

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

VANDERLEY NASCIMENTO FREITAS

**O EXERCÍCIO DO SILÊNCIO COMO  
TERAPIA DA ALMA NA FILOSOFIA DE  
PLUTARCO.**

Belo Horizonte

2016

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O EXERCÍCIO DO SILÊNCIO COMO TERAPIA DA  
ALMA NA FILOSOFIA DE PLUTARCO

VANDERLEY NASCIMENTO FREITAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Antiga e Medieval

Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto

Belo Horizonte

2016

100  
F866e  
2016

Freitas, Vanderley Nascimento

O exercício do silêncio como terapia da alma na filosofia de Plutarco [manuscrito] / Vanderley Nascimento Freitas. - 2016.

157 f.

Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Silêncio - Teses. 3. Ética - Teses. 4. Alma – Teses. 5. Plutarco, ca. 50-ca. 125. I. Peixoto, Miriam Campolina Diniz. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

“Sobretudo não minta a si mesmo. Aquele que mente a si mesmo e escuta sua própria mentira vai ao ponto de não mais distinguir a verdade, nem em si, nem em torno de si; perde pois o respeito de si e dos outros. Não respeitando ninguém, deixa de amar; e para se ocupar, e para se distrair, na ausência de amor, entrega-se às paixões e aos gozos grosseiros; chega até a bestialidade em seus vícios, e tudo isso provém da mentira contínua a si mesmo e aos outros. Aquele que mente a si mesmo pode ser o primeiro a ofender-se. É por vezes bastante agradável ofender a si mesmo, não é verdade? Um indivíduo sabe que ninguém o ofendeu, mas que ele mesmo forjou uma ofensa e mente para embelezar, enegrecendo de propósito o quadro, que se ligou a uma palavra e fez dum montículo uma montanha — ele próprio o sabe, portanto é o primeiro a ofender-se, até o prazer, até experimentar uma grande satisfação, e por isso mesmo chega ao verdadeiro ódio...”

*Os Irmãos Karamazov*, Fiodor Dostoievsky.

## AGRADECIMENTOS

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

Agradeço a todos os professores do departamento de Filosofia Antiga da UFMG, bem como aos membros participantes do Seminário Permanente da Linha de Filosofia Antiga e Medieval da instituição, pelos inumeráveis contributos.

O meu muito obrigado também aos meus amigos de longa data, que muito torceram pelo meu sucesso neste trabalho.

Em especial, gostaria de deixar meu agradecimento a toda a minha família: meu pai, Geraldo, minha mãe Maria de Lourdes, minha irmã, Viviane e a minha avó, Maria da Conceição, por todo suporte e compreensão.

Um agradecimento especial, ainda, a minha orientadora, Míriam Campolina Diniz Peixoto, por toda a disponibilidade, atenção, benevolência e *parresia*, que certamente objetivou me guiar da melhor forma possível nos caminhos aporéticos próprios da filosofia, de modo que todos os equívocos cometidos no âmbito deste trabalho dizem respeito unicamente às minhas próprias limitações.

Muito obrigado a todos.

## RESUMO

Embora Plutarco de Queroneia (45–125 d.C.) não tenha escrito nenhum tratado dedicado exclusivamente ao tema do silêncio, um exame de sua obra revela que o tema recebeu especial atenção do filósofo, o que nos leva a empreender aqui uma investigação sobre como o tema do silêncio aparece na sua reflexão ética. A polissemia do silêncio, assim como as diferentes razões para sua apologia, pode ser constatada nas duas coleções de textos nas quais sua obra foi conformada. O tema do silêncio figura tanto nos tratados que constituem a *Moralia*, grupo que é objeto privilegiado de atenção por parte dos historiadores da filosofia, quanto nas biografias das *Vidas Paralelas*. Interessa-nos examinar os vários âmbitos em que é possível reconhecer uma reflexão e uma apologia do silêncio, a fim de evidenciar o seu lugar na busca pelo bem viver preconizado por Plutarco. Neste horizonte do bem viver, buscaremos mostrar como o filósofo faz com que o silêncio apareça como um ingrediente particular ao se pensar no tratamento de uma alma flagelada pelas paixões. Em nossa dissertação, examinaremos mais de perto três tratados do *corpus* das obras morais de Plutarco, a saber, *Sobre a tagarelice*, *Como ouvir*, *O Banquete dos Sete Sábios*, e, das *Vidas Paralelas*, a *Vida de Licurgo*.

Palavras chave: Plutarco, silêncio, discurso, alma, ética.

## ABSTRACT

Although Plutarch's Chaeronea (45-125 AD) has not written a treatise exclusively devoted to silence, an examination of his work reveals that the subject has received special attention by the philosopher, which leads us to undertake here an investigation about how the theme of silence It appears in ethical reflection that develops in his treatises. The polysemy of silence, as well as the different reasons for his apology, may be found in two collections of texts in which his work was formed. The theme of silence figure in both treatises that constitute the *Moralia*, a group that is privileged object of attention by the historians of philosophy, as the biographies of *Lives*. We are interested in examine the various areas in which it is possible to recognize a reflection and apology of silence in order to highlight its place in the search for the good life advocated by Plutarch. In this horizon of the good life, we will intend to show how the philosopher makes the silence appear as a particular ingredient on the therapy concerning soul plagued by passions. In our dissertation, we will examine more closely three treatises of the *corpus* of moral works of Plutarch, namely *On talkativeness*, *On Listening to lectures*, *Dinner of the Seven Wise Men*, and the *Life of Lycurgus at Parallel Lives*.

Keywords: Plutarch, silence, speech, soul, ethics.

## Sumário

Índice das obras	9
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1 - A TAGARELICE COMO AFECÇÃO DA ALMA</b>	
Introdução	18
1. Esboço de uma antropologia	20
2. A psicologia de Plutarco	26
3. A dimensão da linguagem	36
4. As paixões	39
4.1 A tagarelíce	47
Súmula	53
<b>CAPÍTULO 2 - OS <i>TOPOI</i> DO SILÊNCIO</b>	
Introdução	57
1. Silêncio e educação	60
1.2. Educação das crianças: silêncio e laconismo.	62
1.3. Educação e retórica	67
2. Silêncio e discurso	70



3. Silêncio e virtude	76
3.1. A audição ativa	79
3.3 Silêncio e deliberação	83
4. Silêncio e vida política	85
4.1. Silêncio e reputação	87
4.2 Belezas do silêncio	91
Súmula	Error! Bookmark not defined.

### **CAPÍTULO 3 - TERAPIA PELO SILÊNCIO**

Introdução	99
1. Os males e seus terapeutas	101
2. Ingrediente e exercício: o silêncio como elemento da <i>therapeia thês psychês</i>	110
Súmula	131
<b>CONCLUSÃO FINAL</b>	<b>136</b>
ANEXO 1. Sentenças Gregas e Latinas acerca do “silêncio” e do “discurso”	143
Referências bibliográficas	147

## Índice das obras de Plutarco citadas neste trabalho

### *Vidas Paralelas* (Segundo edição de Lindskog-Ziegler)

<b>Tradução em Português</b>	<b>Título canônico</b>	<b>Abreviação</b>
<i>Alcíbiades e Coriolano</i>	<i>Alcibiades et Coriolanus</i>	<i>Alc.-Cor.</i>
<i>Alexandre e Júlio César</i>	<i>Alexander et Caesar</i>	<i>Alex.-Caes</i>
<i>Licurgo e Numa</i>	<i>Lycurgus et Numa</i>	<i>Lyc.-Num.</i>
<i>Sertório e Eumenes</i>	<i>Sertorius et Eumenes</i>	<i>Sert.-Eum.</i>
<i>Emílio Paulo e Timoleontes</i>	<i>Aemilius Paulus et Timoleon</i>	<i>Aem.-Tim.</i>

