa menos proveitosa para quem busca, sobretudo, o prazer. As doenças não impedem muitos de se dedicar à filosofia, ocupar-se dos negócios, liderar um exército e até, por Zeus, governar um país; em vez disso, os prazeres e alguns gozos do corpo não surgem de forma alguma com a doença, e os que surgem têm uma duração muito curta e não pura, mas misturado com muitas afecções estranhas e marcados como pelas

> ondas e pela tempestade. Uma vez que não reside "em estômagos cheios o Amor", mas sim na serenidade e calma da carne, e o Amor tem seu fim no prazer, bem como a comida e a bebida. Em vez disso, a saúde proporciona aos prazeres como um mar calmo aos Martins-pescadores, uma existência e um nascimento seguros e calmos (*De Tuenda San.* 126 B-C).[235]

Plutarco realiza aqui um cálculo acerca das perdas na vida do homem quando este se encontra adoentado. O filósofo coloca, de um lado, os prazeres e, do outro, o *érgon* costumeiro do homem na *pólis*, concluindo que, mesmo doente, este ainda pode realizar diversas tarefas e exercer muitas funções, porém, há algo particularmente afetado quando o ser humano não se encontra saudável: o gozo dos prazeres. Assim, o autor convoca à reflexão também aqueles amantes dos prazeres, para adverti-los que eles estarão em boa conduta caso deem o devido valor à saúde.

Em uma espécie de análise dos diversos *tópoi* nos quais a ação humana pode ser exercida, a fim de mostrar que a doença não é um impeditivo para agir, Plutarco elenca desde aquele que é ligado à vida contemplativa, o filósofo, passando pelo homem voltado aos negócios, pelo líder guerreiro e chegando mesmo à figura do governante. Ainda que indesejada, a doença aparece aqui como um mal não incapacitante para o cidadão, que ainda pode atuar ou, dito de outro modo, exercer a função social e psíquica para a qual está mais bem capacitado pela sua própria natureza. Em contraste, como o objeto da análise é o prazer[236], não há justa harmonia entre os prazeres e a doença, uma vez que Plutarco defende que a mistura de prazer e doença é imprópria. A imagem é reforçada pela citação de Eurípides, que defende o momento oportuno para os prazeres sexuais, que tomariam lugar em meio à calmaria e à serenidade.

A propósito de Eurípides, comumente citado por Plutarco, Cornelli observa que Platão, em que pese sua polêmica contra a atuação dos poetas na *pólis*,

---

[235] οὔτε γὰρ πράξεις οὔτ' ἐλπίδας οὔτ' ἀποδημίας οὔτε διαγωγὰς αἱ νόσοι τοσαύτας ὅσας ἡδονὰς: ἡμῶν ἀφαιροῦνται καὶ διαφθείρουσιν. ὅθεν ἥκιστα λυσιτελεῖ καταφρονεῖν τῆς ὑγιείας τοῖς μάλιστα τὴν ἡδονὴν διώκουσι. καὶ γὰρ φιλοσοφεῖν ἀρρωστίαι πολλοῖς παρέχουσι καὶ στρατηγεῖν νὴ Δία καὶ βασιλεύειν, ἡδοναὶ δὲ σωματικαὶ καὶ ἀπολαύσεις ἔνιαι μὲν οὐδ' ὅλως γένεσιν ἐν νόσῳ λαμβάνουσιν, αἱ δὲ λαμβάνουσαι βραχὺ τὸ οἰκεῖον καὶ οὐ καθαρὸν ἀλλὰ συμπεφυρμένον πολλῷ τῷ ἀλλοτρίῳ καὶ μεμωλωπισμένον ὥσπερ ἐκ ζάλης καὶ χειμῶνος: ἀναφέρουσιν. οὐ γὰρ ἐν πλησμοναῖς Κύπρις, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν εὐδίᾳ σαρκὸς καὶ γαλήνῃ καὶ Κύπρις εἰς ἡδονὴν τελευτᾷ καὶ βρῶσις καὶ πόσις: ἡ δ' ὑγίεια ταῖς ἡδοναῖς ὥσπερ ἡ γαλήνη ταῖς ἀλκυόσιν ἀσφαλῆ καὶ καλὴν γένεσιν καὶ λοχείαν ἐνδίδωσι.

[236] Assim como em Platão, o tema do prazer foi objeto privilegiado de reflexão filosófica em Plutarco, que chegou a escrever um tratado dedicado ao tema, trata-se de "*Sobre o prazer*", que não chegou até nós.

dialoga com o teatro grego, encontrando no vocabulário medicinal um lugar-comum, assim o autor reflete sobre as relações entre Platão e Eurípides: “Como este último, ele parece o tempo todo querer apropriar-se do léxico da medicina e do imaginário da doença para moldar suas *dramatis personae*. O motivo para isso não falta: a doença é a marca da cidade de Atenas na passagem entre os séculos V e IV aC!” (2018, p. 80). É relevante que ao pensar na doença também em Plutarco façamos questão de recorrer a Eurípides, citando-o nominalmente. O que podemos observar também é que o queronense realiza aqui uma *teleologia* do prazer, dado que seria ele o fim almejado tanto pelo amor, quanto pela alimentação, de modo que o autor acaba por instrumentalizar o prazer como meio para se atingir determinado fim. Há de se destacar certo entendimento do lugar do prazer na vida humana, como algo próprio da natureza do ser humano, tal como se a sua gestão fosse capaz de levar a ganhos e perdas. Assim, é quando o homem goza de boa saúde que os prazeres adquirem terreno fértil para a sua ação devida, quando o homem age conforme a natureza e, portanto, de maneira assertiva.

Como é recorrente nas reflexões que colocam em jogo o hábito e a saúde, Plutarco reforça a importância a ser dada ao *kairós*[237] da ação humana ao lançar mão da imagem do peculiar comportamento de certas aves – os martins-pescadores[238] (ἀλκυών), que calculam o momento exato da sua ação de pescar de acordo com a calmaria ou agitação das águas marítimas. Tratar-se-ia de afirmar

[237] Ao analisar a relação do *kairós* com a retórica, A. Dinucci faz o seguinte apanhado: “Mais frequentemente, o termo *kairós* ocorre significando tempo exato, momento oportuno, tempo crítico, oportunidade, estação. Com referência ao tempo, significando tempo crítico ou exato, vemo-lo, por exemplo, em Sófocles (*Electra*, 1292). Platão utiliza o termo muitas vezes, com este sentido (*Leis*, 687 a, 709 c; *República*, 374 c; 421 a), bem como Aristóteles (*Retórica*, 1382 b 11, na *Política* 1335 a 41 (significando tempo crítico ou estado periódico). Este último sentido é o que mais nos interessa aqui. O termo *kairós* significando momento oportuno, tempo crítico, oportunidade, servia de ícone para uma doutrina popular entre gregos e romanos, segundo a qual nossas ações devem obedecer às circunstâncias”. (2004, p. 17).

[238] Em *História dos Animais*, Aristóteles trata destas aves, pontuando sua relação com o tempo. Escreve o estagirita: “Este é um animal que põe os ovos no solstício de inverno. É esta a razão por que, quando está bom tempo por altura do solstício, se chama dias «alciónios» aos sete dias que antecedem e aos sete que se seguem ao solstício, como o afirma também Simónides: «Quando, em pleno Inverno, Zeus manda catorze dias de bonança, a esse tempo sem vento chamam os humanos o sustento abençoado do colorido alcíone.» Estes apresentam-se como dias de calmaria, quando os ventos do solstício passam a soprar do sul, depois de terem soprado do norte no tempo das Plêiades. Diz-se que, durante sete dias, o alcíone faz o ninho e que, ao longo dos sete seguintes, choca os ovos e alimenta os filhos. De toda a maneira, não é seguro que nas nossas regiões haja dias «alciónios» durante o solstício; no mar da Sicília, porém, isso acontece quase sempre” (542b, tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Casa da Moeda, 2006). Plutarco também se refere a estas aves em *De Sol. Anim.,* 982F.

que o bom fluxo dos prazeres não toma lugar na vida de um homem doente e que o mais adequado é lançar mão dos prazeres quando a saúde está presente.

Tão caro é o lugar dos prazeres em sintonia com a boa saúde que Plutarco tributa à tal mescla a esperança de uma vida tranquila e, no limite, chega a tributar a geração adequada de uma nova vida a tal estado de harmonia entre saúde-prazer.

Dessa forma, este ser de afecções que é o homem deverá ter em conta que o prazer em si mesmo terá como pressuposto a existência da saúde, que será tão mais robusta, quanto melhor sob uso do *kairós*.

Na mesma esteira, a atenção a ser dada à alimentação e ao uso das palavras não será algo a ser negligenciado. Na atenção dada à saúde, é preciso atentar-se para as particularidades das doenças que acometem o corpo e a alma, diferenças estas que o filósofo faz questão de ressaltar.

Figura 4. Kairós em mármore do século 4 a.C. — Museu Arqueológico em Turim.[239]

[239] Na representação da divindade Kairós, observamos que o ser antropomorfo maneja uma balança, evidenciando-se o cálculo, a medida e a diligência da ação. A ideia de *kairós*, momento oportuno, aparece em diversos momentos da filosofia de Plutarco, especialmente para caracterizar a ação bem deliberada. É um tempo especial, marcado pela prudência de quem age. Ao refletir sobre as concepções de tempo dos gregos antigos, Marcondes explica que "o pensamento grego antigo inclui uma diversidade de conceitos que foram traduzidos mais genericamente, perdendo-se certos matizes, pelos latinos por *tempus*, donde nosso "tempo". Os gregos empregavam pelo menos três termos diferentes: *chronus, aien, kairós*. *Chronos* era o conceito mais central e o encontramos em Hesíodo (c.700 a.C.) em sua "*Theogonia*", nossa principal fonte do que chamamos, talvez impropriamente de "mitologia grega" caracterizado como uma divindade. *Aienou aeon*, pode ser entendido como eternidade, o tempo enquanto sem início e sem fim, o tempo cosmológico, e *kairós* é o momento, o momento propício (2019, p. 12).

3.2. A *paidéia* terapêutica de Plutarco

Já destacamos o forte caráter formativo dos escritos de Plutarco. Ao destacarmos os tratados em que os temas da saúde e das doenças são os guias do queronense, novamente a força paidêutica se mostra não só pelo forte recurso imagético e didático de que Plutarco lança mão, mas pela esperança do filósofo de que seus escritos, se bem aplicados, possibilitarão o alcance da boa vida. O filósofo parece convencido disso e espera que seu leitor também se convença dos caminhos que ele indica para uma terapia das afecções. Para emular em seu leitor as consequências nefastas na vida do ser humano adoecido pela afecção da ira, por exemplo, o autor advertirá sobre os prognósticos antevistos àquele que padece desse mal e não se ocupa de sua terapia:

> Dizem que o mar é purificado quando, agitado pelos ventos, lança plâncton e algas; em vez disso, o que a raiva extrai da alma perturbada são palavras intemperantes, amargas e triviais que maculam aqueles que pronunciam as primeiras e enchê-los de má fama, como se desde sempre as tivessem em si e estivessem cheios delas, mas agora foram trazidas à luz por obra de sua ira. Por isso, por uma palavra, "a menor coisa", como diz Platão, pagam "a punição mais severa", ao parecerem hostis, maledicentes e maus caráter (*De Cohib.* 456D).[240]

Novamente com uma analogia marítima, Plutarco colocará em paralelo a dupla mar e alma. Se a agitação no caso do mar seria benéfica para a sua purificação, no caso da alma do ser humano, principalmente tomado pela ira, ela será pressuposta para a tomada das paixões, que, no caso da ira, fará notar os sintomas próprios de tal afecção: o *lógos* proferido será vicioso, dando mostra do estado de doença do homem que as profere. Novamente vemos, na reputação adquirida pelo indivíduo frente à comunidade, o *tópos* para atestar o estado psíquico de alguém, através do qual a sua má fama será promulgada. Mais do que isto, Plutarco mostra que a ira seria capaz até mesmo de trazer à tona o real *status* de saúde psíquica de alguém, uma vez que, ocultada, como é próprio das afecções

[240] τὴν μὲν γὰρ θάλασσαν, ὅταν ἐκταραχθεῖσα τοῖς πνεύμασι τὰ βρύα καὶ τὸ φῦκος ἀναβάλλῃ, καθαίρεσθαι λέγουσιν: ἃ δ’ ὁ θυμὸς ἐκβράσσει τῆς ψυχῆς περιτρεπομένης ἀκόλαστα καὶ πικρὰ καὶ σπερμολόγα ῥήματα, τοὺς λέγοντας πρώτους καταρρυπαίνει καὶ καταπίμπλησιν ἀδοξίας, ὡς ἀεὶ μὲν ἔχοντας ἐν αὐτοῖς ταῦτα καὶ πλήρεις ὄντας ὑπὸ δὲ τῆς ὀργῆς ἀνακαλυπτομένους. διὸ κουφοτάτου πράγματος, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, λόγου βαρυτάτην ζημίαν τίνουσιν, ἐχθροὶ καὶ κακολόγοι καὶ κακοήθεις δοκοῦντες εἶναι.

da alma, os sintomas, agora apresentados através de um discurso pernicioso, revelam o verdadeiro caráter de tal homem.

Para fortalecer a sua reflexão, Plutarco recorre à matriz platônica[241] que o orienta, para a qual o estado de ruína que estava no interior de si mesmo floresce e vem à tona diante da *pólis* que agora, ciente do mau-caráter do indivíduo, o rejeita como um dano para a coletividade. É como se a *pólis*, também considerada como um conjunto de indivíduos, compreendesse que as afecções de um indivíduo colocassem em risco o estado de saúde coletivo, sendo oportuno expurgá-lo.

Dado o descaminho para aquele que é tomado pela ira, o queronense indicará o percurso terapêutico para o seu controle e tratamento e, ao fazê-lo, deixará notar aquela visão da filosofia como modo de vida que identificava em Sócrates, como sendo aquele que fazia de toda ocasião o momento oportuno para filosofar (*An seni resp.* 796D). Um dos *tópoi* propostos por Plutarco será na relação que se tem com os subalternos, ao ver, por exemplo, na hierarquia entre senhor e serviçal, o momento oportuno para controlar-se e conformar a afecção da ira: “entre todas as paixões, é contra a ira que nossos serviçais nos oferecem a oportunidade de nos exercitarmos em relação a esta paixão” (*De Cohib.* 459 D).

Dumortier, ao analisar o uso que Plutarco faz do tratamento a ser dispensado aos serviçais no tratado *Do Controle da Ira*, diz que o filósofo estaria falando certamente de si mesmo e de como ele usava a sua relação hierárquica para com seus servos para controlar sua ira (2003, p. 52), tratar-se-ia, a nosso ver, de realizar um exercício de fortalecimento da virtude e de controle do vício, espelhando-se, em certa medida, naquele *modus vivendi* socrático tão elogiado pelo queronense.

Ao falar sobre si mesmo, Fundanus, personagem que, seguindo certa terapia, agora goza de uma vida onde o controle da ira está presente, procura estimular nos demais aquilo lhe foi útil. Vemos, uma vez mais, medicina e filosofia se articularem em prol da saúde:

> Quanto a mim — não sei se corretamente —, assim iniciei o tratamento da minha raiva: comecei a observar tal paixão nos outros, assim como os espartanos costumavam observar a embriaguez nos Hilotas. Em primeiro lugar, como diz Hipócrates, que a doença mais grave é aquela em que o rosto do paciente fica muito diferente, assim, ao ver que, por obra da raiva, se alteravam e transformavam o olhar, a cor, o andar e a voz, de modo que assim

[241] *As Leis*, 935A e 717B.

> formei para mim uma imagem dessa paixão e fiquei extremamente desconfortável ao pensar como eu deveria parecer tão terrível e perturbado para meus amigos, minha esposa e filhas, não apenas selvagem e estranho à vista deles, mas também falando com uma voz rude e áspera, como eu tinha encontrado outros de meus companheiros que, por causa da raiva, não puderam manter o caráter, a aparência, a conversa agradável, a capacidade de persuasão e nem a afabilidade de tratamento (*De Cohib.* 455E-F).[242]

Ao descrever quais caminhos considerou tendo em vista uma terapia para se curar da ira/raiva, as palavras do personagem Fundanus serve a demonstrar, uma vez mais, a força da sabedoria especular em Plutarco: é a partir do olhar atento aos outros que o personagem será capaz de realizar uma clivagem entre virtudes de vícios, notadamente identificando como um *páthos* se expressa nos homens que com ele convivem. Um outro traço recorrente em Plutarco, e que é flagrado neste movimento, é o uso do comportamento em Esparta para fortalecer uma ideia ou diretriz. Ora, ainda que o autor aluda para fins didáticos ao comportamento dos hilotas, com o intuito de corroborar sua tese, podemos concluir que, assim como falamos de uma saúde individual que se expressa no comportamento dos sujeitos e personagens examinados pelo queronense, analogamente, observamos como ele considera certas *póleis*, povos ou comunidades como exemplos de virtude ou de vício, indicando um corpo coletivo que expressa um comportamento adoecido ou saudável. No caso, Plutarco censura um suposto traço de embeberar-se sem limites dos hilotas[243], dando mostra da inadequação da imoderação.

---

[242] ἐγὼ γοῦν, εἰ μὲν ὀρθῶς οὐκ οἶδα, ταύτην δὲ τῆς ἰατρείας ἀρχὴν ποιησάμενος, ὥσπερ οἱ Λάκωνες ἐν τοῖς εἴλωσι τὸ μεθύειν οἷόν ἐστι, κατεμάνθανον τὴν ὀργὴν ἐν ἑτέροις. καὶ πρῶτον μέν, ᾗ φησιν Ἱπποκράτης χαλεπωτάτην εἶναι νόσον ἐν ᾗ τοῦ νοσοῦντος ἀνομοιότατον αὐτῷ γίνεται τὸ πρόσωπον, οὕτως ὀρῶν ὑπ᾽ ὀργῆς ἐξισταμένους μάλιστα καὶ μεταβάλλοντας ὄψιν χρόαν βάδισμα φωνήν, οἷον εἰκόνα τοῦ πάθους ἀπεματτόμην ἐμαυτῷ πάνυ δυσχεραίνων, εἰ φοβερὸς; οὕτω καὶ παρακεκινηκὼς; ὀρῶμαί ποτε τοῖς φίλοις καὶ τῇ γυναικὶ καὶ τοῖς θυγατρίοις, οὐ μόνον ἰδεῖν ἄγριος καὶ ἀσυνήθης ἀλλὰ καὶ φωνὴν ἀπηνῆ καὶ τραχεῖαν ἀφιείς: ὥσπερ ἑτέροις τῶν συνήθων ἐνετύγχανον, οὐκ ἦθος οὐ μορφὴν οὐ λόγου χάριν οὐ τὸ πιθανὸν καὶ προσηνὲς ἐν ὁμιλίᾳ δυναμένοις ὑπ᾽ ὀργῆς διαφυλάττειν.

[243] Vargas refletirá sobre alguns traços dos hilotas, dizendo que os estudiosos deste povo afirmam ser difícil chegar a um retrato fiel de como de fato eram (2019, p. 14). Florenzano, ao tratar sobre o disciplinamento do espaço em Esparta, analisará também que “difícil é detalhar o estatuto da população instalada no território sob dominação de Esparta. Pelas fontes textuais [...] há os esparciatas, os periecos e os hilotas. De forma genérica sabemos quem são todos eles pelo que nos dizem os textos antigos, entretanto, quantas negociações deve ter havido entre estes vários grupos que –no fundo, no cotidiano- compartilhavam interesses, necessidades, trabalho. Afinal, todos eram gregos, falavam a mesma língua e acreditavam nos mesmos deuses. Pressupõe-se que no interior de cada um desses grupos existisse diferenciação de riqueza, de propriedade e de liberdade. Os estudiosos apontam para a probabilidade de os hilotas da Lacônia terem melhor qualidade de vida, maior liberdade, do que aqueles da Messênia, por exemplo” (2019, p. 73).

A *paidéia* espartana, conforme podemos depreender dos escritos de Plutarco, usava deste espelho de bons ou maus exemplos para forjar certo caráter nas crianças, é o que lemos, por exemplo, no tratado plutarquiano *Antigos Hábitos dos Lacedemônios / Instituta Laconica*[244]: "Aos meninos, mostravam os hilotas embebedados para preveni-los sobre o excesso de vinho"[245] (*Ins. Lac.* 239A).

Se Fundanus observa indivíduos para melhorar a si mesmo, uma *pólis* poderia depurar-se a partir de outra. Ao tratar do caminho seguido pelo personagem que descreve sua cura da ira, Plutarco não deixa de citar diretamente a figura do médico Hipócrates, indicando o tom de prescrição médico-filosófica do *methodos* que agora ele reflete.

Segundo o autor hipocrático, quando a fisionomia sofre certa afetação, é sinal de que a doença que se apodera do ser humano é mais grave do que outras[246]. Vemos, então, que, na medicina, a fisionomia pode dizer do estado de saúde do corpo e, embora na ótica de Plutarco as doenças da alma sejam de mais difícil constatação, no caso da ira, as feições darão signos de tal paixão da *psyché*. Tratar-se-ia do uso de uma autoridade da medicina, cuja *technê* se presta a reforçar uma análise de cunho filosófico. Os sinais corpóreos que dizem daquela doença da alma são representados pelo olhar, cor, voz e até mesmo pelo modo como o adoentado caminha (βάδισμα). Este peculiar julgamento do estado psíquico a partir do modo de andar aparece também quando Plutarco elogia o governante Péricles (*Per.* 5.1), como vimos.

E é a partir da observação do outro que Fundanus concluiu o *status* negativo da ira e será também pensando no outro que ele buscará o controle desta afecção: é ao ter em mente como seus afetos - nomeadamente esposa, filhas e amigo - poderiam ajuizá-lo ao vê-lo tomado por aquela paixão, que o personagem reforça em si mesmo a disposição de lutar contra ela. O olhar especular, portanto, guia a reflexão para o modo de padecer e agir de si e dos outros, sendo capaz de denotar os estados de saúde e doença.

---

[244] A mesma imagem será usada por Plutarco na *Vida de Demétrio*, I, 5, bem como na *Vida de Licurgo*, XXVIII, 8.
[245] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2020.
[246] Na obra *Prognóstico*, de Hipócrates, lemos que: "Nas doenças agudas a observação deverá ser feita da seguinte maneira: em primeiro lugar se o rosto do doente é igual às pessoas sãs, mas sobretudo se é semelhante a si mesmo em condições normais, o que seria o melhor caso, e o contrário do seu aspecto normal, o mais perigoso" (*Prognosticon,* 2).

Pontua-se que Plutarco elenca, para além das alterações físicas, outros indicadores observáveis, tais como o caráter, o poder de persuasão e a afabilidade, onde o bom caráter e o uso oportuno do *lógos* serão sinais de boa saúde. Vemos, então, no itinerário terapêutico da ira, a harmonização entre medicina e filosofia, no qual as técnicas são complementares.

O mesmo viés harmonizador veremos, por exemplo, em Galeno. Como explica Peixoto: "Médico e filósofo, Galeno de Pérgamo insiste na conexão necessária entre o exercício da arte médica e a atividade filosófica, chegando a ponto de defender a tese de que o melhor médico é filósofo" (2008, p. 171). Como explica a autora, também Galeno irá defender que, para uma terapia das paixões, é preciso entregar-se a um exercício constante do controle de si, somado a um pedagogo-supervisor, cuja função seria identificar nossos atos passionais e nos ajudar a corrigi-los (2008, p. 173-174).

Ora, este mesmo tom paidêutico que indica um jogo entre homens, em que um depura-se servindo-se do *lógos* de outrem, vemos tomar forma também em Plutarco. Logo, tal como em Plutarco, também em Galeno, temos a força orientadora da psicologia platônica, que traduz a alma com suas potências, a racional e a irracional, como um guia de suas reflexões médico-filosóficas.[247]

Seguindo nosso itinerário, é importante notar a abordagem de cunho filosófico de uma seara cara aos tratamentos medicinais: a alimentação. Ao lidar com o alimento, o queronense dará alguns conselhos a serem considerados quando se padece de algum mal, como o mau funcionamento do estômago e, mesmo ao tratar de uma seara sobretudo cara à dupla medicina/corpo, dará pistas do que observaremos quando trata da filosofia/alma.

> Assim como os tecidos finos lavados com sabão são gastos mais rapidamente do que aqueles que são lavados apenas com água, da mesma forma, os vômitos provocados com remédios maltratam e arruínam o corpo. Quando o estômago não funciona bem, não há remédio tão eficaz quanto certos alimentos que o estimulam docemente e o relaxam sem rispidez, cuja experiência é familiar a todos e seu uso não causa dor. Se não obedece a estes meios,

[247] Como explica Peixoto: "Galeno associa a alma racional ao pedagogo-supervisor, a alma irascível ao homem que se encontra a meio caminho e já é capaz de ouvir lições, e, finalmente, a alma concupiscível, que em razão de suas fraquezas, é incapaz de ser punida ou de raciocinar. Galeno, porém, observa que a alma racional também pode estar deficiente. À deficiência da alma racional, ele chama "erro" (*hamartêma*). Inversamente ao que dizem os estoicos, são quase sempre as paixões que se encontram na sua origem" (2008, p. 174).

> deve optar por beber água pura por mais dias, fazer uso de jejum ou enemas, mais do que a remédios que perturbam e danificam o corpo, aos quais muitos recorrerem comumente, como mulheres licenciosas que usam abortivos e indutores de aborto para serem fecundadas novamente e sentirem prazer (*De Tuenda San.* 134 E-F).[248]

Na passagem, as imagens trazidas por Plutarco, mais do que meros paralelos metafóricos, representam alusões às teses de caráter ético e filosófico que tem na psicologia grega sua inspiração. Para realizar uma crítica ao uso de medicamentos mais drásticos para a indução do vômito (ἔμετος), o autor inicia fazendo um paralelo com as roupas que são lavadas de maneira mais brusca ou mais branda, usando sabão ou simplesmente água: ainda que, no primeiro caso, a roupa fique limpa, o resultado da ação terá como débito o maior desgaste da vestimenta, ao passo que, quando utilizamos só a água, mais simples e menos agressiva que o sabão, chegamos a um mesmo resultado sem que o mesmo desgaste do primeiro caso ocorra. Assim, embora o sabão torne a tarefa mais fácil e rápida, um olhar mais atento fará notar que os meios para se atingir determinados fins importam, pois o modo de se obter o resultado da ação, a roupa limpa, trará consequências diversas. Transpondo a construção realizada por Plutarco para o que ocorre em um corpo adoentado e que precisa da purgação do alimento ingerido, a atenção dada ao modo retirá-lo do estômago não seria mero detalhe: em vez de um *phármakon* mais ríspido que, por assim dizer, sane o problema corpóreo mais fácil e rapidamente, devemos buscar a ação terapêutica através de certos alimentos que agem de maneira menos drástica, atuando de modo suave (πρᾶος) sobre o corpo. Ainda que o fim alcançado seja o mesmo, os meios utilizados farão com que a qualidade do resultado seja diferente. Se aqueles medicamentos mais drásticos não estão ao alcance de todos, Plutarco sugere que os alimentos terapêuticos estariam disponíveis, como se tentasse construir uma espécie de método de obtenção da saúde corpórea, no qual o simples e acessível estivesse mais de acordo com natureza do que o complexo e raro. Este detalhe,

[248] ὡς γὰρ τὰ ὀθόνια ῥύμμασι καὶ χαλαστραίοις πλυνόμενα μᾶλλον ἐκτρίβεται τῶν ὑδατοκλύστων, οὕτως οἱ μετὰ φαρμάκων ἔμετοι λυμαίνονται τῷ σώματι καὶ διαφθείρουσιν. ὑφισταμένης δὲ κοιλίας οὐδὲν φάρμακον οἷα τῶν σιτίων ἔνια μαλακὰς ἐνδιδόντα προθυμίας καὶ διαλύοντα πράως, ὧν ἥ τε πεῖρα πᾶσι συνήθης καὶ ἡ χρῆσις ἄλυπος. ἂν δὲ τούτοις ἀπειθῇ, πλείονας ἡμέρας ὑδροποσίαν ἢ ἀσιτίαν ἢ κλυστῆρα προσδεκτέον μᾶλλον ἢ ταρακτικὰς καὶ φθαρτικὰς φαρμακείας, ἐφ’ ἃς οἱ πολλοὶ φέρονται προχείρως, καθάπερ ἀκόλαστοι γυναῖκες, ἐκβολίοις χρώμεναι καὶ φθορίοις ὑπὲρ τοῦ πάλιν πληροῦσθαι καὶ ἡδυπαθεῖν.

nos parece, corrobora uma noção da natureza humana apreendida a partir dos textos de Plutarco de que o caminho para a boa vida está disponível para todos os homens, nos quais o filósofo elogia aquilo que é mais simples e acessível, repreendendo aqueles que dão valor indevido a certas coisas e perdem a oportunidade de focar sua energia e ação naquilo que realmente fará do homem um ser de virtude e que, no limite, alcançará a boa vida.

Tendo em vista um caminho natural para o alimento desde a (1) ingestão, passando pela (2) digestão e (3) excreção, Plutarco rejeita o estímulo de vômitos, como sendo antinaturais e, portanto, não recomendados. O queronense preferirá indicar caminhos simples, como uso de água pura, além de enemas e, notadamente, o jejum, que (ἀσιτία)[249] é reconhecidamente uma indicação terapêutica comum no *Corpus Hippocraticum*.

Em *Sobre a Arte*[250], por exemplo, o jejum é elencado como um caminho conhecido pelas pessoas para realizarem uma espécie de autocura, sem a presença do médico. O autor hipocrático defende que, mesmo sem a presença do médico, o paciente usou a técnica própria da medicina. No caso do jejum[251], é como se fosse uma técnica na qual o doente, que não domina nenhuma técnica, tem a

---

[249] Em algumas traduções do tratado *Tuenda sanitate praecepta*, como na tradução greco-francesa de Defradas, o termo ἀσιτία é simplesmente traduzido por "dieta" (diète), perdendo uma importante nuance que nos parece cara para a reflexão de Plutarco (Cf. Plutarque, Préceptes de santé. Defradas, J.; Hani, J., Klaert, R. *Oeuvres Morales*: Tome II: Traites 10-14. Consolation a Apollonios - Preceptes de Sante - Preceptes de Mariage - Le Banquet Des Sept Sages - de la Superstition. Paris : Les Belles Letres, 1985, p. 128). No dicionário Bailly, temos: ἀσιτία, ας (ἡ) [σῑ] (1) manque de nourriture, *au plur*. HDT. 3, 52 ; EUR. *Suppl.* 1105 (2) abstinence, diète, HPC. *Acu*t. 389 ; ARSTT. *Nic*. 10, 9, 15 (3) manque d'appétit, HPC. *Aph.* 1258. (Cf. A. Bailly, *Dictionaire Grec-Français,*1969, ed. cit., verbete ἀσιτία).