### *Moralia* (Segundo edição da Biblioteca Teubneriana)

<b>Tradução em Português</b>	<b>Título canônico</b>	<b>Abreviação</b>
<i>Como Ouvir</i>	<i>De audiendo</i>	<i>Aud.</i>
<i>Como Tirar Proveito dos Inimigos</i>	<i>De capienda ex inimiciis utilitate</i>	<i>Cap. Ex inim. Ut.</i>
<i>Contra Colotes</i>	<i>Adversus Colotem</i>	<i>Col.</i>
<i>Da Educação das Crianças</i>	<i>De liberis educandis</i>	<i>Lib. educ.</i>
<i>Da Virtude Moral</i>	<i>De virtute morali</i>	<i>Virt. mor.</i>
<i>Isis e Osiris</i>	<i>De Iside et Osiride</i>	<i>Is. Et Os.</i>
<i>O Banquete dos Sete Sábios</i>	<i>Septem sapientium convivium</i>	<i>Sept. sap. conv.</i>
<i>Das doenças da alma e do corpo: quais as mais nefasta?</i>	<i>Animine an corporis quais as mais nefasta</i>	<i>An. Corp.</i>
<i>Os Oráculos Pítricos</i>	<i>De Pythiae Oraculis</i>	<i>Pyth. Or.</i>
<i>Se os velhos devem empenhar-se na política</i>	<i>An senis it gerenda res publica</i>	<i>An seni resp.</i>
<i>Sobre a inteligência dos animais</i>	<i>De sollertia animalium</i>	<i>Soll. Anim.</i>
<i>Sobre a Tagarelice</i>	<i>De Garrulitate</i>	<i>Garr.</i>
<i>Se A virtude Pode Ser Ensinada</i>	<i>An virtus doceri possi</i>	<i>Virt. Doc.</i>

# INTRODUÇÃO

Embora Plutarco de Queroneia<sup>1</sup> (45–125 da era cristã) não tenha escrito nenhum tratado dedicado exclusivamente ao tema do silêncio<sup>2</sup>, um exame de sua obra revela que o tema recebeu especial atenção do filósofo, o que nos leva a empreender aqui uma investigação sobre como o tema do silêncio aparece na sua reflexão ética. A polissemia do silêncio, assim como as diferentes razões para sua apologia, pode ser constatada nas duas coleções de textos nas quais sua obra foi conformada. O tema do silêncio figura tanto nos tratados que constituem a *Moralia*, grupo que é objeto privilegiado de atenção por parte dos historiadores da filosofia, quanto nas biografias das *Vidas Paralelas*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Definido por Montaigne como “o autor mais judicioso do mundo”, (*le plus judicieux auteur du monde*) Plutarco foi um filósofo e biógrafo grego nascido na Queroneia, região da Beócia, viveu em um mundo já dominado pelo império romano, estudou na célebre academia de Platão em Atenas, onde teve contato com o peripatético Amônio. Viajou pelo Egito e Ásia e, devido a seu prestígio, obteve título de cidadão em Roma, Atenas e Delfos. Inserido na tradição do chamado médio-platonismo, será um verdadeiro polígrafo, possuindo uma das obras mais significativas do período, não apenas pela quantidade, que lidera, mas pela qualidade dos escritos filosóficos que, além de nos apresentar as posições filosóficas de uma época que já conhecia Platão, Aristóteles e as escolas do helenismo, nos coloca diante de sua própria filosofia. Há de se nuançar ainda a sua inegável contribuição para o conhecimento posterior da cultura greco-romano, da qual é fonte recorrente. Seus escritos, com forte apelo ético, seduziram mentes como as de Espinosa, Voltaire e Montaigne, além do dramaturgo Shakespeare. Ver RUSSEL *Plutarch*, 1972; e ZIEGLER, K. *Plutarco*. 1965.

<sup>2</sup> Ao longo deste trabalho recorreremos a dicionários de referência como Chantreine e Liddell Scott. Por hora, tomemos “silêncio” no dicionário Greco-Português de Malhada, no qual temos: *σιγή*: silêncio e algumas locuções como *φυλάσσειν*: guardar silêncio; *διὰ σιγῆς*: em silêncio; *σιγῆ ἔχειν*: em segredo, manter algo oculto de alguém. É recorrente também o uso do termo *σιωπή* para designar silêncio, *σιωπή ποιεῖν* manter ou fazer silêncio, ter hábito do silêncio (cf. MALHADAS, 2010, pp. 11, 14).

<sup>3</sup> Como bem observa Oliveira, em suas *Vidas Paralelas* Plutarco: “defende a observância da relação entre a filosofia e a prática, aspecto que permeia toda a sua obra biográfica. A identificação das contradições entre o pensamento e as ações de seus biografados delimita as críticas plutarquianas às atitudes dos homens ilustres frente às vicissitudes dos acontecimentos históricos. A crítica feita por Plutarco procura incentivar o seu leitor, certamente um aristocrata, para que, quando estiver no governo de uma cidade, coloque em prática as lições de filosofia aprendidas em seus estudos. Salientamos a analogia plutarquiana entre o desempenho de um governante e a qualidade de sua educação, pois sua deficiência de conhecimento sobre os preceitos filosóficos complicaria seu raciocínio na tomada de decisões acertadas no âmbito político.” (Cf. OLIVEIRA, 2007, p. 6). Desde já gostaríamos de apontar que não se pode negligenciar o caráter filosófico também presente no grupo das *Vidas Paralelas*, caráter este que se evidenciará ao longo deste trabalho.

Interessa-nos examinar os vários âmbitos em que é possível reconhecer uma reflexão e uma apologia do silêncio, a fim de evidenciar o seu lugar na busca pelo bem viver preconizado por Plutarco. Neste horizonte do bem viver, buscaremos evidenciar como o filósofo faz com que o silêncio apareça como um ingrediente particular no tratamento de uma alma flagelada pelas paixões.

Compondo o grupo de filósofos que a tradição denomina “médio-platônicos”, Plutarco carregará alguns dos traços distintivos de tal tradição, entre os quais aquele de tentar conciliar as doutrinas de Platão e Aristóteles, que aqui nos interessará mais de perto. Confessadamente um “platônico”<sup>4</sup>, Plutarco gestará e dará a luz às suas próprias ideias no confronto com as teses de Platão e de Aristóteles, assim como com aquelas das escolas helenísticas. Veremos que, no mais das vezes, Plutarco usa a sua crítica às teses das escolas epicurista e estóica<sup>5</sup> (principalmente esta última), como um caminho para se aproximar da filosofia platônica-aristotélica, da qual se mune para defender e estabelecer a sua própria filosofia. Buscaremos explicitar, também, em suas linhas mestras, as influências recebidas e as novidades que singularizam o seu projeto ético-filosófico delineado ao longo de sua obra, de modo a compreender a posição que nela

---

<sup>4</sup> Plutarco apresenta a si mesmo como um platônico. Na análise da historiadora Oliveira, podemos observar alguns traços de confluência e distinção entre os dois filósofos, separados por cerca de 400 anos: “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 cidadina” (OLIVEIRA, 2007, p. 8)

<sup>5</sup> Dentre as grandes escolas do helenismo, a nossa escolha pelo estoicismo se legitima pelo fato de Plutarco carregar em sua filosofia vários traços de tal corrente filosófica, porém é importante lembrar que, embora nutra admiração por filósofos estoicos como Zenão, o queronense foi um ácido crítico da doutrina estoica, escrevendo alguns tratados a fim de atacá-la. Uma análise indispensável da relação de Plutarco com o estoicismo é encontrada na obra *Plutarque et le Stoïcisme* de Daniel Babut.

ocupa a sua reflexão sobre o silêncio. Como via para a nossa análise, buscaremos estabelecer o campo semântico e lexical do silêncio (*sigé*), analisando as diferentes acepções em que o termo figura tanto nos registros das tradições poética e filosófica anteriores, quanto no contexto do *corpus plutarcheum*. Identificando as principais categorias através das quais se dá o exame do tema nas obras escolhidas para o desenvolvimento da dissertação, situando-as nos diferentes campos em que se desenrola a investigação do filósofo, tendo em vista explicitar o fio condutor com o qual é possível reconstituir no seu essencial a sua reflexão sobre o silêncio.

O nosso trabalho está dividido em três capítulos assim intitulados: (1) *A Tagarelice Como Afecção da Alma*, (2) *Os topoi do silêncio* e a (3) *Terapia do silêncio*. Considerando que o oposto do silenciar é o falar, resolvemos iniciar esta dissertação buscando examinar no primeiro capítulo esta espécie de contraponto do silêncio que é a tagarelice, uma vez que, diante da face que dela nos apresenta Plutarco, ela parece ser o polo mais distante do silêncio. Mas qual a natureza da tagarelice e o que faz dela o arque-rival do objeto central ao nosso estudo?

Ao tratar da tagarelice, Plutarco a faz figurar entre as paixões que acometem a alma e tal enquadramento exige que investiguemos outros *tópoi* caros à filosofia antiga. Para compreender a natureza e os efeitos da tagarelice, precisamos ter em mente que ela é uma paixão que acomete o homem. Por esta razão nos interessamos pela concepção Plutarqueana de homem. E no exame de sua “antropologia”, pela sua ideia de alma/*psychê*, *topos* no qual se manifestam as paixões. Ao analisar tal homem e tal alma, constatamos a especial atenção dada pelo filósofo à experiência da linguagem, razão pela qual nos foi necessário analisar o modo como ela se faz presente no âmbito da experiência humana. Algumas perguntas nos orientaram neste exame: Qual a visão de

Plutarco sobre o homem e seu modo de padecer e agir? Pode este homem ser conduzido à virtude por um processo de aprendizagem ou já seriam as almas predispostas a um dado comportamento? Como Plutarco concebe a alma? É ela imortal? Tem partes? Se sim, quantas e quais elas são e como operam? Como se produzem na alma as paixões? Ao tratar do homem e da alma Plutarco concede particular atenção à linguagem. Observa haver uma íntima ligação entre ela e alma. Qual a importância da linguagem na reflexão ética de Plutarco? De que modo a linguagem atua na esfera das paixões?

Em Plutarco, as paixões são de natureza tal que delas parece depender a própria felicidade/*eudaimonia*. De que modo se estabelece a relação entre as paixões e a felicidade na vida humana? Se uma alteração/paixão pode acometer tanto o corpo quanto a alma, em que se traduz a singularidade de cada uma destas dimensões humanas? Se a paixão é uma espécie de alteração, em que medida é possível atuar sobre ela?

Estabelecida a natureza das paixões, voltaremos nossa atenção para aquela paixão que constitui o polo oposto do silêncio. A *adoleskhía*/tagarelice ocupa uma posição importante no âmbito da filosofia de Plutarco, de tal modo que a ela dedicou um de seus tratados, o *Sobre a Tagarelice*. Em que medida a tagarelice é uma paixão? O que ela desencadeia na alma? Como este tema foi tratado na filosofia anterior a Plutarco? O caráter atribuído por Plutarco ao “tagarela” aproxima-se daquele que lhe é atribuído por outros filósofos? A qual anseio sua tratativa sobre a tagarelice busca satisfazer?

Respondendo a estas perguntas, pretendemos mostrar como Plutarco faz aparecer aquela afecção que se caracteriza por uma espécie de incontinência da língua. Em seguida, passamos enfim à investigação sobre o silêncio. No nosso segundo

capítulo, intitulado *Os tópoi do silêncio*, procuramos mapear as várias performances do silêncio na obra de Plutarco, ordenando-os em quatro grandes *tópoi*, a saber: no processo de educação e aprendizagem, nas relações político-sociais, nas práticas discursivas e, também, no exercício da virtude.

Como primeiro *tópos*, intitulado “silêncio e educação”, examinamos a maneira como Plutarco lança mão do silêncio, no horizonte da *paideía*, como prática de grande importância na formação dos homens. Nesse contexto, ele nota que desde a infância o recurso ao silêncio constitui uma etapa de uma boa educação. Trata-se, então, de examinar, no âmbito da educação espartana, a propósito da qual Plutarco deixa entrever uma certa admiração, a atenção que é dada em Esparta ao discurso breve e ao silêncio . Duas obras mobilizaram nossa atenção: a *Vida de Licurgo* e *Da Educação das Crianças*.

Como segundo *tópos* de nosso exame, ocupamo-nos da relação “silêncio - discurso”. Como tentaremos mostrar, os termos *sigé* e *lógos* aparecem em uma espécie de relação simbiótica. Ao analisar a relação silêncio–discurso, deparamo-nos com a noção de momento oportuno/*kairós*., que desempenhará um papel importante no âmbito desta relação.<sup>6</sup> O *Banquete dos Sete Sábios* aparece como lugar privilegiado para se observar como se opera aquela relação simbiótica. O discurso que ali se encontra em jogo não é o de um homem qualquer, mas daquele ao qual cabe a alcunha de sábio/*sophós* e, também por isto, apresentará particularidades que levarão a identificar ali o melhor uso do discurso e do silêncio.

---

<sup>6</sup> A dupla silêncio e discurso parece ter despertado interesse em vários momentos da história da filosofia. Sobre as experiências entre palavra e silêncio no âmbito filosófico ver GRAMMATICO, 2008.

O terceiro *topos* é aquele da relação “silêncio e virtude”, no qual examinaremos como o pensamento antigo tratou desta matéria. A reflexão sobre a virtude/*aretê*, tão cara a Platão e Aristóteles, aparece em Plutarco com algumas peculiaridades. Como iremos mostrar, na aquisição da virtude o silêncio não é algo a ser negligenciado. Em *Como Ouvir*, Plutarco valoriza o ouvido como o órgão capaz de ser o canal através do qual é possível levar uma alma a ser virtuosa. Plutarco, como veremos, recorre a uma série de analogias e exemplos para ilustrar e emular no espírito do seu leitor a convicção de que a melhor virtude passa pelo exercício do silêncio e, para tanto, até mesmo os mitos lhe são úteis para refletir sobre o seu papel na deliberação.

Como quarto e último dos nossos *topoi*, analisaremos aquelas passagens em que o silêncio é considerado no quadro da *praxis* política. Entre outras coisas, tentaremos explicitar as razões de Plutarco para afirmar que a figura daquele que não conhece o melhor momento de silenciar acaba por ser objeto de uma má reputação. No plano das relações interpessoais, tentaremos compreender o porquê da admiração pelos homens silenciosos ou pelos que se servem de uma linguagem econômica, lapidar, para se comunicar, em contraste com os tagarelas. Mediante o exame dos diversos exemplos de que se serve o filósofo de Queroneia, o silêncio figura como algo desejável, em contraposição à natureza nefasta da tagarelíce que leva à perdição aqueles que são por ela acometidos. Em *Sobre a Tagarelíce*, Plutarco mostra que tanto nas relações interpessoais familiares e mais íntimas, quanto naquelas que se estabelecem na esfera da vida pública, o silêncio constitui um parâmetro para se avaliar o caráter de um cidadão, servindo a julgá-lo como venerável ou não.

Ao analisar esses quatro *topoi* do silêncio, recorreremos, também, à filosofia e à poesia anteriores a Plutarco, com o intuito de buscar as bases de que pode ter se servido



Plutarco ao desenvolver sua reflexão<sup>7</sup>. Tentaremos, portanto, responder às seguintes questões: Como e porque o silêncio aparece como elemento de grande importância na *paideia*? Por que as crianças são um alvo de privilegiada atenção quando se trata de pensar o exercício do silêncio? De que modo contribui o silêncio a tornar os jovens judiciosos e hábeis em responder a perguntas? Se o discurso tem como uma de suas finalidades persuadir a alma de quem ouve, o que se poderia esperar do silêncio no processo de persuasão. De que tipo é a relação entre silêncio e discurso? Como ela se processa? Como distinguir um bom discurso daquele que não o é? O que qualifica alguém a proferir um discurso bom? De que modo o discurso persuasivo atua sobre a alma para conduzi-la à virtude? Pode a virtude ser aprendida e, caso a resposta seja positiva, como se dá o processo de sua aprendizagem e qual o papel do silêncio neste processo? Todo e qualquer silêncio é passível de ser elogiado e recomendado?