[250] "Não pelo fato de que os doentes conhecessem o certo e o errado e o que a arte faria (...) e esta é uma grande prova da sua existência, pois ela cura até mesmo aqueles que a negam, embora façam uso de seus artifícios. (...) Porque fazem ou deixam de fazer isto ou aquilo, isto é, praticam o jejum ou uma superalimentação, utilizam bebidas em abundância ou se abstêm delas, tomam banhos ou os suspendem, praticam exercícios ou descansam, dormem ou ficam acordados. E necessariamente, também, reconhecem pelo alívio dos sintomas aquilo que é útil ou a causa do bem estar, e pelo sofrimento, se sofrem, aquilo que é prejudicial ou a causa do sofrimento" (*Art,* p. 103).

[251] Entralgo, ao falar da atividade corporal nos perfis fleumáticos e biliosos, seguindo o apanhado da medicina hipocrática, apresenta o jejum como um dos componentes a serem considerados nos diversos tratamentos. No caso dos biliosos: "Grandes comedores y moderados bebedores; escasa exigencia de alimentación cárnea (Dieta salubre); se sienten bien en ambientes húmedos (Dieta); soportan el ayuno peor que los flemáticos (Dieta en enfermedades agudas). Las heridas curan bien y no se inflaman." E no caso dos fleumáticos: "No soportan bien el comer y el beber (Aires), pero sí la alimentación cárnea, y resisten los esfuerzos prolongados mejor que los biliosos (Dieta salubre), así como el ayuno (Dieta enfermedades agudas)" (1970, p. 158 e 159) Assim, podemos notar que o jejuar era um ato muito considerado nos diversos tratamentos contra a doença e pela manutenção da saúde na medicina antiga.

ciência de que é um caminho para a cura. Mesmo sem a presença do médico, houve o uso da arte. Plutarco chega mesmo a censurar aqueles que temem o jejum: “Quanto às asperezas e amarguras que alguns dizem que o jejum engendra no corpo, se alguém as teme, ou se, como uma criança, pensa que é uma coisa terrível não ter uma refeição servida antes da febre que se avizinha, o beber água é um meio termo adequado” (*De Tuenda San.* 132 E). Na recomendação do jejum como via terapêutica, Plutarco propõe um quadro que considera a ausência de alimento e o consumo de água como práticas assertivas, sendo o jejuar o mais adequado.

Em sua análise, Rebollo dirá que “Uma das mais fortes evidências de que a medicina é uma arte são as chamadas curas empíricas, aquelas que não resultam do conhecimento técnico médico, mas do acerto e das descobertas acumuladas pelo senso comum” (2003, p. 280). Se, por um lado, alguns alimentos servem para ajudar na cura do estômago, por outro, será na ausência total do alimento que estará a esperança da cura do corpo.

Analogamente, nos tratamentos da *psyché* adoecida, veremos Plutarco recomendar, por um lado, o *phármakon* palavra, e, por outro, a ausência da palavra, elegendo, em uma espécie de terapia pelo silêncio, a possibilidade de cura de uma alma flagelada. É o que ele conclui ao comparar as afecções do corpo e da alma e ao dizer que aqueles que estão a sofrer de uma doença da alma ficam inquietos. Assim, o autor, em *Das doenças do corpo e da alma,* elegerá o silêncio como um potente ingrediente para se recuperar uma alma flagelada, “Pois os impulsos são os princípios das ações e as paixões são violentos impulsos; por isso não permitem que a alma fique tranquila, mas quando o homem mais precisa ficar sozinho, silente e retraído nesse momento, eles o arrastam” (*An. corp.* 501 D). Pontua-se, então, que temos, no horizonte de cura refletida pelo médico-filósofo, a dupla alimento/jejum para o corpo e aquela palavra/silêncio para a alma.

Para reforçar ainda mais a recomendação de coisas mais simples e evitar procedimentos que danifiquem o corpo, Plutarco fará um paralelo com o aborto, fazendo outro *tópos* recorrente em sua doutrina, nomeadamente o prazer, ao lembrar que certas mulheres fazem uso de procedimentos abortivos (ἐκβόλιον).

Embora pareça que a visão religiosa de Plutarco pudesse estar direcionando seus juízos, o autor dirá que, com o fim de poderem novamente dispor de um corpo apto ao prazer – notadamente o sexual –, que tais mulheres fariam uso daqueles

procedimentos. Assim, uma vez mais, rejeita certos meios para atingir um intento que pode causar danos ao corpo.

Recordemos que, ainda que estejamos falando de um prazer carnal e que é obtido pelo corpo, são os impulsos concupiscentes da alma que o possibilitam. A prescrição de Plutarco passa por conformar a vida às coisas mais simples, emergindo o louvor da parcimônia, onde o mesmo tom de advertência também pode ser lido em seu *De Cohib.,* em que filósofo assim estimula o espírito de seu leitor: "menos se decepcionará quem de pouco necessitar" (*De Cohib.* 461C).

No cardápio em prol da saúde, o queronense recomenda alguns alimentos e desaconselha outros. No caso das dietas, há, por um lado, a defesa do consumo de alimentos mais simples e, por outro, a recomendação notadamente da *diaita* vegetariana, defendida no âmbito do pitagorismo[252], como a mais própria e adequada. Nas suas palavras, a dieta sem carne seria, por um lado, a mais indicada para a saúde física, pois "o melhor é habituar o corpo a não precisar comer carne"[253] (*Es. Carn.*,131F), e, por outro, expressaria certo *status* da *psyché*, sendo também a dieta mais virtuosa: "chamais 'selvagens' às serpentes, aos leopardos e aos leões, mas quando matais não sois inferiores a eles em crueldade. De fato, para eles a morte é alimento, para vós é conduto" (*Soll. anim.*, 994B). Assim, o hábito de não comer carne, defendido em alguns de seus tratados, não diz respeito só ao cuidado do corpo, mas também da alma, haja vista o forte apelo ético que Plutarco lança mão ao falar da dieta vegetariana, chegando mesmo a defender que os animais possuem certo grau de inteligência[254]. Dessa forma, sua orientação é, ao mesmo tempo, médica, enquanto defende ser o melhor o para o corpo, e filosófica, na medida em que tal dieta é objeto de reflexão ética, uma vez que sua defesa pressupõe uma melhor deliberação daquele que adota tal dieta. A censura à dieta

---

[252] Pinheiro defende que o uso do pitagorismo para defender a dieta vegetariana foi por retomado por diversos autores nos séculos II e III. O autor explora que "seguindo a teoria da metempsicose de Empédocles e dos Pitagóricos, Plutarco afirma que as almas ficam presas em corpos mortais como castigo pelos assassinatos, pelo consumo de carne animal e pelo canibalismo (cf. 996B-C), o que leva a uma perda de lucidez e à incapacidade de se dedicar à vida social. Pois, ficando os sentidos toldados e enfermos, as leis da natureza não são respeitadas. Daí que o acto de comer carne ultrapasse, na maioria das vezes, a simples relação entre o homem e o alimento, para dar lugar a uma pseudo-necessidade que resulta da gula, da falta de temperança ou mesmo do mero capricho; recorrendo a um símile, Plutarco explica que tal como a paixão amorosa arrasta (as mulheres) para acções nefastas, também a falta de *sophrosyne* na relação com a comida converte o apetite, natural e necessário, em *paranomos* (cf. 997B)" (2016, p. 363).

[253] Tradução de Joaquim Pinheiro, 2016.

[254] Cf. *Da inteligência dos animais.*

carnívora é muito evidente, conforme podemos ver no questionamento da filósofo: “não vos envergonhais de misturar os nossos frutos com sangue e morte?” (*Soll. anim.,* 994A).

Ao analisar essa defesa que Plutarco faz do consumo de vegetais e da dieta vegetariana, Pinheiro aponta que, na ótica do filósofo, “todos os seres vivos merecem ser tratados com *philanthrôpía* e generosidade, opondo-se, assim, ao simples utilitarismo ou ao problemático princípio da necessidade de se sacrificarem animais com o fim de alimentar o homem” (2016, p. 364). Temos, assim, os indicativos do que Plutarco prescreve como sendo uma alimentação mais em prol da saúde e que ensejaria uma *psyché* que bem delibera sobre os alimentos que nutrirão o corpo, emergindo uma sabedoria da alimentação.

Embora, no tratado *De Tuenda San,* a abordagem de Plutarco seja, sobretudo, aquela filosófica, são identificáveis e mapeáveis vários *tópoi* próprios da medicina de sua época. Uma mostra disto pode ser observada no trecho em que as recomendações do filósofo são sustentadas por teses caras a Asclepíades de Bitínia, médico atuante em Roma que conferia um lugar de suma importância para as dietas[255].

Plutarco faz uso de tais teses não só para tratar da alimentação, mas também para lançar mão de certas reflexões de cunho filosófico, conformando um itinerário no qual a arte médica será usada como pano de fundo para se pensar na boa vida, fazendo notar também as relações da comida com o ambiente social que cerca o homem-cidadão:

> Também foi dito que as coisas mais simples são sempre mais saudáveis para o corpo e que devemos nos cuidar, sobretudo, dos excessos de comida, bebida e luxúria, quando tivermos uma festa próxima, uma comemoração com alguns amigos ou quando estamos esperando um banquete dado por alguma autoridade ou um evento social irrecusável, como que preparando o nosso corpo para os ventos e ondas de uma tempestade marítima que se aproxima. Pois é uma tarefa árdua manter-se em banquetes e deleitar-se com moderação e boa conduta, sem, contudo, parecer

[255] Como identifica Pinheiro ao falar das fontes médicas que orientam as posições de Plutarco em *Preceitos para uma boa saúde*: “Como provável marca da influência de Asclepíades da Bitínia, que exerceu medicina em Roma, este tratado faz a apologia da terapia por meio da *diaita* e não pelo uso de fármacos. Em resumo, por influência do médico hipocrático, a receita de Plutarco para uma vida saudável é a seguinte (129F): τροφῆς ἀκορίην καὶ πόνων ἀοκνίην καὶ σπέρματος οὐσίης συντήρησιν ὑγιεινότατα εἶναι (o mais saudável é não comer de forma insaciável, não trabalhar até à exaustão e procriar com cautelas).” (2016, p. 362)

> desgostoso, desagradável e aborrecido para os demais (*De Tuenda San.* 123 D-E).[256]

Ao dizer que o melhor para a saúde do corpo é as coisas mais simples (εὐτελής), Plutarco elogia a prática da moderação, bem como faz ecoar uma das teses do médico Asclepíades, de que a atenção para com a dieta deve ser alocada como um importante meio para se obter a saúde, sendo preferível do que a utilização de medicamentos, tratando, portanto, de buscar, na simplicidade e no equilíbrio alimentar, uma chave para o bem-estar físico[257].

O filósofo coloca em um mesmo bojo diversas dimensões da vida humana, conferindo aos excessos a gênese dos males que podem ser observados e analisados desde o âmbito medicinal, passando pelo contexto social e culminando na reflexão sobre a conduta moral. É nesse sentido que Plutarco evidencia para o seu receptor a importância de se ter a atenção voltada para os excessos que cometemos na lida com a comida, a bebida e até mesmo com a luxúria, fazendo com que, ao mesmo tempo, o trato para com o corpo denote não só certo perfil de cuidado com a saúde corporal, mas também psíquica, de modo que aquele que bem delibera sobre o alimento que nutre o corpo acaba por também referendar que possui o controle das suas potências psíquicas não só por demonstrar o autocontrole sobre aquilo que ingere, mas também por controlar os impulsos acerca das coisas relativas ao corpo, como é própria da vida luxuosa (ἡδυπάθεια), cujo domínio dependerá da saúde anímica que bem ajuíza o melhor comportamento para cada ocasião.

---

[256] ἔτι τοίνυν ἐλέχθη τοιοῦτον, ὡς ἀεὶ μὲν ὑγιεινότερα σώματι τὰ εὐτελέστερα, μάλιστα δὲ φυλακτέον πλησμονὰς καὶ μέθας καὶ ἡδυπαθείας ἑορτήν τινα μέλλουσαν ἢ φίλων, ὑποδοχὴν ἐν χερσὶν ἔχοντας ἢ προσδοκῶντας ἑστίασιν βασιλικὴν καὶ ἡγεμονικὴν καὶ συμπεριφορὰν ἀπαραίτητον, οἷον ἐπιόντος ἀνέμου καὶ: κύματος:,: εὐσταλὲς τὸ σῶμα καὶ κοῦφον ἐν εὐδίᾳ παρασκευάζοντας. ἔργον γάρ ἐστιν ἐν συνουσίαις καὶ φιλοφροσύναις αὐτὸν ἐπὶ τῶν μετρίων καὶ τῶν συνήθων φυλάξαι μὴ πᾶσι μετ᾽ ἀηδίας δεινῆς ἐπαχθῆ φανέντα καὶ φορτικόν.

[257] Ao refletir sobre o lugar de Asclepíades no período greco-romano, Rebollo defende até mesmo a influência do atomismo nas reflexões medicinais, mais especificadamente a influência do atomismo em Asclepíades, vem da doutrina de Epicuro: “Segundo Asclepíades, o empirismo médico sem teoria era um contrasenso, e as teorias dos dogmáticos eram erradas e inadequadas, pois não consideravam os fatos relacionados com os diferentes estados de saúde e de doença. Asclepíades idealizou uma fisiologia racional que descrevia os estados de saúde e de doença como o fluxo e o influxo da matéria no corpo. Nessa fisiologia lógica, o corpo era composto por vários átomos de tamanhos distintos que constantemente se moviam no seu interior através de passagens de vários tamanhos; a constrição de tais passagens causaria inflamação, assim como um excesso de afrouxamento levaria à perda de vitalidade” (2006, p. 69).

Plutarco elege exatamente o ambiente comensal como aquele no qual será possível verificar e testar o *éthos* do ser humano, conferindo-lhe certa reputação. Nessa seara, o filósofo recorre aos eventos da *pólis*, partindo dos mais privados e informais, indo até aos mais públicos e solenes, para chamar a atenção de como a lida com si mesmo frente aos demais em tais ambientes é referência para demonstrar o *status* da própria saúde. Trata-se de apresentar e refletir sobre o indivíduo que, primeiramente, deve estar atento a saúde física e psíquica em seu benefício próprio e, em seguida, deve se preocupar também com o que seria uma espécie de saúde do corpo político ou social, refletindo sobre si mesmo na relação com os seus outros na comunidade. Em outras palavras, começando pela devida atenção ao cuidado de si, ele deve estender esse cuidado à toda sociedade.