Chegamos, enfim, ao nosso terceiro e último capítulo – a “Terapia do Silêncio” - , no qual buscamos apresentar as razões que levaram Plutarco a reconhecer no exercício do silêncio uma das vias para a *therapeia tês psychês*, como remédio para o tratamento das afecções da alma. As noções de “homem”, “alma”, “linguagem” e “paixão” abordadas nos capítulos anteriores servirão como pilares para a nossa análise do âmbito terapêutico do silêncio. Ao tratarmos de uma terapia, seremos levados ao ideal da medicina como aquela que estaria encarregada de “tratar”, de “curar”, e precisaremos lançar mão de certo vocabulário que nos levará de encontro à aurora da medicina antiga,

---

<sup>7</sup> Um exemplo de como em Plutarco faz notar tais lampejos pode ser obtido no *Ajax*, no qual Sófocles defende que o melhor ornamento para uma mulher seria o seu silêncio [*Sófocles. Ajax*, vv. 405-408], aqui o silêncio parece mostrar um lugar de submissão, daquele que silencia não por que delibera de livre vontade, mas por que o silêncio de alguma forma lhe cabe melhor ou é imposto. Para além do teor preconceituoso em relação às mulheres, o silenciar aqui parece estar na esfera das virtudes, passível de elogio, donde, para Sófocles, ser um ornamento. Em seu tratado intitulado *A Virtude das Mulheres*, Plutarco elenca o silêncio como uma das virtudes que cabem às mulheres. (Cf. SILVEIRA, 2006, p. 106). E ainda, em *Ísis e Osíris*, Plutarco recomenda o silêncio às mulheres casadas. (Cf. *Is. Et Os.*, 382D). Cf. também Demócrito, fr. 244, que apresenta a mesma ideia presente no *Ajax* de Sófocles.

na qual precisaremos delinear nos diversos tratamentos ou terapias, o que singulariza o cuidado do corpo e o cuidado da alma. Se há uma terapia, quem receberá o título de terapeuta? O que o qualifica como tal? Se o médico pode bem identificar uma doença do corpo e sugerir um tratamento, a quem caberá fazer o mesmo no que diz respeito a uma doença da alma? Se nos interessa analisar o papel terapêutico do silêncio, como ele será qualificado no contexto da *therapeia*? É um *pharmakon*? Um exercício? Como ele atua na alma?

A filosofia tem no *logos*/discurso um dos seus principais pilares de sustentação, perguntamo-nos, então, em que medida uma análise do *sigé*/silêncio pode também trazer à luz um *topos* recorrente na economia do pensamento antigo? Se Plutarco parecia se embebedar no que de melhor a cultura Grega legara até então, uma análise do modo como o silêncio emerge na reflexão do filósofo da Queroneia pode nos dar boas pistas para nossa investigação.

## Capítulo 1

# A tagarelice como afecção da alma

### Introdução

Ao nos propormos a tratar do tema do silêncio tomando como uma das vias o exame do seu campo semântico e lexical – *σιγή*, *σιωπή* e suas variantes - e, como outra, o seu poder reparador para a alma humana flagelada, observamos que uma abordagem do silêncio deveria levar em conta também uma abordagem do seu extremo oposto, a saber, a tagarelice (*ἄδολεσχία* e, em certa medida, também a *μωρολογία*). Para tanto, no presente capítulo, será a esta espécie de pólo antagônico do silêncio, à tagarelice, que pretendemos dedicar nossa atenção. Posteriormente poderemos, então, alargar o horizonte da compreensão do que leva o silêncio a ser elogiado por Plutarco nos mais diferentes âmbitos da vida humana.

É preciso ter presente, antes de mais nada, que o filósofo e biógrafo de Queroneia está inserido no ambiente cultural e filosófico que viria, posteriormente, a receber a alcunha de “médio platonismo”, termo que se refere ao movimento representado por uma aquarela de pensadores que antecederam o neoplatonismo e a síntese de Plotino. Como uma marca importante dos médio-platônicos, temos a tentativa de conciliação das doutrinas de Platão e daquelas de seu discípulo Aristóteles, tentativa esta que, observados certos limites, encontrará sua expressão no modo como Plutarco encaminha a sua reflexão filosófica. Tendo vivido por volta do ano 45 da era cristã até cerca de 125, Plutarco não negligenciou as doutrinas desenvolvidas no período

helenístico, as quais viria muitas vezes a combater, sobretudo aquelas da tradição epicurista e, ainda com mais energia, as da escola estoica que, por ser a mais difundida e popular das escolas, representaria, por isto mesmo, um dos maiores perigos. Observa-se, então, que no confronto das doutrinas de Platão, de Aristóteles e do Estoicismo, é que vemos gestar-se e vir à luz a filosofia de Plutarco, o que justificará que busquemos, ao longo da nossa exposição neste capítulo, reconhecer aquelas referências e fontes antigas do pensamento grego, das quais Plutarco provavelmente retirou sua inspiração.

Em nossa investigação para desvendar as razões que levaram Plutarco a identificar a tagarelice como uma afecção da alma, e antes de examinar tal tese, buscaremos compreender qual é o estatuto mesmo das afecções / *pathê* no quadro das obras da *Moralia* plutarquiana. Para tanto, propomo-nos a examinar os três alicerces sobre os quais acreditamos estar assentada a reflexão ética do nosso autor, a saber, o “homem”, a “alma” e a “linguagem”.

Nesta esteira, começaremos por investigar o lugar que o homem ocupa no âmbito da filosofia do queronense: a que tipo de homem ele se refere? Quais as potencialidades deste *anthropos*? E, ainda, o que é o propriamente humano que singulariza o homem de Plutarco? No encadeamento da resposta a tais questões seremos levados a examinar a dimensão da *psychê* humana, para o que teremos que considerar as fontes em que o queronense se inspira, de modo a mapear as novidades que seu pensamento traz e identificar o seu objetivo ao desenvolver sua investigação neste campo. Qual o estatuto da alma para Plutarco e que importância lhe atribui no quadro da sua reflexão ética? A *psychê* apresenta partes ou subdivisões? Se sim, quantas são e qual o papel atribui a cada uma delas? Neste âmbito de sua reflexão, seria possível separar o

“filósofo” Plutarco do “sacerdote” do templo de Delfos e sua visão religiosa acerca da *psychê*? Esta separação é necessária?

Ao tratarmos de temas tão caros e complexos como os de *psychê* e *páthos* teremos, em alguns momentos, que examinar, em suas linhas mestras, como os seus predecessores, como Platão e Aristóteles, se posicionaram a este respeito.

O primeiro dos alicerces, o homem, nos levará a uma análise do segundo, a alma, após isto, teremos ainda que elucidar qual é o lugar do terceiro e último dos alicerces que aqui enunciamos, o da linguagem, buscando explorá-lo no horizonte da reflexão ética de Plutarco. Qual o papel que pode desempenhar a linguagem em sua relação com a alma e as afecções? A quais objetivos a “língua” utilizada nos textos de Plutarco quer atender? Examinados os três alicerces, buscaremos, então, explorar a noção de *páthos* e, ainda mais de perto, a afecção da tagarelice.

## 1. Esboço de uma antropologia

Neste primeiro momento em que nos propomos a considerar o modo como Plutarco concebe o homem e sua natureza, há de se pontuar que boa parte da obra do polígrafo consiste na apresentação das vidas de homens ilustres, e, como bem pontua no início de sua *Vida de Alexandre* a preocupação do autor não será a de fazer “história” em sentido estrito, mas de expor “vidas” (*Alex.*, I, 2)<sup>8</sup>. Embora seja a *Moralia* a parte de sua obra pela qual se interessam os historiadores da filosofia, não se deve negligenciar o fundo filosófico subjacente à “costura” de natureza ético-antropológica das *Vidas*. Com efeito, antevemos aqui que as *Vidas Paralelas* apresentam-se como um terreno fértil a

---

<sup>8</sup> As traduções em português aqui apresentadas, são feitas a partir das edições bilíngues das *Oeuvres Morales (Moralia)* e das *Les Vies Parallèles (Vidas Paralelas)* da editora Belles Lettres, salvo quando dito o contrário. A abreviação das obras segue, no caso das *Vidas Paralelas*, a edição de Lindskog-Ziegler e, no caso da *Moralia*, as da Biblioteca Teubneriana. No índice das obras plutarquianas apresentado no início deste trabalho constam as referências das abreviaturas aqui utilizadas.

partir do qual podemos trazer à tona a antropologia do filósofo de Queroneia. O que seria, então, o homem para Plutarco? Que ideia de *anthropos* é aquela do filósofo ao julgar suas ações como virtuosas ou não? O que diferenciaria o homem dos demais animais? Qual é o papel que a filosofia pode desempenhar na vida do homem segundo Plutarco? E as biografias?