O polígrafo recorre também à imagem marítima para emular no espírito do leitor a necessidade de que o homem se prepare para um evento que se aproxima com uma conduta particular: como a tripulação não pode enfrentar o mar sem antes se certificar da segurança do navio para lidar com as intempéries e perigos do mar, o ser humano deve preparar outra embarcação, o próprio corpo, para lançar-se nos eventos comemorativos sem ser acometido pela destemperança. A imagem do navio parece remeter também à ideia do contraste que identificamos em Plutarco entre as coisas internas e externas, que, no limite, remetem àquilo que depende de nós mesmos e àquilo que advém da fortuna: não depende do marinheiro se o mar estará mais ou menos revolto, mas está a seu alcance preparar o navio para lidar com as adversidades da viagem, do mesmo modo que o homem não pode controlar o que será oferecido ou apresentado a ele em um ambiente comensal, mas o modo como ele se prepara e defronta ao que se apresenta. Trata-se de cuidar de si mesmo tendo na esperança da saúde um fio condutor para o modo de agir para consigo e com os demais.

Sobre a importância do cuidado de si, Cornelli, a partir do *Alcibíades I*, reforça que “conhecer a si mesmo equivale a cuidar de si mesmo, que por sua vez significa cuidar da própria alma (*epimelêteon psychês*). O cuidado, a cura da alma, do indivíduo que é, portanto, doente em sua condição fundamental se confunde com a própria missão da filosofia” (2018, p. 8).

Tal traço da filosofia platônica se processa também no pensamento de Plutarco, no qual a filosofia, como medicina da alma, apresenta diversas facetas.

Ao lidar com a disponibilidade de comida, bebida e sexo nas festividades, faz-se necessário colocar em julgamento os malefícios do excesso e os benefícios da moderação, exigindo que se tenha uma dupla temperança entre (1) ser moderado na dieta e, a um só tom, (2) ser sociável, visto que o autor reconhece, por um lado, que não é uma leviandade permanecer no controle de si em tais ambientes de banquete e, por outro, que é preciso saber a justa medida entre apresentar-se devidamente e, ao mesmo tempo, não ser um conviva desagradável aos demais. Neste sentido, é digno de relevo o alerta que Platão faz na *República*: "A temperança é uma espécie de ordenação e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira 'ser senhor de si'" (430E). [258]

Plutarco não reprime o alegrar-se, o festejar, mas ajuíza o modo de padecer e agir daquele que festeja, conferindo à imagem deixada de si mesmo para a *pólis* uma referência de suma importância, tal como se a opinião que os outros elaborassem de nós mesmos tivesse o poder de respaldar a nossa própria saúde, portanto, tratar-se-ia de conferir à vida social e política um *tópos* particular e relevante de exercício da vida saudável. Contudo, se por vezes desejamos certos alimentos e bebidas dos quais não necessariamente precisamos, como a reflexão sobre tal momento de ponderação acerta daquilo que nutrirá o nosso corpo é objeto de reflexão filosófica?

Este lugar ocupado pela filosofia, cuja importante missão será angariar a alma saudável do ser humano, parece ser uma força motriz nos textos plutarquianos, de modo que o discurso do autor busca estimular a parte racional da alma humana, indicando os caminhos da virtude e alertando para os itinerários viciosos, perscrutando, nos exemplos e falas dos outros, a oportunidade de se exercitar diante de situações que colocam à prova o grau de nossa saúde. O caminho indicado por Plutarco inclui observar a oportunidade que cada ocasião nos propicia para o exercício da filosofia, que atuará como uma medicina da alma. Desse modo, Plutarco recomenda ao seu leitor aquilo que ele mesmo opera, cujo método passa pelo questionar-se e refletir sobre si e os demais. É o que vemos a seguir quando o autor parte de um relato acerca do modo como o *sophós*

[258] Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 1993.

Anaxágoras teria reagido à morte de um de seus filhos: "Eu sabia que havia gerado um mortal"[259]; assim, em vez de se irritar, suas palavras denotam alguém capaz do controle de si, que expressa assim um alto grau de saúde psíquica:

> ... assim, em cada ocasião, devemos observar com referência às faltas que nos exasperam: "Eu sabia que havia comprado um serviçal, não um filósofo", "Eu sabia que meu amigo não era infalível", "eu sabia que minha esposa era uma mulher." E se ficarmos repetindo para nós mesmos a pergunta de Platão: "Será que eu sou assim?" e voltarmos nossa razão para dentro, em vez de para coisas externas, e substituirmos a censura pela cautela, não odiaremos tanto os vícios dos outros quando observarmos que nós mesmos precisamos de muita indulgência. [...] Pode ser que a divindade, como diz Eurípides, "intervenha em assuntos maiores, mas deixe as pequenas coisas para a fortuna", eu sou da opinião de que um homem de bom senso não deve comprometer nada com a fortuna, nem negligenciar nada, mas deve confiar e usar para algumas coisas sua esposa, para outros servos, para outros amigos, como um governante usa supervisores, contadores e administradores, mas ele mesmo mantém sob seu próprio controle os assuntos mais importantes pelo uso da razão (*De Cohib.* 463 E, 464 A-B)[260].

A propor uma *therapeía* para a ira, Plutarco entende ser necessário que o homem recorra a uma engenharia do *lógos* e à construção de um discurso que, maturado pela filosofia e guiado pela razão, possibilite o controle da ira. O filósofo propõe um íntimo e franco diálogo consigo mesmo, de modo que a *parrhesía* para com si mesmo se presta a fortalecer uma alma e livrá-la de uma paixão[261], tal como alguém que cultivasse conhecimentos de medicina seria capaz de efetuar um tratamento para uma fratura ou uma dor corpórea, com a diferença de que a técnica própria para a restauração da saúde anímica exigirá o uso paidêutico da filosofia,

---

[259] ἥδειν ὅτι θνητὸν ἐγέννησα

[260] τοῦτο τοῖς παροξύνουσιν ἕκαστον ἐπιφωνεῖν ἁμαρτήμασιν 'ἥδειν ὅτι σοφὸν οὐκ ἐπριάμην δοῦλον' 'ἥδειν ὅτι ἀπαθῆ τὸν φίλον οὐκ ἐκτησάμην' 'ἥδειν ὅτι τὴν γυναῖκα γυναῖκ' εἶχον.' ἂν δὲ κἀκεῖνό τις ἐπιφθεγγόμενος ἀεὶ τὸ τοῦ Πλάτωνος 'μήπου ἄρ' ἐγὼ τοιοῦτος;'' ἔξωθεν εἴσω τὸν λογισμὸν ἀναστρέφῃ καὶ παρεμβάλλῃ ταῖς μέμψεσι τὴν εὐλάβειαν, οὐ πολλῇ χρήσεται μισοπονηρίᾳ πρὸς ἑτέρους πολλῆς ὁρῶν ἑαυτὸν συγγνώμης δεόμενον. [...] ὁ μὲν οὖν θεός, ὡς Εὐριπίδης φησί, << τῶν ἄγαν ἅπτεται, τὰ μικρὰ δ' εἰς τύχην ἀφεὶς ἐᾷ >> ἐγὼ δὲ τῇ τύχῃ μὲν οὐδὲν οἶμαι δεῖν ἐπιτρέπειν οὐδὲ παρορᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, πιστεύειν δὲ καὶ χρῆσθαι τὰ μὲν γυναικὶ: τὰ δ' οἰκέταις τὰ δὲ φίλοις οἷον ἄρχοντ', ἐπιτρόποις τισὶ καὶ λογισταῖς καὶ διοικηταῖς, αὐτὸν ἐπὶ τῶν κυριωτάτων ὄντα τῷ λογισμῷ καὶ μεγίστων.

[261] Uma das definições dadas para "paixão", e que parece também guiar os julgamentos de Plutarco acerca do tema, é aquela que lemos na *Retórica*, de Aristóteles: "As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudanças nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários" (*Retórica*, 1378a19-22, tradução de Isis Borges da Fonseca, 2000).

que possibilitaria uma reta compreensão daquilo que é mais oculto. Novamente emerge a necessidade do uso do outro, que atua tal como um espelho que possibilita a conformação de si mesmo, de modo que Plutarco não apenas acha relevante que se reconheça certos traços viciosos em outrem, mas que, a um só tom, o ser humano seja capaz de autoavaliar-se e compreender em que medida não sofre ele do mal que identifica nos outros.

Um comportamento vicioso de um subalterno, de um amigo ou mesmo de um cônjuge vem a ser um *tópos* e um convite à sabedoria prática, ou a testar o seu grau de saúde psíquica. Pontua-se que, nas fórmulas dialógicas que denunciam o vício dos atores que conosco convivem, há um reconhecimento de que as afecções são parte constitutiva da natureza humana, de forma que o homem deve ter tal premissa ao lidar com os demais.

Assim, Plutarco sugere que se aprenda a controlar a ira tendo aquela naturalidade das afecções como pano de pano de fundo. Seguindo seu receituário médico-filosófico, o autor sugere uma fórmula-questão, usando do argumento de autoridade de Platão, a partir da qual o ser humano deveria se indagar: "*Eu também não sou assim?* (μήπου ἄρ' ἐγὼ τοιοῦτος)". Novamente Plutarco recorre à dicotomia interno e externo, que já exploramos como sendo um traço de suas reflexões, para ressaltar a maior importância a ser dada à razão e, portanto, à dimensão interior, em detrimento daquilo que é exterior.

O queronense lança mão, então, da divindade (θεός) e da fortuna (τύχη), dizendo que a primeira se ocuparia de coisas maiores, deixando à segunda as coisas menos importantes. Contudo, advogará que o homem inteligente não deve apenas dar vazão à mera boa ou má sorte, mas, sendo ele dotado de razão, deve usá-la para bem gerir as relações que estabelece com os outros. Tratar-se-ia de compreender que a esperança da ação e da vida virtuosa estaria na dependência do próprio ser humano, uma vez que ela se processaria de dentro para fora, em contraste com aquilo que advém da fortuna, de fora para dentro, mas que ainda assim poderia receber a melhor gestão do homem que realiza um bom raciocínio/cálculo (λογισμός) para as suas ações. Este olhar atento de Plutarco no cuidado de si, que busca antever e preparar-se para acontecimentos que irão perturbar a alma, foi objeto de atenção em Foucault, que em seu *A Hermenêutica do Sujeito* lembra que Plutarco pede que o homem esteja atento para os momentos

de infortúnio, não devendo justificar-se dizendo que não previa algo, pois o homem deveria estar precavido para não ser pego desprevenido. Assim, na leitura que faz Foucault destaca as censuras que Plutarco dirige aos homens: “os homens ‘que não se exercitaram, os que de algum modo estão em um dispositivo não exercitado, estes homens ‘não são capazes de recorrer à reflexão para tomar um partido conveniente e útil’." E conclui dizendo ser preciso "preparar-se para os males.” (2010, p. 569).

Soma-se à importância conferida à virtude, o juízo depreciativo do seu contrário, o vício. Ao discorrer sobre a origem da doença em *Das doenças do corpo e da alma*, Plutarco coloca em questão a fortuna e as afecções: “Pois uma doença nasce no corpo por causa da sorte, mas o vício e a depravação são a primeira obra da alma, depois uma paixão dela” (500C).[262] Ele reforça uma vez mais a necessidade de fortalecer-se para ser capaz de lidar com as vicissitudes, sem negligenciar que corpo e alma constituem uma unidade, e que eles precisam gozar de uma boa saúde para conseguir lidar com o acaso e com outras adversidades.

Ciente, portanto, de que a boa saúde do corpo concorre diretamente para a boa vida ,e sendo o filósofo o encarregado da saúde da *psyché*, resta a Plutarco indicar os métodos / caminhos para a manutenção da vida saudável, tendo em vista sua defesa de que o filósofo deverá também estar atento à medicina e ao seu objeto em particular, o corpo. O que o autor nos lega como possibilidade da conquista da boa vida a partir da reflexão sobre a saúde do corpo-alma é a necessidade de a dupla seja conjuntamente cultivada. Por que seria mais difícil manter a saúde da alma que a saúde do corpo? As doenças da alma são ocultas e silenciosas, devendo ser desvendadas pela reflexão filosófica.

Nesse sentido, o convite de Plutarco é para uma análise sobre o lugar ocupado pelas afecções e as possibilidades do ser humano que se preocupa com a sua reta gestão, mas o que ocorre “na morada” da alma também deverá ser objeto de atenção. Evidencia-se, na filosofia de Plutarco, que a saúde é, sobretudo, um meio, mais que um fim. Assim sendo, cabe à alma bem doutrinada entrever os lugares ocupados por essa saúde, buscando compreender como a fronteira corpo-

[262] νόσος μὲν γὰρ ἐν σώματι φύεται διὰ τύχην, κακία δὲ καὶ μοχθηρία περὶ ψυχὴν ἔργον ἐστὶ πρῶτον εἶτα πάθος αὐτῆς.

alma guardam certos *tópoi* que nos permitem ter uma visão mais completa sobre as forças que movem nossas reflexões e juízos.

Conclusão

Procuramos aqui estabelecer as relações entre medicina e filosofia, que se apresenta como um lugar-comum na cultura grega, desde seus albores. De forma geral, defendemos que a filosofia e a medicina se apresentam como sendo duas faces de uma mesma moeda, cujo objeto de análise é o homem, de modo que caberia ao filósofo se encarregar dos cuidados da *psyché*, enquanto ao médico, os cuidados da dimensão somática.

As referências filosóficas de Plutarco vão desde algumas escolas helenísticas, notadamente percebe-se a influência da doutrina estoica em detrimento da epicurista, com a qual polemiza, passando por Aristóteles e recuando até sua principal influência, que é Platão. Sobre a influência que liga à tradição médica propriamente dita, vemos que Plutarco recorre, sobretudo, aos ensinamentos de Hipócrates de Cós e de Asclepíades de Bitínia. Em que pese a influência da medicina, assim como em Platão, notamos tal influência em vários momentos da vasta obra de Plutarco.

Para tanto, elegemos como tratado principal para a nossa análise Preceitos *para uma boa saúde*, pois seria ele que nos traria, de maneira mais clara e evidente, como o tema da saúde é refletido do ponto de vista filosófico pelo pensador da Queroneia. Afinal, embora existam ali procedimentos relacionados à tradição médica, a abordagem realizada por Plutarco é, sobretudo, de caráter filosófico.

Logo no início do tratado, acreditamos ser importante destacar a premissa de Plutarco de que filosofia e medicina estariam em um mesmo campo, a partir da qual temos a crítica àqueles que defendessem uma cisão entre as duas áreas e o apelo para que os filósofos estivessem interessados também na *technê* médica.

Buscando lançar luz sobre as fontes nas quais Plutarco se inspiraria para realizar certos juízos sobre medicina e saúde, destacamos, em especial, a obra *Fedro*, de Platão, cujas ideias nos pareciam refletir diretamente em alguns pontos que iríamos analisar. Partimos, então, para as passagens mais emblemáticas do

tratado *supracitado,* procurando entender como as relações entre corpo-alma são tomadas como matriz de reflexão filosófica, tendo o tema da saúde como guia.

Procuramos, assim, estudar como Plutarco parece estar sendo orientado, em vários momentos, pela doutrina platônica sobre a natureza da alma e suas potências/partes, revelando o caráter simbiótico da díade alma-corpo, que faz com que o ser humano que almeja a boa saúde tenha o olhar atento para o que ocorre com as duas dimensões que o compõe. Além disso, levantamos a hipótese de Plutarco também considerar outra dimensão quando reflete sobre os temas de saúde e doença, logo, tratar-se-ia do *noús*, cujo eco analisaremos a partir de outros tratados.