Em suas *Vidas Paralelas* o autor não abre mão de realizar um julgamento moral acerca dos biografados, e o juízo que emite, por si só, tende a colocar em jogo a visão que Plutarco possui do *anthropos* e, ainda, mostra o que distinguiria o homem virtuoso do homem vicioso. Tomadas aos pares, as biografias expostas nas *Vidas* (um Grego e um Romano) possibilita uma comparação (*synkrisis*) de tom moralizante no interior de cada par apresentado. Observamos que ali, as virtudes evocadas na vida de cada biografado constituem um fator de determinação que servirá para conceder a vitória a um ou outro deles.

Ao focalizar o animal homem em Plutarco, nota-se que a razão, *logos*, não lhe é uma característica exclusiva. Em *Sobre a Inteligência dos Animais* (*De sollertia animalium*) ele defenderá que todos os animais possuem *logos*, embora a racionalidade dos demais animais seja imperfeita se comparada àquela do homem, ela existe em graus diversos, variando na direta proporção da quantidade de *logos* que cada um deles possui, o que faz com que alguns animais se mostrem mais racionais que outros (*De soller.* 968A) e, ainda, que mesmo entre os homens a quantidade de *logos* não seja sempre a mesma, o que explica a diferença intelectual observada entre eles. Portanto, quanto mais *logos* possuir, mais racional, será um homem ou um animal. Importante também, é a digressão na qual Plutarco defende que as paixões, que receberão especial atenção na sua obra, não se encontram presentes nos animais, o que justificaria, como

veremos, a defesa do homem como o animal mais susceptível aos efeitos das paixões. Constatada esta visão do filósofo, parece-nos relevante sublinhar que o homem de Plutarco é um ser de diferentes possibilidades morais, isto é, ele é aberto tanto à virtude quanto ao vício. Mas como esta possibilidade de tender a um lado ou outro se processaria? Ao analisarmos a obra do queronense, notamos que é exatamente esta clivagem moral que dá o tom e evidencia a finalidade dos escritos do filósofo: sua preocupação é a de guiar as almas dos leitores rumo à virtude. E, neste contexto, a *Moralia* aparece como um manual para o bem viver, guiando o homem para as ações que trarão bons frutos à sua vida. Nas *Vidas Paralelas* Plutarco convida o leitor à imitar as ações virtuosas dos biografados e os pares de vidas de homem viciosos servirão para fazer a contraposição, indicando ao leitor os caminhos opostos àqueles da virtude, ou seja, os descaminhos que levam à perdição moral. O homem para Plutarco é, portanto, um ser de possibilidades, capaz de aprender a ser virtuoso ou vicioso<sup>9</sup>. A este propósito, no início da *Vida de Timoleontes*, ao apresentar o que seria a sua definição de história, Plutarco diz: “A história é aos meus olhos 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.*, Prefácio, 1). A história assume, então, o papel de um espelho, capaz de refletir as virtudes dos homens ilustres do passado na vida do leitor que contempla nos escritos de Plutarco as ações do biografado a serem imitados no presente. Plutarco insiste que seus escritos são guias para uma reflexão sobre o *modus vivendi* de cada um. Na *Moralia*, os homens veneráveis são diversos, e entre eles se encontram Sócrates, Zenão e Heráclito; já nas *Vidas Paralelas* podemos citar, entre outros, Alexandre,

---

<sup>9</sup> Sobre a possibilidade de ensinar-se a virtude, Plutarco dedicou um pequeno tratado, no qual expõe com clareza sua visão da *aretê* como objeto passível de ser aprendido. Trata-se de seu *Se A virtude Pode Ser Ensinada (An virtus doceri possit)*. Tratado que examinaremos mais adiante.

Licurgo e Sólon. São homens a que Plutarco recorre com frequência como sendo protótipos da vida virtuosa. Ao longo deste trabalho, veremos, oportunamente, o uso que faz Plutarco destas figuras em sua reflexão. Para ele, a filosofia é, antes de tudo, uma arte de viver (Cf. *Questões de Convivas*, I, 2, 613B). Isto é importante para entendermos porque em seus escritos o seu interesse é eminentemente ético. Ao considerar a filosofia como modo de vida, ele encontra em Sócrates a figura de um homem que bem sintetiza o que lhe inspira em sua definição da filosofia como modo de vida:

A maior parte das pessoas imagina que a Filosofia consiste em discutir do alto de uma cátedra e em fazer cursos sobre textos. Mas aquilo que escapa a essa gente é a Filosofia ininterrupta que vemos exercer-se cada dia de uma maneira perfeitamente constante. [...] 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 tudo aquilo que fazemos, a vida quotidiana dá a possibilidade de filosofar”. (*An seni resp.*, 796D)<sup>10</sup>

A imagem socrática é aqui contrastada com aquela outra, presente no imaginário daquele que entende a Filosofia como estando limitada a uma mera exegese em textos. Sócrates, filósofo por excelência, é exposto então como o protótipo do homem que demonstra que a Filosofia é útil em toda ocasião em que somos capazes de perceber a possibilidade oportuna do filosofar. Plutarco faz do modo de vida o lugar em que a sabedoria toma forma, no qual se encontra em jogo não um louvor da imagem do filósofo catedrático, mas a celebração daquele que enxerga em todas as ocasiões que se lhe apresentam no mundo que o cerca um momento oportuno para a reflexão filosófica. Até mesmo os momentos de diversão podem ser ocasiões propícias para se praticar a

---

<sup>10</sup> apud Hadot, 2004, p. 68



filosofia como modo de vida, sendo o próprio cotidiano um terreno fértil de possibilidades para o exercício filosófico.

Temos até aqui que o homem é para Plutarco um ser dotado de razão, capaz de ingressar no horizonte da vida virtuosa mediante um processo de aprendizagem, processo este que inclui o espelhar-se na vida daqueles que tiveram uma existência pautada pela virtude e, ainda, que pode reconhecer em sua vida ordinária um *tópos* no qual a filosofia pode tomar forma.

Mas, afinal, o que motivou Plutarco a dedicar-se com tanto afincamento a escritos de natureza moral e em número tão elevado?<sup>11</sup> A resposta pode estar em sua visão religiosa do homem: como Platão e os Pitagóricos, Plutarco acreditava na teoria da metemempsomatose, de acordo com a qual a alma transmigraria de um corpo para o outro após a morte, e caso a alma reencarnada não tivesse conservado a memória de tudo o que já tivesse vivido<sup>12</sup>, os escritos do Queronense parecem fazer com que tais almas, através da leitura dos textos plutarquianos, possam, por assim dizer, angariar tempo, aprendendo com o exemplo daqueles que agiram de maneira virtuosa, imitando-os ou, por outro lado, evitando as ações daqueles que caíram em desgraça por optarem por um caminho que levou à fins nefastos.<sup>13</sup> Uma mostra de que ações de certa qualidade tendem a levar a determinados fins, pela repetição dos acontecimentos no tempo, como

---

<sup>11</sup> No chamado “Catálogo de Lâmprias” (em referência ao nome do compilador que catalogou os livros de Plutarco no século III), constavam 227 títulos; porém o catálogo é incompleto. De acordo com o levantamento do estudioso Ziegler, excluindo-se aquilo que provavelmente é apócrifo, Plutarco teria escrito 250 obras com cerca de 300 livros. (ZIEGLER, , 1965, p. 84).