Um *tópos* importante para a saúde do ser humano em Plutarco é, sem dúvidas, o lugar ocupado pela dieta, visto que percebemos uma preocupação do filósofo em sempre sugerir para o leitor uma maior atenção àquilo que se come ou bebe, propondo uma relação de reflexão com o alimento como sendo um caminho melhor do que aquele que deposita sua esperança de uma boa saúde em remédios/medicamentos. Também aparecerá de modo privilegiado a vida na *pólis*[263] como momento oportuno para realizar toda espécie de exercício de moderação e *paidéia*, seja nos momentos em que o homem é convidado a exercitar a moderação na alimentação, seja na reputação que gozará por seus pares pelo seu modo de agir.

E como poderíamos compreender a aplicação desta espécie de receituário de Plutarco na vida prática? Elegemos alguns personagens tomados nominalmente pelo autor para servir de protótipo para aquele que almeja uma vida saudável. Assim, vimos como ele reflete sobre figuras como Sócrates, Simónides, Péricles, entre outros, louvando certos comportamentos e censurando outros, em especial os epicuristas, neste último caso para criticar aqueles que não dão o devido valor às atividades não intelectuais, já que Plutarco fará um louvor da vida política e da

[263] Ribeiro, refletindo a noção de saúde entre os antigos, que julgavam o indivíduo e a comunidade ao considerarem a saúde e a doença, chegará mesmo a identificar ecos daquela visão dual dos antigos também no contexto da saúde contemporânea: “os antigos gregos, embora caracterizassem primariamente a saúde como ausência de doenças, já intuíam, de modo independente e não sistematizado, que para se ter saúde eram importantes não só a falta de doenças e o equilíbrio físico e mental, como também o bem-estar social. Tais noções se aproximam, guardadas as devidas proporções, do moderno conceito de saúde preconizado pela OMS” (2007, p.7).

atividade física, cuja prática é estimulada como pressuposto de uma saúde em mais alto grau.

Chamamos a atenção também para a importância que o hábito terá em Plutarco como forma de se construir um homem de saúde mais robusto, com hábitos ligados à atividade física, ou aqueles que demonstram uma reta ordenação das potências da *psyché*, onde o cotidiano se apresenta como oportunidade de fortalecimento das virtudes, tendo no horizonte a boa saúde. Assim, o modo de vida do homem, seja aquele ligado à vida intelectual, seja à vida prática, deverá ser levado em conta, de modo que o valor dado à riqueza e à honra não seja um mero detalhe, sendo que a *metriopátheia* revelará o *status* de saúde de cada um.

Plutarco elogiará, sobretudo, a alimentação mais simples e o que ele chamará de ações que estão de acordo com a natureza, colocando em jogo o necessário e o supérfluo. O autor dará especial atenção para o lugar ocupado pelo prazer na vida humana, sendo a acomodação do prazer objeto de atenção indispensável para quem almeja a boa saúde.

Como fiel da balança para a vida saudável, vimos emergir, em diversas facetas, a importante noção do *kairós* (momento oportuno), indicando que sua correta gestão indicará as melhores formas de se atingir uma boa vida. Nesta esteira, observamos dois importantes artifícios a serem considerados pelo ser humano: a dieta e o jejum para o corpo, e a palavra e o silêncio para a alma. Na busca por uma antropologia que lançasse luz sobre a ideia de ser humano e do lugar da saúde, é preciso continuar nosso itinerário, agora munido de pistas e impressões.

Afinal, se Plutarco parece, em vários momentos, indicar que há um caminho natural, simples e acessível para uma existência virtuosa, por que os homens têm dificuldade de obter a boa saúde e, no limite, a boa vida? A esperança do queronense parece estar na força ético-paidêutica da filosofia. Explorando como se expressam a saúde física e psíquica nos escritos de Plutarco, acreditamos que seu prognóstico aponta para a conquista do bom ânimo, pressuposto para a boa vida. Estará a saúde na região fronteiriça entre corpo e alma, carecendo de toda a atenção para quem almeja o bem viver.

CONCLUSÃO FINAL

> *O mundo é o mais sagrado e o mais divino de todos os templos. O homem é introduzido nele por seu nascimento para ser o espectador não de estatuas artificiais e inanimadas, mas das imagens sensíveis das essências inteligíveis [...] que são o sol, a lua, as estrelas, os rios cuja água corre sempre nova e a terra que faz crescer o alimento das plantas e dos animais. Uma vida que é iniciação a esses mistérios e revelação perfeita deve estar cheia de serenidade e de alegria.* (*De Tranq.* 477C).

No percurso aqui realizado, partimos da premissa do próprio Plutarco de que é também tarefa da Filosofia se ocupar dos conhecimentos da Medicina. Sendo comumente a filosofia associada aos cuidados da alma e a medicina aos cuidados do corpo, foi, então, a compreensão da bidimensionalidade *sôma-psyché* que caracteriza a natureza humana o fio condutor que nos conduziu em nossa investigação, tendo a saúde e a doença como expressão do campo tensional que configura a natureza humana. Uma questão constitui o nosso horizonte de investigação: aquela de saber como se expressam os estados de saúde corpórea e psíquica no âmbito da vida humana em geral e naquela dos personagens por ele biografados nas *Vidas paralelas*. Estimávamos que, ao responder a essa questão, faríamos emergir o caráter paidêutico e terapêutico da filosofia de Plutarco. Ao longo dos três capítulos que compõem o nosso trabalho, buscamos estabelecer em três articulações principais os resultados de nossa pesquisa, a saber (I) aquela semiológica, (II) aquela diagnóstica e etiológica e, enfim, (III) aquela terapêutica, apontando para o prognóstico esperado. Empenhamo-nos em mostrar, em linhas gerais, a importância da reflexão acerca da natureza e os modos de experenciar as afecções como o *tópos* por excelência para compreender as expressões e a concepção de saúde no pensamento de Plutarco. Em vista disso, nossa pesquisa ficou circunscrita ao exame de certos temas e problemas e foi necessário circunscrever um certo número de tratados e de *bioi* que a tornassem exequível no tempo de que dispunhamos para realizá-la e apresentar os resultados a que chegássemos. Outrossim, devemos reconhecer os diversos limites com que nos deparamos, limites esses impostos pela dificuldade ao intento de analisar em profundidade os vários termos que se entrecruzam e foram caros à filosofia do queronense, e que se encontram "espalhados" em um número muito expressivo de

escritos. Somam-se esses os limites impostos pelo nosso conhecimento do importante volume de autores e obras da - ainda pouca pouco estudada entre nós - filosofia do medioplatonismo, em cujo período e contexto se situa a vida e a obra de Plutarco. Não obstante, com a nossa tese temos a esperança de ter preenchido, ainda que de modo limitado, uma lacuna e oferecido uma contribuição para inserir a obra monumental deste pensador na cena acadêmica da filosofia e, quiçá, vir a suscitar o interesse de outros estudantes e pesquisadores pelo seu pensamento.

Procuramos, ao estabelecer o plano de nossa tese, levar em conta não apenas o vocabulário convergente com aquele da medicina que figura na obra do filósofo, mas empenhando-nos em dirigir nossa atenção principalmente para uma abordagem de cunho semiológica que nos permitisse identificar os sinais ou sintomas que emergem nos retratos que Plutarco constrói nas *Vitae* e nas reflexões sobre os mais diversos temas no domínio dos *Moralia*, e concorrem para fazer aparecer a que corresponderia, no horizonte da constituição e do comportamento humanos a sua natureza.

Nos lançamos, então, na busca dos traços através dos quais se delineia em Plutarco a natureza humana, fazendo emergir sua antropologia. De imediato, percebemos que aos olhos de Plutarco o animal humano precisaria fazer face a duas importantes forças que o constituem e das quais dependem sua existência e desenvolvimento: de um lado, as afecções, da alma e do corpo, e, de outro lado, a fortuna, a boa ou má sorte com qual o ser humano irá se deparar ao longo de toda a sua vida.

Em nossa enquete em busca de dar luz à concepção de ser humano em Plutarco, percebemos a posição especial ocupada pela *paidéia* no curso de suas reflexões. Identificamos, então, no exame de algumas relações entre mestres e discípulos, um *tópos* privilegiado para ver como segundo ele de dava o processo de formação humana. Nosso exame se concentrou em dois históricos pares de mestre e discípulo: de um lado, os mestres Sócrates e Anaxágoras, e, de outro lado, os discípulos Alcibíades e Péricles. O nosso objetivo foi o de realizar um estudo de caso tomando por base o *éthos* de tais homens. Deste modo, foi-nos possível esboçar uma semiologia do comportamento humano em Plutarco.

Munidos das impressões colhidas dos textos e estudos do filósofo, nos lançamos, então, ao segundo momento do nosso itinerário médico-filosófico, nos

interessando agora realizar uma etiologia, um estudo das causas, de maneira que um diagnóstico deveria ser realizado.

Como via para realizar um diagnóstico dos comportamentos humanos evidenciados no momento semiológico, procedemos a uma investigação acerca da natureza humana levando em conta a bidimensionalidade corpo-alma que o constitui, entendendo-a como uma matriz da reflexão filosófica do nosso autor. Buscamos, na economia do pensamento grego e nos textos do próprio Plutarco, as origens da reflexão sobre essas duas dimensões, e evidenciamos a homologia estrutural recorrente entre a visão do macrocosmo e aquela do microcosmo humano. Lançamo-nos, assim, numa investigação de natureza etiológica com o intuito de identificar as causas que pudessem explicar as relações entre as dimensões físicas e psíquicas e suas implicações na gênese das afecções humanas e dos estados de doença e de saúde.

A nossa atenção se voltou, então, para aquela dimensão humana do corpo, tendo em vista perceber e evidenciar como o tratamento dado ao corpo e às coisas que lhe são relativas constituem um terreno interessante para fazer emergir a orientação filosófica que se encontra na base dos ideais preconizados por Plutarco.

Percebemos que o polígrafo, em um contumaz viés platônico, alertava sobre os valores a serem dados às coisas externas frente ao interior humano, de maneira que a *psyché* deveria estar bem doutrinada e lapidada para bem ajuizar sobre a validade de cada coisa, em que na hierarquia do corpo e da alma se atribui o lugar de maior importância a esta última, sem, contudo, perder de vista que ambos padecem em conjunto.

Seguindo o nosso intento de buscar as expressões de saúde física e psíquica em Plutarco, não só em seu pensamento, mas também nos personagens sobre os quais ele escreve e reflete, usamos, nas potências racionais e irracionais (concupiscente e irascível) da alma, um indicativo de como Plutarco deixa entrever, através de Alcibíades e Péricles, certos comportamentos mais ou menos sadios.

Dada a importância da visão místico-religiosa do filósofo que também fora sacerdote em Delfos, usamos as análises que Plutarco faz de Sócrates para estabelecer um esboço da relação do ser humano com o divino, vindo à tona novamente a importância do *noús* (intelecto), bem como a reta gestão das afecções como um caminho de possibilidade para que o homem venha a ter como o divino.

Feito o panorama semiológico e etiológico, sentimo-nos mais seguros para explorar mais de perto o tema da saúde em Plutarco, a fim buscar os caminhos de uma *therapeía* que indicasse uma filosofia como medicina da alma.

Uma premissa que nos serviu de guia em nosso terceiro capítulo foi a de que Medicina e Filosofia deveriam ser pensadas como pertencentes a campos confluentes. O próprio Plutarco defenderá isso logo nas primeiras reflexões de seu tratado dedicado ao tema da saúde, *Prescrições Para Uma Boa Saúde*, de maneira que, na sua ótica, erra o filósofo que não se ocupa em investigar a arte médica, tal como faz com a geometria e a dialética. Estaria em jogo a importância a ser dada à saúde do corpo, tal como seria óbvio ao filósofo dar atenção à saúde da alma. Seguindo o fio condutor da díade corpo-alma, visamos explorar as expressões de saúde e doença a partir daquelas duas dimensões, que, no homem, acabam por conferir uma unidade de padecimento.

Ao buscarmos, então, os caminhos para uma terapia, observamos como Plutarco emprega, por exemplo, a noção socrática de *éthos* para conceber uma espécie uma via terapêutica, que compreendesse tanto o cuidado com a alimentação e com os exercícios para o corpo, quanto o cuidado com a alma, sem desconsiderar. Além disso, era preciso associar o cuidado consigo mesmo àquele com o(s) outro(s), o que revela a contiguidade entre os planos individuam e coletivo, também presente nas reflexões sobre a saúde. Vimos como a atenção a ser dada à saúde terá como fiel da balança a importante ideia de *kairós* / "momento oportuno", sendo a capacidade de reconhecê-lo também uma condição para e uma expressão da boa saúde psíquica.

Tratamos da atenção a ser dada ao cuidado do corpo também através dos exercícios físicos, recomendados por Plutarco e por Sócrates, de modo que vemos, no filósofo queronense, a censura em relação àqueles que, baseados em uma vida teorética, passam a não dar importância à vida prática, de onde tanto a atividade física, quanto o *érgon* na pólis são de grande importância na visão de vida saudável do autor em questão, notadamente defendendo o lugar a ser reservado à vida política ou comunitária.

Finalmente, procuramos evidenciar a força ético-paidêutica da filosofia de Plutarco também em seu escrutínio acerca das condições para a saúde. Uma das pistas principais nos foi oferecida pela leitura do tratado *Das Doenças do Corpo e*

da Alma, e consiste na tese de que as afecções da alma são mais ocultas e de mais difícil tratamento que aquelas do corpo. Assim, ao analisar a terapia mais adequada para se lidar com uma afecção como a ira, o autor ressalta a importância da relação com o outro para a melhoria da vida do ser humano. A filosofia, ao atuar como uma medicina da alma, reconhece a importância de se submeter ao olhar de outrem para se aprimorar o conhecimento de si mesmo e alcançar aquele grau de saúde psíquica almejado. E, como uma outra face desta mesma perspectiva, ele recomenda, também, que atuemos nós próprios como orientadores em vista de contribuir para o aprimoramento do outro.

Um outro aspecto em que a terapia do filósofo-médico se aproxima da medicina do corpo diz respeito à *diaita*. Do mesmo modo que ocorre na terapia médica, a medicina do filósofo compreende também uma *paidéia* voltada para a alimentação e os hábitos relacionados com a saúde do conjunto corpo-alma. Partindo dos conselhos relativos ao corpo, o que inclui a proposição de uma dieta vegetariana, a recomendação do jejum, até se alcançar uma espécie de “dieta para a alma”, compreendendo o exercício do *lógos* em vista de um uso bem refletido, e valorização do silêncio. O ato de alimentar-se representava uma ocasião oportuna para se colocar à prova o seu grau de saúde, seja ao mostrar o quando se tem presente o cuidado de si e a sua reputação frente aos demais.

Vimos como vai tomando forma em Plutarco um uso da razão enquanto diálogo consigo mesmo. Há um *lógos* com o qual nos dirigimos a nós mesmos, e que se compraz na experiência de se autoanalisar e de buscar uma espécie de depuração de sua própria alma. O progresso no controle de si, e a reta orquestração da alma sob a regência da parte racional, indicam a importância da filosofia como medicina da alma, prometendo um feliz prognóstico àqueles que derem ouvidos às prescrições do "receituário" de Plutarco.