<sup>12</sup> Para uma análise do tema da metemempsomatose no mundo antigo cf. SPINELLI, 2013 e também CASORETTI, 2011

<sup>13</sup> Plutarco chegou a ser, por cerca de 20 anos, sacerdote no famoso templo de Delfos. É evidente que Plutarco era um homem religioso, mas há de se notar que suas teses podem ser defendidas mesmo quando separamos a sua visão teológica da filosófica, embora acreditemos que, aqui, elas se fundem uma com a outra de modo harmônico por atender aos mesmos fins: uma reflexão sobre o modo de vida e a busca por uma vida virtuosa, e, por conseguinte, da felicidade. Sobre a visão religiosa de Plutarco ver OAKESMITH, 1902. E sobre a atividade sacerdotal de Plutarco, cf. OLIVEIRA, 2012.

vemos nas suas primeiras palavras da *Vida de Sertório*, quando nos fala sobre como parece se processar no tempo os acontecimentos que tendem a ocorrer de maneira similar em momentos diversos da história:

Não é admirável que, em tempo ilimitado, com a mudança da sorte, frequente e acidentalmente sobrevenham danos muito semelhantes, seja porque, não havendo número preestabelecido de acontecimentos, a sorte tem material abundante para produzir casos semelhantes, ou porque, em número determinado, nos casos humanos, eles devam surgir frequentemente, para que produzam os devidos efeitos, quando provocados pelos mesmos motivos e pelos mesmos meios. (*Sert.*, Cap. 1).

Plutarco defende aqui a tese de que, lançados à sorte, fins similares são atingidos por meios que se repetem ao longo do tempo e com considerável frequência. É por isto que, a nosso ver, Plutarco, em diversos momentos recorre em seus textos a exemplos e anedotas, afim de suscitar no espírito do leitor, a convicção de que a posição que ali se defende, está baseada em fatos, e que ele, Plutarco, os têm em memória quando preconiza certas ações. Uma posição defendida em um texto de Plutarco, como a descrita na citação acima, é muitas vezes seguida de exemplos, extraídos da história ou não,<sup>14</sup> que servem exatamente para reforçar o convite à imitação da vida virtuosa ou a alertar para o efeito nocivo que advém de determinadas ações guiadas pelo vício. O tom moralizante e o convite ao exame dos fatos ocorridos sobressaem nos escritos de Plutarco, como um *enkeiridion* que se presta a levar seu leitor à reflexão sensata acerca de como se deve padecer e agir.

---

<sup>14</sup> No caso da referida citação, Plutarco assim ilustra esta espécie de ciclo repetitivo da fortuna: “a cidade de Tróia foi tomada a primeira vez por Hércules, devido ao cavalo que Laomedão lhe prometera, a segunda vez por Agamenon, por causa do grande cavalo de madeira, e a terceira por Caridemo, devido a um cavalo que tombou à porta, impedindo que os troianos a pudessem fechar a tempo” (*Sert.* Cap. 1). Aqui, a figura do cavalo parece anunciar que a perdição de Tróia é a próxima etapa lógica neste processo regido pela fortuna, mas que tende a dar sinais de uma espécie de gradação dos fatos.

Buscamos até aqui indicar alguns elementos que podem servir para esboçar a antropologia de Plutarco, mas uma questão parece-nos ainda precisar ser respondida: o que seria, afinal, o propriamente “humano” do homem? Se o Queronense deixa claro em seus textos quais os caminhos devem ser seguidos e quais devem ser evitados, o que ainda poderia ser um empecilho à ação daquele que deseja alcançar a boa vida? No *carrefour* da visão do *anthropos* de Plutarco e daquela preconizada da boa vida, emerge a noção de *páthos*, paixão ou doença, termo que será central na reflexão acerca da possibilidade da felicidade para o homem. Opondo-se aos estoicos,<sup>15</sup> que defendiam a resistência às paixões e o ideal da *apatheia* (o fato de não deixar se abater pelas paixões)<sup>16</sup>, Plutarco defenderá que as paixões são parte constitutiva da natureza humana e, enquanto tais, não podem ser evitadas. Mas se as paixões, por um lado, são origem de muitos malefícios para a vida, e, por outro, constituem a natureza do homem, não se poderá alcançar a *eudaimonia* sem elas. Se o homem para Plutarco está sujeito a toda sorte de paixões, há de se investigar de que modo estas atuam na economia da vida humana. Para tanto, teremos que examinar a concepção plutarquiana de alma, para que tenhamos as ferramentas que nos permitirão compreender como as paixões atuam nela e, em particular, quando se exprime na forma da tagarelice.

## 2. A psicologia de Plutarco

Um tema tão caro ao pensamento grego como o da *psychê* teve demasiadas abordagens e performances no âmbito filosófico, o que nos obriga aqui a examinar, em suas grandes linhas, as principais doutrinas da alma. Nosso interesse aqui será,

---

<sup>15</sup> Embora seja possível delinear na doutrina de Plutarco traços da filosofia estoica, o Queronense, como se sabe, foi um severo crítico dos filósofos do Pórtico. Para uma abordagem da relação de Plutarco e o estoicismo, ver BABUT, 1969.

<sup>16</sup> Ver SPANNEUT, 1994.

sobretudo, o de examinar os elementos que influenciaram a visão de Plutarco na sua concepção da *psychê*. O Queroneense viveu cerca de 400 anos depois daquele que mais influência exerceu em sua filosofia, a saber, Platão.<sup>17</sup> Na seara de pensadores do médio-platonismo, e em consonância com vários deles<sup>18</sup>, Plutarco tentou conciliar as doutrinas platônicas e aristotélicas. Contudo, ele precisou também considerar as doutrinas acerca da alma desenvolvidas no âmbito das escolas helenísticas<sup>19</sup>, sobretudo na escola estoica<sup>20</sup>. Não caberia aqui uma exaustiva análise das doutrinas acerca da *psychê* em todas as correntes filosóficas anteriores a Plutarco<sup>21</sup>, mas não poderíamos negligenciá-las de todo, visto a sua influência no pensamento do filósofo. É no confronto delas que o polígrafo da Queroneia irá construir e defender a sua própria concepção de alma. Como esta teoria acerca da *psychê* aparece em Plutarco? De quem ela é tributária? Que necessidade Plutarco encontra de escrever sobre esse tema? Como se organiza a alma, é uma ou apresenta partes? Como se dá a relação corpo/alma?

---

<sup>17</sup> Como defende Ferrari, “Plutarco realmente foi uma pessoa do seu tempo, cujos sinais distintivos - tensões e medos religiosos - ele abordou com habilidade e procurou integrar na grande tradição da filosofia grega, uma filosofia cuja expressão máxima, aos seus olhos, era o platonismo.” (FERRARI, 2003, p. 172)

<sup>18</sup> Acerca de autores do médio-platonismo Cf. DILLON, 1977. São listados nomes como Albino, Nigrino, Apuleio, Celso, Ático e Máximo de Tiro, mas Plutarco é considerado, dentre todos os chamados médio-platônicos, o maior representante de tal movimento.

<sup>19</sup> O período helenístico compreende o período histórico e cultural que se seguiu à morte de Alexandre, o Grande, da Macedônia, pós 323 a.C até cerca de 30a.C quando o Egito foi tomado por Roma. Desenvolveram-se, sobretudo, quatro grandes escolas com mesclas de elementos gregos e orientais: o cinismo, o epicurismo, o ceticismo e, a maior delas, o estoicismo. (Cf. MENALL, 1977)

<sup>20</sup> O estoicismo foi uma das principais escolas do período helenístico, tendo sido fundada no século III a.C. por Zenão de Cício e se estendendo por mais de quatro séculos, encontrando-se ativa ainda no séc. II da era cristã, através de figuras como o imperador Marco Aurélio, apresentando ao longo dos séculos diversas fases, nomeadamente, o estoicismo antigo (com figuras como Zenão, Crísipo e Cleanto), o médio estoicismo (com a figura de Possidônio e Panécio) e o estoicismo tardio (com Sêneca e Marco Aurélio).