Em nosso exame das reflexões de Plutarco sobre o estatuto das afecções do corpo e da alma, e sobre os cuidados que lhes são devidos, identificamos uma das linhas de força do seu pensamento de Plutarco: “separemos, então, o corpo e a alma em uma disputa de seus males particulares, o que não será de modo algum inútil, mas, sim, muito necessário, a fim de que compreendamos se vivemos do modo mais infeliz por causa da nossa sorte ou por nós mesmos” (*An. Corp.* 500C).

Se o tema das afecções e das paixões se mostrou relevante, aquele que diz respeito à formação do homem grego revelou sua especial importância na costura antropológica de Plutarco. Para não perder de vista o contexto em que pensa, escreve e educa Plutarco, vale destacar o que escreveu H. Marrou ao discorrer sobre a educação do modelo grego de educação em Roma: “Não há, de um lado, uma civilização helenística, do outro, uma civilização latina, mas, como bem o exprime o alemão com seu cômodo pedantismo, uma *hellenistisch-römische Kultur”* (1973, p. 375). Esta “cultura helenístico-romana” remonta, na análise de Marrou, às origens da própria Roma, que jamais esteve totalmente imune à influência do helenismo, a qual lhes chegou, num primeiro momento, através dos etruscos, eles próprios fortemente influenciados pelos gregos. A educação etrusca era, até o fim do século IV a.C, altamente atraente para os filhos da elite romana que enviava seus filhos para recebere tal educação. A influência grega não cessaria de crescer com a conquista do que restava da Magna Grécia (Tarento, 272) e da Sicília (241-212), tendo seu ápice, provavelmente, com a anexação do reino de Pérgamo em 132. Desde então o Império Romano se tornaria bilingue, englobando uma série de províncias onde se fala grego (1973, p. 376-377).

Como um traço relevante ao longo desta pesquisa desenhou-se a dicotomia entre *tychè* e *areté*, estando o ser humano de Plutarco lançado em um mundo no qual, de acordo com a ótica do filósofo, a alma vive momentaneamente atrelada a um corpo, de modo que tal homem precisará lidar com a fortuna e a virtude. Estava, assim, delineado o emaranhado de conceitos filosóficos que orientavam a filosofia de Plutarco, especialmente de matriz platônica.

Os escritos que Plutarco sugerem exercícios que nos conduzem a um estado ideal de sabedoria, e são esses exercícios que fazem da filosofia uma medicina da alma. Aquilo a que P. Hadot identifica, na economia do pensamento antigo, como sendo os exercícios que concorrem para o fortalecimento da alma (2014, p. 245):

> ... exercícios da razão que serão para a alma análogos ao treinamento de um atleta ou às práticas de um tratamento médico. De maneira geral, eles consistem, sobretudo, no controle de si e na meditação. O controle de si é fundamentalmente atenção a si mesmo: vigilância intensa no estoicismo; renúncia aos desejos supérfluos no epicurismo. Ele implica sempre um esforço da vontade, uma fé, pois, na liberdade moral, na possibilidade de melhorar, uma consciência moral aguda, afinada pela prática do

> exame de consciência e da direção espiritual, e, enfim, de exercícios práticos, que Plutarco notadamente descreveu com admirável precisão: controlar a cólera, a curiosidade, os discursos, o amor pelas riquezas, começando a se exercer nas coisas mais fáceis para adquirir, pouco a pouco, um hábito estável e sólido.

Reconhecemos nas palavras de Hadot algumas das recomendações que figuram no pensamento de Plutarco, e são dirigidas àqueles que desejam ter a saúde em sua vida: que o corpo seja objeto de reflexão e que se dê a devida atenção à dieta e aos exercícios físicos. Defende-se a preferência por alimentos mais simples em lugar dos alimentos mais suntuosos, e estima-se acima das demais a dieta vegetariana. Em que pese o homem dever primar pelo bom estado de seu corpo, as afecções que o acometem estão muitas vezes relacionadas à mera fortuna. Tendo em vista o contexto da filosofia helenística, e nele a filosofia estoica, um dos principais alvos das críticas de Plutarco, é relevante notar que uma de suas motivações para escrever defender a dieta vegetariana, teria sido precisamente a de combater a visão de alguns pensadores do pórtico acerca dos animais[264]. Mas a principal indisposição de Plutarco com o pensamento dos estoicos talvez tenha estado associada ao fato de eles julgarem não ser exequível uma *metriopátheia*. As paixões precisavam ser extirpadas como manifestações irracionais. Entre outras coisas, pregavam a *apátheia*, ou seja, a firmeza perante as paixões, a capacidade de não se deixar abater por ela. Plutarco, por sua vez, fez uma defesa enfática da possibilidade de se exercer um controle das paixões, opondo-se assim ao que preconizavam os estoicos. Para Plutarco, como vimos, as paixões constituem a natureza humana, e devem, portanto, ser geridas, e não eliminadas.

O filósofo, tal como o médico, deve aprender a conhecer a alma, sua natureza e o que nela sucede. Assim como o cálculo da dose de um *phármakon* ministrada por um médico pode tornar a pessoa sadia ou piorar o seu estado, o uso

---

[264] A esse propósito escreve Pinheiro: “ao contrário dos filósofos do Pórtico, defensores de que os animais carecem da capacidade de raciocínio (*logos*), ainda que reconheçam que possam percepcionar (*aisthesis*), saibam representar (*phantasia*), tenham instinto (*horme*) e alma (*psyche*), Plutarco sustenta que, de forma natural, os animais apresentam algum grau de inteligência, facto que os aproxima dos seres humanos e, em consequência disso, deve-se, naturalmente, evitar o consumo de carne. A argumentação para demonstrar que a sarcofagia é anti-natural e não necessária, serve também para mostrar a oposição de Plutarco à visão excessivamente antropocêntrica dos Estoicos. Baseando-se em Xenócrates e Teofrasto, condena a brutalidade humana contra os animais quando privam esses seres da vida” (2016, p. 365).

do discurso / *lógos,* também ele um *phármakon*, tanto pode ser benéfico, quanto maléfico, em virtude de ter sido bem ou mal-usado. Do filósofo se espera, portanto, que ele seja capaz de bem deliberar sobre o como e o quando do *phármakon*-palavra, de modo a assegurar que a filosofia possa efetivamente, pela ação do *lógos*, concorrer à manutenção ou restauração da saúde da alma , atuando como medicina da alma. É relevante também que se o discurso é crucial, também o seu polo oposto, o silêncio / *sigê*, deverá ser tomado em alta conta, não só porque tem a capacidade de auxiliar na recuperação de uma alma flagelada, mas também por ter o poder de expressar certo caráter. É o que lemos, por exemplo, quando Plutarco adverte ao jovem aspirante a filósofo que "o silêncio é um adorno seguro" (κόσμος ἀσφαλής ἐστιν ἡ σιωπή). (*Aud.* 39C.).

A função que advoga para si Plutarco é aquela de um educador dos homens. Sob a égide da filosofia, e inspirado por tantos de seus predecessores e principalmente por Platão, ele se entrega a um diálogo consigo mesmo e busca levar os destinatários de suas obras perceberem o papel importante do exercício filosófico em suas vidas. Nesse sentido, é digno de relevo a síntese de J. Pinheiro (2019, p. 527):

> Enquanto receptor e transmissor da cultura antiga, Plutarco, com a profundidade ética e política da sua narrativa, nem sempre se dirige aos seus leitores ou espectadores, mas a ele próprio e ao seu "espelho", como participante da História. A contemplação dos heróis do passado, dos παραδείγματα τῶν βίων, visa persuadir os leitores para a *mimesis*. Deste modo, enceta-se o estilo mimético da biografia, que se caracteriza por interligar aspectos psicológicos e juízos sobre valores com episódios mais dramáticos e simbólicos, onde os imitadores (heróis que tentam imitar outros) acabam por ser, eles próprios, modelos para os leitores. Contribuir para a memória dos acontecimentos é, sem dúvida, um dos objetivos da narrativa Plutarco, mas, como interessa moldar e temperar (ἠθοποιεῖν καὶ σωφρονίζειν) a *psyché* dos seus concidadãos, numa época tão exigente, o valor pedagógico do texto ganha uma enorme expressão.

Foi seguindo a pista dos traços especulares de virtudes e vícios que vislumbramos como Plutarco expressa, através de seu pensamento e dos comportamentos dos homens por ele analisados, a que corresponderiam os estados de saúde física e psíquica. A saúde almejada corresponderia ao estado de bom ânimo / *euthymía*, advinda do exercício da filosofia, por essa razão entendida como medicina da alma. Esse exercício proporciona um reto uso da razão humana

e estabelece os parâmetros para se julgar acerca das consequências dos vícios e das virtudes na determinação dos estados de doença e de saúde da alma.

Plutarco viveu numa Grécia sob o domínio do império romano. Diante do caráter fortemente pragmático dos romanos, comumente retratados como pouco interessados pela filosofia especulativa, perguntamo-nos de que modo tal quadro histórico teria determinado os rumos da obra de Plutarco.[265] Ao termo de nosso exame do seu pensamento, pensamos que ele, reconhecendo a curiosidade manifestada pelos romanos pelas histórias dos homens ilustres, teria se aproveitado do interesse e popularidade pelo tema para propagar a sua filosofia como sabedoria prática. Os *moralia* e as *vitae* se apresentavam como uma mescla de *paidéia* e *éthos*, cuja força formativa se prestava a difundir os hábitos capazes de conduzir rumo ao bem-viver.

Tal ideal plutarquiano pode ser resumido em um trecho lapidar do tratado *Da Virtude e do Vício*, em que se celebra o futuro eutímico do ser humano que se apodera da força racional de sua alma e, fazendo dela a senhora de sua alma, prognostica o que se pode disso advir:

> A razão incute na alma tal disposição. Serás independente se aprenderes o que é belo e bom; serás voluptuoso na pobreza e viverás como rei, e desejarás uma vida sem trabalho e particular não menos que uma vida de estratégias militares e cargos políticos; se não vives sem o prazer de filosofar, por toda parte viverás e aprenderás com prazer, e de tudo.[266] (*Virt. Et. Vit.*101 D-E).

Assim, o homem tensionado pelas forças da fortuna e da virtude, poderá encontrar os caminhos para a boa vida, balizando com sabedoria as adversidades. Seja o *modus vivendi* do homem mais ligado à vida contemplativa *(bíos theoretikós*), seja à vida prática (*bíos praktikós),* a esperança da conquista da boa

---

[265] Ao pensar nas relações de unidade e dualidade entre Grécia e Roma, é digno de relevo aquilo que escreve Pinheiro: "No caso particular das Vitae, a própria estrutura das biografias, colocando em paralelo um Grego e um Romano, com uma *synkrisis* final, não deixa dúvidas sobre o interesse de Plutarco em discutir a identidade cultural, revelando diferenças e semelhanças entre Gregos e Romanos, das quais resulta uma base para a criação de uma identidade greco-romana. Identidade não significa forçosamente unidade, antes se refere a dois povos que partilham variadíssimos traços culturais. As cautelas que temos em defender uma concepção unitária da identidade resultam, em grande medida, do facto de o sentimento de partilha de valores ter significado apenas para um grupo social privilegiado, pertencente a uma elite económica e política, que produz e consome cultura. Esta elite é composta por aqueles a quem se dirigem os pensamentos de Plutarco, ficando à margem deste processo os que — e são muitos — não têm acesso a essa cultura. Além disso, convém não esquecer que uma parte significativa do ideário desenvolvido nos textos terá sido condicionado ou inspirado pelo poder do Império" (2013, p. 362).

[266] Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2019.

vida pressupõe uma vida saudável, cuja obra de Plutarco indica os caminhos a serem trilhados por aqueles que a aspiram. O que o pensamento do autor, no qual entrevemos uma Filosofia como Medicina da Alma, nos lega é aquilo que chamamos de um espelho ético-filosófico, a partir do qual o ser humano poderá realizar a medida do seu grau de saúde e doença física e psíquica, conferindo aos valores obtidos, ao se submeter a uma espécie de régua de vícios e virtudes, a sua possibilidade de *euthymía*.

Conforme observa Silva, “a alma é controlada pela razão no sentido de uma lógica anímica fundamentada na virtude, por outro, o corpo é regido pelo raciocínio lógico no sentido da capacidade humana de raciocinar dentro de uma lógica física que controla o funcionamento do corpo como um organismo.” (2019, p. 263).

A partir de nossa investigação do pensamento de Plutarco, embora haja uma relação simbiótica entre corpo-alma, poderíamos elencar alguns indexadores para cada uma destas dimensões constitutivas do ser humano que, em suma, pensados como uma tríade analógica, orientam o pensamento do autor ao conceber o seu homem sadio.

(I) Indexadores para a saúde da alma:	***(II) Indexadores para a saúde do corpo:***
1) Filosofia;	1) Exercícios físicos;
2) Discurso; e	2) Vegetarianismo; e
3) Silêncio.	3) Jejum.

Entre os diversos indexadores mapeáveis, poderíamos ainda elencar a importância do espelho em ambos os campos, o anímico e o físico, que aparece como aquela peculiar atenção dada por Plutarco ao caráter especular que a convivência com os outros propicia, de maneira que podemos depurar não só o nosso caráter, notadamente dizendo respeito à nossa condição psíquica, mas também nos espelhar em pessoas que gozem de uma melhor saúde corpórea. Soma-se, ainda, a expressão da *areté* através de traços comportamentais que reforcem a *praótes* (gentileza), a *epieíkeia* (igualdade) e, em especial, a

philanthrôpía[267] (humanidade), que revelam/expressam um elogiável grau de saúde do ser humano de Plutarco.

Michel de Montaigne sentenciou que "Plutarco é admirável em tudo, mas principalmente onde julga as ações humanas"[268] (*Ensaios*, II, 31). Se o filósofo francês estiver correto acerca da expertise do queronense como juiz do comportamento humano, as expressões que aqui relacionamos como protótipos da saúde anímica e corpórea, sinalizam os caminhos para o bem-viver, identificado como sendo o viver com bom ânimo ou *euthymía*.

Pierre Hadot, em sua obra *O que é filosofia antiga?,* define Plutarco como o "platônico de tendência 'crítica'" (2004, p. 410). E é precisamente este tom "crítico" que permeia de uma ponta a outra as reflexões e os juízos de Plutarco ao longo de sua obra. Em suas linhas mestras, podemos observar algumas forças motrizes de seus escritos e de seu pensamento e que, consideradas como pano de fundo, ajudam a entender a importância de seu modo de refletir: (I) Plutarco é sobretudo um platônico, que (II) lê Aristóteles como um representante do platonismo e polemiza com as escolas helenísticas para, em geral, instrumentalizar sua crítica em prol da defesa de Platão e, ao fazê-lo, acaba por lançar os seus próprios corolários. Finalmente, (III) além de um filósofo da sabedoria prática, como tantos da filosofia imperial, é, em especial, o pensador daquilo que chamamos neste trabalho de uma "sabedoria especular". O convite do polígrafo é para que o homem se atente para a necessidade de depurar-se a si mesmo e entregar-se ao esforço de oportunamente depurar os demais homens que conosco agem e padecem.