<sup>21</sup> Como observa Frère: “A alma grega é uma alma vibrante. A poesia grega é testemunha disto, assim como inúmeros aspectos da arte clássica. Nenhum filósofo grego ignora este fato. Seria parcial e unilateral ver na filosofia grega apenas uma filosofia da razão e da lei. O ímpeto não é apenas a marca do escândalo do egoísmo. Ele é também um ímpeto sadio: a arte dionisiaca e os heróis homéricos são testemunhas vibrantes disto. A filosofia grega está longe de desprezar esta dualidade de forças (*dynámeis*) afetivas da alma humana, por vezes infelizes, por vezes felizes.” (FRÈRE, 1981, introdução)

A filosofia já em sua aurora abordou o tema da alma, mostra disto é que Tales de Mileto já teria definido a *psychê* como um princípio vital que responderia pelo movimento. O Primeiro Filósofo teria realizado um paralelo com o ímã e seu poder de mover os corpos. Será o que Aristóteles nos legará em seu *De Anima* (405A) sobre o pensador de Mileto. Muito do que se lerá na posteridade acerca da *psychê* terá seus albores nas doutrinas legadas por Platão<sup>22</sup> e Aristóteles<sup>23</sup>. Já assinalamos que a corrente filosófica na qual Plutarco se insere, o médio-platonismo, tem, entre outras coisas, o “lugar comum” da busca da conciliação das filosofias de Platão e Aristóteles. Plutarco, embora seja claramente herdeiro da doutrina platônica, como já se notou<sup>24</sup>, nutre grande admiração por Aristóteles e recorrerá em diversos momentos à figura do filósofo de Estagira, não se furtando a utilizar suas teses na construção de vários de seus argumentos; constatamos sua sintonia com o pensamento de Aristóteles quando trata de assuntos no campo da física, da metafísica, lógica e o que nos interessa mais de perto, naquele da ética.<sup>25</sup> Séculos depois, e já em um ambiente intelectual no qual as escolas

---

<sup>22</sup> No Livro IV da *República*, Platão apresenta sua concepção do homem como sendo corpo e alma (*sôma kai psychê*), sendo esta eterna e imutável e aquele perecível. A *psique*, imaterial, antes de estar no corpo, contemplou as formas perfeitas no “mundo das ideias”, contudo, estas memórias perderam-se, fazendo necessário, após a alma encarnar-se no corpo, que se processasse o conhecimento recordando-se das formas perfeitas que outrora a alma contemplou (reminiscência). Uma imagem da teoria é apresentada no diálogo *Mênon* de Platão, em que Sócrates busca provar, a partir da proposição de um problema geométrico ao escravo de Mênon, que o servo possui lembranças inatas, mas esquecidas em sua alma, e que, se corretamente estimuladas, podem ser lembradas. Assim veremos Sócrates guiar o escravo até que este consiga demonstrar como se realiza o dobro da área de um quadrado. (Cf. *Mênon*, 86E-87B). Sobre a aprendizagem e o conhecimento como um processo de recordação no *Mênon* de Platão ver CARNEIRO, 2008.

<sup>23</sup> Em Aristóteles, o tema da *psychê* é explorado em seu *De Anima*, no qual o estagirita busca elucidar a natureza e as propriedades da alma, postulando que haveriam três “tipos” (faculdades) de alma: a intelectual, exclusividade dos homens e que é pressuposto para o pensamento; a perceptiva que é própria dos homens e dos animais que se locomovem, porém ausente nas plantas e é caracterizada por possibilitar a discriminação; por fim, a nutritiva, que pertence tanto a homens e animais quanto a plantas. (*De anima*, 414A, 30; 414B)

<sup>24</sup> Plutarco considerava Aristóteles como um platônico e teria em mãos várias obras do estagirita. Sobre evidências do acesso de modo direto do queronense às obras de Aristóteles Cf. KARAMANOLIS, 2001, p. 89-92.

<sup>25</sup> Acerca da psicologia de Platão e Aristóteles em confluência na visão de Plutarco, cf. KARAMANOLIS, 2001, p. 100-115.

helenísticas já tinham se estabelecido e feito adeptos, em que corolários a psicologia de Plutarco se edifica?

Entre os diversos tratados que compõem a *Moralia*, 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 um tanto quanto áspera, estranha aos seus outros escritos, nos quais é recorrente o uso de anedotas, mitos<sup>26</sup>, citações de poetas e outros recursos estilísticos. Como Babut (2003, p. 21), acreditamos que este tratado tenha sido escrito já na maturidade de Plutarco, dado a presença de alusões a temas já abordados em outros escritos. Nesse tratado, no entanto, o filósofo aborda de modo mais direto e sistemático, o que, a nosso ver, seria um ponto a se considerar para perceber as diferenças ou novidades no tratamento do que já apresentara em outros escritos, mas que, em *Da Virtude Moral*<sup>27</sup> apresentará de maneira ainda mais lapidar: a sua visão da *psychê*. Este tratado pode ser dividido em dois momentos; no primeiro deles, Plutarco trata propriamente da virtude moral, polemizando com a ética estoica, estabelecendo um confronto das doutrinas éticas dos filósofos do pórtico<sup>28</sup> e daquelas de Platão. Em sua exposição, Plutarco lança mão de teses aristotélicas que são, pare ele, oriundas da doutrina platônica. No segundo momento, como consequência do primeiro, Plutarco busca explorar a natureza ambivalente da alma e refutar a visão intelectualista das paixões (Crisipo), recorrendo novamente aos argumentos de autoridade de Platão e

---

<sup>26</sup> Sobre a abordagem dos mitos em Plutarco, ver OLIVEIRA, 2010.

<sup>27</sup> Hadas considera *Da Virtude Moral* como o mais sistemático tratado de ética escrito pelo polígrafo da Queroneia. (Cf. HADAS, 1941-1942, p. 280)

<sup>28</sup> Guimarães esclarece que na ótica do estoicismo antigo: “o homem é natureza. Segundo um dos seus princípios básicos, a natureza dá ao homem todas as condições para que ele a siga, e segui-la consiste no grau superlativo da *areté*. Mas o homem fatalmente dela se afasta não sendo, consequentemente, virtuoso. Por que o homem não segue aquilo que ele mesmo é? Para respondermos a essa pergunta, temos que identificar o que impede o homem de seguir a natureza. Segundo os estoicos, as paixões são as responsáveis pelas perturbações na alma que podem levá-la a julgar de modo incorreto, ao em vez de julgar em consonância com a *phýsis*, isto é, segundo seu próprio ser.” (GUIMARÃES, 2009, p. 93)

Aristóteles. Chama-nos a atenção o “tom” eminentemente aristotélico que prevalece ao longo do tratado: o Queronense primeiramente expõe as doutrinas de outrem, as que deseja combater, e só depois expõe sua própria, aos moldes do que faz o Estagirita. Vejamos como isto se processa.

Plutarco irá se opor diretamente à doutrina estoica da alma, e, para tal, recorrerá aos tratamentos dados ao tema por Platão e Aristóteles, tentando mostrar como a psicologia dos filósofos do pórtico é errônea. E no âmbito helenístico, atacará também os seguidores de Epicuro, o que se vê claramente no seu *Contra Colotes*, obra na qual, de maneira irônica, critica a psicologia epicurista:

... a parte com a qual a alma julga, recorda, ama, odeia, em geral, a parte do pensamento e da razão, dizem os epicuristas, de fato, que é composta de uma substância sem nome. E nós sabemos que essa substância sem nome não é senão uma confissão de vergonhosa ignorância de quem não sabe como chamar o que não consegue compreender (*Col.* 1118D).<sup>29</sup>

De posse das teorias de Platão e Aristóteles, Plutarco não sente dificuldade em apreender aquilo que, segundo ele, os epicuristas, por total ignorância, não nomeariam. No que diz respeito à geografia da alma, em Platão ela é apresentada como sendo tripartite: racional, irascível e concupiscente (*República.* 439D). A parte racional estaria localizada na cabeça, responsável pela sabedoria e prudência e, ainda, teria por objeto controlar as outras duas partes da *psychê*. A irascível diz respeito à vontade, tendo o peito como lugar, nesta parte da alma prevalecem os sentimentos.<sup>30</sup> Por fim, a parte nomeada concupiscente, estaria localizada no ventre e responderia pelos desejos e necessidades básicas e seria exatamente esta parte a responsável pelas paixões. Nesta

---

<sup>29</sup> Apud Reale, 2006, p. 192

<sup>30</sup> Também no diálogo *Timeu*, Platão explanará as três partes da alma e lhe atribuirá funções e localizações no corpo humano. Cf. *Timeu*, 70A-E

esteira, é digno de relevo o mito do cocheiro presente no *Fedro*, no qual a imagem da tripartição da alma é apresentada:

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*, 246A).<sup>31</sup>

A alma seria, então, analogamente formada por um par de cavalos e um cocheiro, sendo este aquele que tenta direcionar o par de cavalos, o cavalo bom deve dominar o cavalo mau. O cocheiro representaria a parte racional, já os cavalos bom e mau, respectivamente, a irascível e a concupiscível, sublinhando-se, portanto, o papel de supremacia da parte racional como aquela responsável por conduzir as outras partes. Na análise do mito, Paulo observa que “somos um ser misto, isto é, uma mistura de dois princípios de valor desigual, simbolizados pelo cocheiro e por seus cavalos que, por si mesmos e por sua origem não são de natureza superior” (1996, p. 46). A alma é, portanto, heterogênea e traduz em cada uma das partes as várias possibilidades que aqui discriminamos. E no filósofo de Estagira?