Entendemos que os escritos de Plutarco defendem uma concepção de saúde humana que se expressa na confluência das dimensões física e psíquica, e que a filosofia tem como um traço distintivo proporcionar um aprendizado que compreende, a um só tempo, o cuidado com o corpo e com a alma, um exercitar físico e mental, que leva em conta o falar e o calar, o comer e o jejuar, temperando o indivíduo tanto quanto a comunidade. No movimento do seu pensamento, a vida de homens ilustres como Sócrates, Anaxágoras, Alcibíades e Péricles lhe servem

---

[267] Conforme analisa R. Lopes "A *philanthropia* – que, ao contrário da *praotes* e da *epieikeia* (virtudes de carácter mais pessoal, impregnam o comportamento e manifestam contenção física), exprime uma qualidade que se volta para o exterior, para o convívio social, o contacto com os outros" (2008, p. 18).

[268] *Plutarque est admirable par tout, mais principalement où il juge des actions humaines.* (*Essais*, II, 31).

como superfícies especulares em que ele apresenta aos seus leitores o *éthos* que indica o caminho da virtude e o descaminho do vício. Esperamos, como escreveu o nosso filósofo no prefácio da *Vida de Péricles*, que seja possível, com o termo de nosso trabalho, "avaliar se apontamos na direção correta.*”* (*Per.* 2.5).

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias:

ARISTÓTELES, *A Política*. Trad. de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

_____. *Metafísica.* vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. bras. de M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002

DIELS, H; KRANZ, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch. Bd. 2. Zürich: Weidmann, 1996; 18a edição a partir da 6a edição de 1952.

DIOGÈNE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres.* Trad. française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris: Le Livre de Poche, 1999.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Trad. de *J. Torrano*. 3.ed. *São Paulo*: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *A Odisseia*. Trad. de C. A. Nunes. São Paulo: Nova Fronteira, 2015.

PLATÃO, *A República*. Tradução e notas de M. H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____.*Diálogos: Timeu.* Trad. de C. A. Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2001.

_____. *Diálogos: Fedro.* Trad. de C. A. Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2007.

PLUTARCO. *Como ouvir.* Trad. de J. C. C. Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Da Educação das Crianças.* Trad. de J. Pinheiro. Coimbra: CECH, 2008.

_____. *No Banquete*. Trad. de C. de J., J. L. Brandão, M. Soares e R. Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.

_____. *Obras Morales y de Costumbres.* Trad. de J. G. López, A. Ortiz. Madri: Editora Gredos, 1992.

_____. *Sobre a Tagarelice e outros Textos*. Trad. de M. Echalar. São Paulo: Landy*, 2008.*

_____. *Œuvres Morales*. Trad. R. Flacelière. Tome I. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

_____. *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Trad. do grego, introd. e notas de M. do C. Fialho e N. S. Rodrigues. 2ª ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

_____. *Vidas paralelas*. *Alexandre.* Trad. de G. C. Cardoso. São Paulo: Paumape, 1992.

_____. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Trad., introd. e notas A. M. G. Ferreira, Á. R. C. Rodrigues. 3ª ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

_____. *Vies Parallèles*. Trad. de A.-M. Ozanam. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. *Antigos hábitos dos lacedemônios*. Trad., introd. e notas de M. A. O. SILVA. *Graphos*, 22, 2020, p. 120-138.

_____. *Consolação à esposa.* Trad., introd. e notas de M. A. O. SILVA. *Revista Entrelaces*, 1, 2019, p. 310-333.

_____. *Da virtude e do vício*. Trad., introd. e notas de M. A. O. SILVA. *Perspectivas*: *Revista do Colegiado de Filosofia da UFT*, 6, 2016, p. 101-109.

_____. *De Ísis e Osíris.* Ed. bilíngue. Trad., introd. e notas de M. A. O. SILVA. São Paulo: MAOS, 2022.

_____. *Se as paixões da alma são piores que as do corpo*. Trad., introd. e notas de M. A. O. SILVA. *Revista do Laboratório de Dramaturgia* - LADI/UnB, 11, 2019, p. 257-271.

_____. *Sobre a música*. Trad., introd. e notas de R. Rocha., C. Soares. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

SÊNECA, L. A. *Cartas à Lucílio.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. do grego, introdução e notas de M. da G. Kury. Brasília: Ed. da UnB, 1982.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. do grego, introd. e notas de A. E. Pinheiro. Coimbra: Annablume, 2008.

Fontes secundárias:

ABREU, D. C. “O leão das paixões e o divã da apatia: uma revisão das teorias das emoções desenvolvidas durante a antiguidade grega.” In: *Revista Anhanguera*, v. 22, p. 110-123, 2021.

AGUILAR, R. M. *Hipócrates en Plutarco*. Cuadernos de Filologia Clásica, 4, 1994, p. 35– 45.

_____. *La Notión del Alma Personal en Plutarco*. (Tesis Doctoral. Facultad de Filologia). Madrid: Universidad Complutense, 1981.

_____. *A la prevención de la salud en la Antigüedad:* Plutarco y Galeno. In: Jiménez, A.P.; Casadesús, F. (eds.) *Estudios Sobre Plutarco Misticismo y Religiones Mistéricas en la Obra de Plutarco*. Actas del VII Simposio Español Sobre Plutarco. (Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre 2000). Madrid: Ediciones Clásicas / Málaga: Distribución Editorial, 2001, p. 461-472.

ANDRADE, C. H. H. *História da medicina na Antiguidade*. São Paulo: Barauna, 2015.

ASMIS, E. "Psychagogia in Plato’s *Phaedrus*." *Illinois Classical Studies*, 2, 1986, p. 153-172.

BABUT, D. *La nature de l'ame et les passions chez Plutarque.* Actes du VIIIe Congrès de l’Association Guillaume Budé, Paris, 5-10 avril 1968, p. 530-532.

BABUT, D. “Introduction”. In: Plutarque, *De la vertu éthique.* Paris: Belles Lettres, 1969.

BARBOSA, T. V. "O silêncio de Foucault para o Alcibíades de Plutarco". *Nuntius Antiquus* , v. 10, 2010, p. 201-212.

BECCHI, F. "Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics". In: M. Beck (ed.), A Companion to *Plutarch*. South Carolina: Wiley-Blackwell, 2014, p. 73-87.

BECK, M. *A Companion to Plutarch*. South Carolina: Wiley-Blackwell, 2014.

BONAZZI, M. "Plutarque et l’immortalité de l’âme." In: A. Giavatto, X. Brouillette (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques.* Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2010, p. 81-97.

BOS, A. P. "Plutarch’s testimony to an earlier explanation of Aristotle’s definition of the soul." In: A.P. Jiménez: J G. López; R. M. Aguilar (eds.). *Plutarco,*

Platón Y Aristóteles Actas del V congreso internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999) Madri: Ediciones Clásicas, 1999, p. 535-548.

_____. *The Distinction between Platonic and Aristotelian Dualism, Illustrated from Plutarch's Myth in* De facie quae in orbe lunae apparet. Madri-Malag. 2001, p. 57-70.

BOULOGNE*,* J. *Plutarque*, un *aristocrate grec sous l'occupation romaine*. Lille: Presses Universitaires de Lille, *1994.*

_____. "Plutarque et la médecine"*.* In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.37.3:2762-2893, 1996.

BRANDÃO, B. L., "A Polifonia do Platonismo: Alcínoo e Máximo de Tiro." *Nuntius Antiquus*, v. 12, 2017, p. 27-48.

_____. *A filosofia como modo de vida no platonismo imperial e em Plotino*. *Mirabilia* (Vitória. Online), v. 17, 2013, p. 523-544.

BRANDWOOD, L. *A Word Index To Plato*. Leeds : W. S. Maney & Son, 1976.

BRENK, F.E. "Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul." In: S. Gersh; Ch. Kannengiesser (eds.) *Platonism in Late Antiquity.* Indiana: Notre Dame, 1992. p. 39-60.

BUITRAGO*,* J. P. "La 'Forja del hombre' en Plutarco." In: *Educación*, 21, 10, 2007, p. 215-238.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Trad. de M. Gama. São Paulo: Siciliano, 1930.

CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A*. Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

CÂMARA, A. G. *Sobre a* unidade do Fedro de Platão*: o movimento psicagógico e a arte retórica*. Tese. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

CASTELNERAC, B. "Plutarch's *Life of Lycurgus* and the Philosophical Use of Discourse." In: Nikolaidis. *The Unity of Plutarch's Work*. VII Congress of the International Plutarch Society (Rethymno, 2004) Berlim: Walter de Gruyter, 2008, p. 429-444.

CORVISIER, J. N. *Les Préceptes de santé de Plutarque et leur place dans la littérature comparable*. Arras: Artois Presses Université, 2001.

CASORETTI, A. M. "A origem da alma: do Orfismo a Platão." In: *Revista Pandora Brasil*, 5, 2011.

CERQUEIRA, F. V. "A música e o fantástico na Grécia Antiga: o imaginário*, entre mito e filosofia*." *Per Musi*, 36, 2017, p. 1-28.

CHLUP, R. "Plutarch's Dualism and the Delphic cult." *Phronesis*, 45, 2000, p. 138-158.

CONTADOR, A. L. *"Irrepreensível Alexandre": um estudo da* týchê *de Alexandre em Plutarco (Séculos I-II)*. 2018. Dissertação (Mestrado em História. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

CORNELLI, G. "Platão contra a corrente: a imagem do navio na *República*." In: *Studia Philologica Valentina*, 16, 13, 2014, p. 5-30.

CORNELLI, G; MATSUI, S. "O drama da doença: Tragédia e Medicina na Construção das Dramatis Personae platônicas." *O que nos faz pensar*. (PUC-RJ), 27, 2018, p. 67-83.

DIAS, A. C. S. *Alcibíades primeiro* de *Platão*: *estudo* e *tradução*. Dissertação de Mestrado (USP). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

DE CASTRO, J. C.; SIQUEIRA-BATISTA, R. "A virtude pode ser ensinada? Uma aproximação a partir dos diálogos platônicos de *Mênon*, *Protágoras* e *Eutidemo*." In: *Hypnos*. *Revista do centro de estudos de antiguidade*, 39, 2017, p. 288-310.

DETIENNE, M. *A escrita de Orfeu.* Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

DILLON, J. "Plutarch and the Separable Intellect." In: A. P. Jiménez; F. Casadesús (eds.). *Estudios Sobre Plutarco Misticismo y Religiones Mistéricas en la Obra de Plutarco*. Actas del VII Simposio Español Sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre 2000). Madrid: Ediciones Clásicas; Málaga: Distribución Editorial, 2001, p. 35-44.

_____. "Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco." In: A.P. Jiménez: J G. López; R. M. Aguilar (eds.). *Plutarco, Platón Y Aristóteles.* Actas del V congreso internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999) Madri: Ediciones Clásicas, 1999, p. 9–24.

_____. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 BC to 220 AD*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977. Reimpr. in London: Duckworth, 1996.

DITTENBURGER, W.; PURGOLD, K. *Die Inschriften von Delphi*. Berlim: 1896.

DINUCCI, A. "Miscelânea sofística." In: *Cadernos UFS-Filosofia*, 7, 1, 2004, p. 3-22.

DONINI, P., "Il *De Facie* di Plutarco e la teologia medioplatonica." In: S. Gersh; C. Kannengiesser (ed.), *Platonism in Late Antiquity*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1992, p. 103-114.

DUMORTIER, J.; DEFRADAS, J. *Plutarque, Oeuvres morales, tome VIII Notices première partie.* Paris: Les Belles Lettres, 1975.

EIJK, Ph. Van Der. "Os conceitos de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos sécs. V e IV a.C." Trad. de M. Marques. In: M. C. D. PEIXOTO (Org.). *A saúde dos Antigos*. São Paulo: Loyola, 2009, p.11-32.

ENTRALGO, P. L. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity.* New Haven: Yale University Press, *1970.*

FERRARI, F. "Plutarco: Platonismo e Tradição." In: M. ERLER; GRAESER, A. (Orgs *Filósofos da Antiguidade 2: Do Helenismo à Antiguidade Tardia.* São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2003. p. 169-172.

_____. "Anaxágoras em Plutarco e Diógenes Laércio." In: D. Leão; G. Cornelli; M. C. D. Peixoto (Orgs.) *Dos Homens e suas Ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 139-154.

FERREIRA, A. M. G. *O homem de Estado ateniense em Plutarco*: o caso dos Alcmeónidas. Humanitas Supplementum, 18. Coimbra, 2012.

FINAMORE, J.F. "The Tripartite Soul in Middle Platonism: Plutarch, Apuleius, and Alcinous." In: J.F. Finamore; R.M. Berchman (Eds.). *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*. Papers from the 6th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, p. 103-113.

FLORENZANO, M. B. B. "O disciplinamento do espaço em Esparta: Arqueologia e História de uma pólis excepcional?" In: F. V. Cerqueira; M. A. de O. Silva. (Orgs.). *Estudos sobre Esparta*. Pelotas: Ed. UFPEL, 2019, p. 57-73.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por F. Gros sob a direção de F. Ewald e A. Fontana. Trad. de M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. 8 ed. Trad. de M. Th. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FRIAS, I. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. São Paulo : Loyola, 2005.

FROIDEFOND, Ch. *Plutarque. Oeuvres morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

GAZZINELLI, G. G. *A Vida Cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GEMIM, M. "L'influenza di Anassagora sull'oratoria di Pericle." In: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric,* 35, 2, 2017, p. 123-136.

GUIMARÃES, M. A. "Os estoicos e a lida com as paixões." *Anais de Filosofia Clássica* (Online), 3, 2009, p. 93-100.

GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana.* 4ª Edição. Trad. de V. Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2005.

HADOT, P. *A filosofia como maneira de viver.* Entrevistas de J. Carlier e A. I. Davidson. Trad. de L. C. de Malimpensa. São Paulo: É realizações, 2016.

_____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* Tr. F. F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *O que é a filosofia antiga?* Trad. de D. D. Macedo. 3ª.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

JAEGER, W. *Paidéia*: a formação do homem grego. Trad. de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAZDZEWSKA, K. "Reading Plato's “big letters”: the opening of Plutarch's *De audiendo* and Plato's *Republic.*" In: G. Pace, P. Volpe Cacciatore (eds.), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento.* Atti del IX Convegno Internazionale della International Plutarch Society, Napoli (D’Auria) 2013, p. 245-250.

JONES, R. M. *The platonism of Plutarch and selected papers.* New York/London: Garlan, 1980.

KHAN, Ch. *Plato and the Post-Socratic Dialogue:* The Return to the Philosophy of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KARAMANOLIS, G. *Plato* and *Aristotle in Agreement? Platonists on* Aristotle *from Antiochus toPorphyry*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

KLEIN, A. *Les sensations de santé.* Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2010.

LACHANCE, V. G. *Tradução de Peri TYKHS, Sobre a Fortuna, de Plutarco.* A Palo Seco: *Escritos de Filosofia e Literatura*, 11, 2018, p. 77-86.

LEÃO, D. F.; FRAZIER, F. (eds.) *Tychè et Pronoia: la marche du monde selon Plutarque.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

LEÃO, D. F. "Os honorários dos atletas vencedores (a propósito de Plutarco, *Sol*. 23.3). In: F. de Oliveira, Francisco *O espírito olímpico no novo milénio*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000.

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *Greek-English Lexicon*: with a revised supplement. Ninth edition. Oxford: Claredon Press,1996.

LÓPEZ FEREZ, J.A. "Plutarco y la medicina." In: A. P. Jiménez; G. Del Calderón Cerro, (eds.). *Estudios sobre Plutarco: Obra y Tradición*. Fuengirola, 1988; Málaga, 1990, p. 217-228.

LÓPEZ SALVÁ, M. "Plutarco y la tradición farmacológica del vino (*Quaestiones convivales*)". In: J. G. Montes Cala; M. Sánchez Ortiz de Landaluce; R. J. Gallé Cejudo, (eds.). *Plutarco, Dioniso y El Vino*. Actas Del VI Simposio Español Sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998). Sociedad Española de Plutarquistas (Sección de la International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, 1999, p. 291-300.

MAGALHÃES, V. *O Problema Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MARROU, H.-I. *História da Educação na Antiguidade.* Trad. M. L. Casanova. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

MATSUI, S. "Galeno e a “biografia bioética” de Hipócrates: um exemplo de um médico-filósofo a ser imitado." *Prometheus. Journal of philosophy*, 28, 2018, p. 27-41.

_____. *Medicina e política: a polêmica de Platão com a medicina na* República*.* Dissertação de Mestrado em Filosofia. Brasília: UnB, 2015.

MONTENEGRO, M. A. P. A Linguagem como Pharmakon no fedro de Platão. In: M. C. D. Peixoto. (Org.). Saúde dos Antigos: Reflexões gregas e romanas. 1ed.São Paulo: Loyola, 2009, v. 1, p. 87-94.

MORESCHINI, C. "Considerazioni sulla dottrina del *pathos* nel medioplatonismo. *Studi Filosofici*. Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Filosofia e Politica, 8-9 (1985-86), p. 23-34.

MORPHEW, D. R. *Passionate Platonism*: *Plutarch on the Positive Role* of Non-*Rational Affects in the* Good *Life*. Unpublished Dissertation. Ann Arbor, MI. 2018.

MOSSÉ, Cl. *O processo de Sócrates*. Trad. A. M. Main. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

NIKOLAIDIS, A. G. *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia".* Millennium-Studien 19. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 2008.

OAKESMITH, J. *The Religion of Plutarch.* London: Long- mans & Co, 1902.

OPSOMER, J. "Annius Ammonius, a Philosophical Profile." In: M. Bonazzi e J. Opsomer (eds), *The Origins of the Platonic System*. Leuven: Peeters, 2009, p. 123-186.

_____. "L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque." In: M. G. Valdés, (ed.). *Studios sobre Plutarco: ideas religiosas.* Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco. Madri: Ediciones Clásica, 1994, p. 33–49.

_____. "Plutarch on the Division of the Soul." In: R. Barney, T. Brennan T. e C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 311-330.

____. "The place of Plutarch in the history of Platonism." In: P.V. Cacciatore e F. Ferrari, (ed.). *Plutarco e la cultura della sua età*. Atti del 10° Convegno plutarcheo (Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005)**.** Napoli: 2007, p. 281–309.

OZANAM, A.-M. "Préface." In: PLUTARQUE. *Vies parallèles*. Trad. de A.-M. Ozanam. Paris: Gallimard, 2001.

PEIXOTO, M. C. D. "Cícero, Plutarco e Galeno: Sobre a possibilidade de uma therapéia das paixões". *Hypnos* (PUCSP), 21, 2008, p. 153-177.

_____. "Kairos e metron: a saúde da alma na *therapéia* do corpo." In: M. C. D. Peixoto (Org.). *A saúde dos antigos. Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 55-66.

PINHEIRO, J “A contextualização temática da morte nas biografias de Plutarco: alguns exemplos.” *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 31, 2, 2018, pp. 101-112.

_____. "Entre a medicina e a filosofia: a apologia de comer vegetais em Plutarco." In: C. Soares e J. Pinheiro (orgs.) *Patrimônios Alimentares de Aquém e Além-Mar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 359-370.

_____. "O tratado *De Tuenda Sanitate Praecepta* de Plutarco: Saúde e Alimentação." In: C. E. Soares, C. Rufino, F. Isaac e J. Magalhães. *Phármakon: Do Combate da Enfermidade à Invenção da Imortalidade*. Porto: CITCEM, 2018, p. 41-49.

_____. "Plutarco transmissor da *paideia* e da *politeia*: o tratado *Ad Principem indoctum*". In: J. F. Martos Montiel, C. Macías Villalobos & R. Caballero Sánchez (eds.). *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*. (V. 1), Zaragoza: Libros Pórtico, 2019, p. 525-544.

_____. *Tempo e espaço da Paidéia nas Vidas* de *Plutarco*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

POPE Jr., H. G.; PHILLIPS, K. A.; OLIVARDIA, R. *O Complexo de Adônis, obsessão masculina pelo corpo.* Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PORTER, J. "The material sublime." In: *The Sublime in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 382-388.

RADICE, R. *Plato*. Milano: Biblia, 2003.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. vol. V. (Léxico). Trad. H. C. de L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

RIBEIRO, W. A. A ausência de doença e o conceito de saúde entre os gregos antigos. *Saúde do Homem e da Cidade na Antiguidade Greco-Romana*, Belo Horizonte e Brasília, UFMG e UNB, 2007.

_____. Aspectos reais e lendários da biografia de Hipócrates, *Jornal Brasileiro de Medicina*, v. 6, n. 1, 2003, p. 8-10.

ROBB, Kevin. Literacy and Paidéia in Ancient Greece. Oxford: Oxford University Press, 1994.

RUFFY, M. V.*: Les vertus thérapeutiques du banquet*. *Médecine* et *idéologie dans les Propos de Table de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

REMLER, Pat. *Egyptian Mythology* A to Z. 3. ed. Publisher: Chelsea House, 2010.

RESCIGNO, A. Un aspetto singolare della religiosità plutarchea. In: Gallo, I. (ed.), *Plutarco e la Religione* Atti del VI Convegno plutarcheo. Napoli, 1995, p. 411-428.

RODRÍGUEZ, A., I. Fisiología en Plutarco. Antecedentes en Aristóteles. In: A.P. Jiménez: J G. López; R. M. Aguilar (eds.). *Plutarco, Platón Y Aristóteles Actas del V congreso internacionalde la I.P.S.* (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999) Madrid: Ediciones Clásicas, 1999, p. 613- 628.

ROCHA, J. R. A., O tratado plutarquiano Sobre a Música: reconsiderando a questão da autoria. In: Fábio Vergara Cerqueira; Maria Aparecida de Oliveira Silva. (Org.). *Ensaios sobre Plutarco. Leituras Latino-Americanas*. 1ed.Pelotas: EDUFPEL, 2010, v. 1, p. 179-204.

_____. Medicina popular en Plutarco. In: Montes Cala, J. G.; Sánchez Ortiz de Landaluce M., Gallé Cejudo, R. J. (eds.), *Plutarco, Dioniso y El Vino*. Actas Del VI Simposio Español Sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998). Sociedad Española De Plutarquistas (Sección de la International Plutarch Society), Ediciones Clásicas, 1999, p. 411-422

SAÏD, S., Plutarch and the People in the Parallel Lives. In: Blois, L. de; Bons, J.; Kessels,T.; Schenkeveld, D.M. (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Vol. II. Leuven: Brill, 2004, p. 7- 25.

SANTOS, E. J. B. As Representações da Deusa Ísis nas Obras de Plutarco e Apuleio: As Faces de uma Divindade e seus Cultos (Sécs. I e II d.C.). 2021. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, 2021.

SANTOS, B. S., *Platonismo e cristianismo: irreconciabilidade radical ou elementos comuns*?. *Veritas (Porto Alegre)*, *48*(3), 2003, p. 323-336.

SCHRAMM F. R., *Platão e a medicina* . História, Ciência e Saúde, v. 11, n. 3, p. 610-634, set./dez. 2004.

SEBASTIANI, B. B. *Paradoxo da verdade e limites da democracia. Nícias versus Alcibíades* em Th.6.8-26. ÁGORA, v. 22, 2020, p. 67-85.

SETAIOLI, A.. "The *Daimon* in Timarchus's Cosmic Vision (Plu. *De Gen. Socr*. 22, 590b–592e)." Pages 109–18 in *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*: XII International Congress of the "Réseau thématique Plutarque*."* Edited by Ferreira, José Ribeiro, Leão, Delfim F., and Martins de Jesus, Carlos A..

Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

SILVA, M. A. O. . *A educação das crianças em Plutarco.* Mimesis, Bauru, v. 35, n. 1, p. 7-24, 2014.

_____. *Plutarco e a Segunda Sofística*. Revista Classica • 2006 • p.257-264, Universidade de São Paulo, 2006.

_____. *Plutarco e Delfos.* Praesentia (Mérida) , v. 13, p. 1-16, 2012.

_____. *Plutarco historiador. Análise das biografias espartanas*. São Paulo, Edusp, 2006.

_____. *Plutarco. Da Virtude e do Vício.* Perspectivas, UFT, n. 2, p. 101-109, 2016.

_____. *Práticas de Educação na Antiguidade: um Olhar sobre a Paidéia de Plutarco*. Revista Travessias, v. 1, n. 1, 2011, p. 1-24.

SILVEIRA, Mariana Duarte. *A imagem feminina na Moralia: heroísmo e outras virtudes.* Dissertação de Mestrado - Curso de Letras Clássicas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SILVEIRA, P.H.F. *Medicina da alma. Artes do viver e discursos terapêuticos*. 2005. Tese de Doutorado - Curso de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SPINELLI, Miguel. *A tese pitagórico-platônica da metempsicose enquanto "teoria genética" da antiguidade*. Revista Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 27, n. 54 (2013), p. 731-754

SIRINELLI, J. *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle.* Paris: Fayard, 2000.

STEPHAN, C. L. *Filosofia como prática de vida: um diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault.* Aprender. Vitória da Conquista, v. 16, p. 11-29, 2022.

SWAIN, S., '*Plutarch: Chance, Providence, and History*', American Journal of Philology 110, 1989, p. 272–302.

TABOSA, A. S., *Nomisma, Riqueza e Valor em Homero, Platão e Aristóteles.* Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas . 2014.

TEODORSSON, S.-T. Health is wealth: Plutarch on contemporary luxury. *Ploutarchos*, vol. 5 (2007), p. 65-79.

TERLIZZI, Regina Helena. *As causas naturais: a perspectiva da arte médica no Corpus hippocraticum*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2016.

VAN HOOF, L. 'Plutarch's 'Diet-Ethics': Precepts of Healthcare between Diet and Ethics'. In: Roskam, G.; Van der Stockt, L. (eds.), *Virtues for the People: Aspects of Plutarch's Ethics*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2011, p.109-129.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica* I. São Paulo: Edições Loyola. 1991.

VEYNE, Paul. *Os gregos acreditavam em seus mitos*? São Paulo, Editora Unesp, 1983.

WELLMAN, M., Asklepiades von Bithynien, von einem herrschenden Vorurteilbefreit', *Neue Jahrbucherfiir das klassische Alterthum*, 21, 1908, 684-703.

WYTTENBACH, D. *Lexicon Plutarchean*, 2 vols. Hildesheim: Olms, 1962.

YUNIS, H. "Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric." *Arion*, 13, 2005, p. 101-126.

ZIEGLER, K. *Plutarco*. Trad. di Maria Rosa Zancan Rinaldini. Brescia: Paidéia.

Anexo 1

SENTENÇAS GREGAS E LATINAS ACERCA DE "SAÚDE" E "DOENÇA"

FIGURA 5. Estátua em mármore de Asclépio[269], deus da medicina e da cura, cópia romana de um original grego do século V a.C. Museu de Chiaramonti (Vaticano).

[269] Asclépio, o "Esculápio" dos Latinos, é simultaneamente o herói e o deus da Medicina. Filho do deus Apolo e Corónis, Asclépio foi confiado pelo pai ao Centauro Quíron, que lhe ensinou a medicina. O deus teria aprendido uma forma de trazer os mortos de volta à vida. Zeus, então, temendo que Asclépio alterasse a ordem do mundo, o fulminou. O culto a Asclépio fixou-se principalmente em Epidauro, no Peloponeso, onde se desenvolveu uma verdadeira escola de medicina, inicialmente com práticas mágicas, mas que abriu caminho para uma medicina mais científica. A arte médica era praticada pelos "Asclepíades", ou descendentes de Asclépio. O mais célebre é Hipócrates, cuja família se ligava ao

A compilação que aqui apresentamos segue a obra de Renzo Tosi, *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*[270] e, ainda, o *Dicionário de Expressões Latinas Usuais*, de Roberto de Souza Neves.

Oúk ésth' ugeías kreíttov oudén en tw bíw – Menandro (*562 J.).*

Na vida nada é mais importante que a saúde.

Medicus nihil aliud est quam animi consolatio - Petrônio (42,5).

Médico nada mais é senão o consolo da alma.

***ásκeĩn perì tà nosήmata dúo, ὠfeleĩn ἢ mὴ blάptein*.** - Hipócrates (*Epidemias*, 1,2,11).

No que se refere às doenças, é preciso agir em duas direções, para causar benefício ou ao menos para não causar dano.

Si ventri bene, si lateri est pedisbusque tuis, nil / divitiae poterunt regales addere maius. - Horácio (*Ep.* 1,12,5 s.*).*

Se não tens distúrbios no ventre, nos pulmões e nos pés, as riquezas dos reis nada mais te poderão dar.

deus. Usualmente as insígnias de Asclépio são serpentes enroladas à volta de um pai, mas também pinhas, coroas de loureiros, eventualmente uma cabra ou um cão. (Cf. Grimal, P., verbete “Asclépio”).

[270] Seguimos a tradução para o português de Ivone Castilho Benedetti, que, para além da traduzir, buscou apresentar muitas vezes o equivalente da expressão no Brasil.

Ὁκόσα φάρμακα οὐκ ἰῆται, σίδηρος ἰῆται· ὅσα σίδηρος οὐκ ἰῆται, πῦρ ἰῆται· ὅσα δὲ πῦρ οὐκ ἰῆται, ταῦτα χρὴ νομίζειν ἀνίατα - Hipócrates (*aforisma 7,87).*

O que os remédios não tratam, trata o bisturi; o que o bisturi não trata, trata o fogo; o que o fogo não trata deve ser considerado incurável.

Animi laetitia interdum dolorem corporis mitigat – São Jerônimo (*Comentário a Isaías* 1,1,5).

A serenidade da alma às vezes mitiga a dor do corpo.

Si tibi deficiant medici tibi fiant / haec tria : mens laeta, requies, moderata diaeta.

Se te faltam médicos, sejam teus médicos a serenidade, o repouso e uma dieta moderada.

Speculum mentis est facies – Roswhita (*Gallicanus* 1,3,2).

A fisionomia é o espelho da mente.

Esse oportet ut vivas, non vivere ut edas – (*Retórica ad Herennium* 4,28,39).

É preciso comer para viver, não viver para comer.

Facile omnes quom valemus recta consilia aegrotis damus – Terêncio (*Andria,* v. 309).

Quando estamos bem, todos damos facilmente bons conselhos aos doentes.

Imago animi vultus, índices oculi – Cícero (*Orator*, 18,60).

O rosto é a imagem da alma; os olhos seus delatores.

Ira furor brevis est – Horácio (*Ep.* 1,2,62).

A ira é uma breve loucura.