Em Aristóteles, a alma se apresenta como uma unidade (corpo e alma), ainda que existam faculdades e funções diversas: “se cabe enunciar algo em geral a respeito de toda classe de alma, haveria que dizer que é entelequia primeira de um corpo natural organizado” (*De anima*, B 1, 412 B 4-6). A alma é revelada no estagirita como o

---

<sup>31</sup> PLATÃO, *Diálogos: Fedro, Cartas, O primeiro Alcebiades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.



princípio que anima o corpo e como tal diferenciara os seres animados daqueles inanimados. Se em Platão a alma é tomada como imaterial, em Aristóteles a alma está, pois, unida naturalmente ao corpo, tal qual a matéria à forma e como tal se processa uma relação de interdependência. Embora a alma não seja o corpo e nem o corpo a alma, só faria sentido tratar um em relação ao outro, simbioticamente. Na mesma esteira, os conceitos de ato e potência farão um paralelo com *psychê* e *soma*. Neste sentido, leremos o estagirita dizer que: “Não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo, ela [a alma] não é corpo, mas algo do corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo” (*De anima*, 414A14)<sup>32</sup>, assim como certo tipo de matéria dá forma a coisas específicas, a alma atua de maneira específica em tal e tal corpo, como, por exemplo, a capacidade de determinado animal de voar. Marca-se, então, uma crítica ao dualismo radical entre corpo e alma em Platão que, na ótica de Aristóteles, ao afirmar uma completa imaterialidade da *psychê*, estaria lhe conferindo um estatuto que não lhe é devido. E no âmbito do estoicismo?

A psicologia estoica, em suas linhas gerais, defende que a *psychê*, é primeiramente uma “tábula rasa”, susceptível de receber impressões através da experiência, e será através desta experiência que o conhecimento irá ser adquirido. Dado a sua longevidade e o expressivo número de filósofos que reivindicam a sua herança, pontuamos desde já que os aspectos aqui abordados correspondem às doutrinas legadas como pertencendo genericamente à maior parte dos estoicos e, quando for o caso de uma posição mais específica, indicaremos a qual filósofo do Pórtico ela é atribuída.

---

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução Marília Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

Marcando uma confluência com o modo como o conhecimento se daria segundo Aristóteles, pela experiência. Testemunha Diógenes Laércio que, para os pensadores do Pórtico:

...a alma é um sopro congênito; que, como tal, é corpo, pois, se não fosse, não poderia unir-se a ele nem separar-se dele; todavia, pode ser imortal, como é certamente imortal a alma do mundo, de que fazem parte as almas dos seres animados e as dos sábios (*Vitae*, VII, 156).<sup>33</sup>

Portanto, além da defesa de uma alma corpórea, a alma é entendida como sendo uma extensão da alma do mundo pelos filósofos do pórtico, apresentando, então, acentuada diferenciação com relação à incorporiedade da alma platônica. Quanto às suas partes, Crisipo dizia que seriam em número de oito. Este estoico, assim teria defendido a repartição da *psychê* em oito partes, segundo Estobeu, que as descreve como sendo: (1) aquela que domina (a racional), (2) a parte fonética, (3) a parte reprodutiva e (4, 5, 6, 7, 8) as outras formadas pelos cinco sentidos. (Cf. *Antologia*, I, 49, 25A). Diógenes Laércio advoga que a racional seria a de maior importância, que se localizaria na cabeça, conforme Cleanto, ou no coração segundo Crisipo (*Vitae*, VII 111-108). Quando se trata de estabelecer a psicologia estoica, a figura de Crisipo é emblemática. A ele é atribuída a obra *Das Paixões*, na qual sustentaria, como noticia Diógenes Laércio, que as paixões são juízos (*kríseis*), (*Vitae*, VII 111-116) e que a paixão é caracterizada como uma ação seguida de excesso.

A filosofia do estoico Crisipo viria a ser, como veremos, um dos principais alvos de ataque de Plutarco. Como aludimos antes, dada a plêiade de autores que representam a escola estoica, as doutrinas não constituíam um sistema fechado e tampouco eram reproduzidas de forma rígida e unanime por todos os seus

---

<sup>33</sup> LAËRTIOS, *Diógenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988

representantes. Contudo, o queronense verá na psicologia do pórtico um objeto de discussão que será por ele refutado e combatido. Assim, Plutarco nos diz: “eles não creem que a faculdade passional e irracional são distintas da faculdade racional por uma diferença natural, mas que é a mesma parte da alma que eles chamam precisamente inteligência e faculdade diretora que muda de acordo com as paixões” (*Virt. mor.* 441C)<sup>34</sup>. Referindo-se ao que ele entende ser o pensamento de Crisipo, Plutarco estaria aqui combatendo uma teoria que tributa à parte racional da alma as ações das paixões, na qual a parte racional da *psychê* altera-se de acordo com os humores passionais. Também Alexandre de Afrodisia, acerca da concepção estoica, escreve em seu *De Anima*: “é a mesma alma que, segundo a maneira de comportar-se, ora pensa, ora se irrita, ora deseja” (*De Anima*, 97 –SVF, II, 839).<sup>35</sup> Exploraremos melhor esta teoria intelectualista das paixões adiante.

Nota-se que, como força motriz, o exame que faz das várias teorias da alma do período helenístico, Plutarco é guiado pela tentativa de criticar e apontar os erros principalmente de estóicos e epicuristas. Em sua preocupação em guiar os homens em direção à virtude, o filósofo combate teses que poderiam levá-los por caminhos estranhos à sua ideia de boa vida, o que se apresenta como uma necessidade programática. Nesta esteira, Plutarco defenderá, com Platão, que a alma é de fato tripartite, delineando-se bem as diferenças entre as funções atribuídas à parte racional e à irracional da *psychê*, distanciando-se daquela leitura estoica. Sobre as partes da alma, escreve o filósofo de Queroneia:

A alma do homem, que é parte ou imitação da alma do mundo, e que está disposta segundo razões e números semelhantes aos daquela, não

---

<sup>34</sup> PLUTARQUE, *De la vertu morale*, CEuvres morales, t. VII-I, ed. et trad. J. Dumortier et J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 2003. [tradução nossa]

<sup>35</sup> Para Gazolla isto indica que o *lógos* na visão dos estoicos seria um poder específico da alma humana e estaria presente em toda ela (GAZOLLA, 1999, p.153).

é simples, nem homogênea, mas tem duas faculdades, uma inteligente e racional, a qual concerne governar e reger o homem conforme sua natureza, e outra passional e irracional, que por ser errante e desordenada precisa de um vigilante. E, por sua vez, esta segunda parte é dividida novamente em duas partes, uma, por natureza, tende sempre a estar ligada ao corpo e servi-lo, chama-se concupiscente, já a segunda parte, por vezes se junta ao corpo e outras vezes proporciona força e poder à razão. Esta chama-se irascível. (*Virt. mor.* 442A).

Plutarco defende que a alma do homem, tal qual a alma cósmica,<sup>36</sup> apresenta-se como uma espécie de extensão da alma do mundo, possuindo uma parte racional e outra irracional. Conforme sua natureza heterogênea, a parte irracional da alma, por sua vez, apresenta duas faculdades, uma que deseja e tem sua sede no corpo e outra estimulável que tem a potência ambivalente de ora juntar-se ao corpo e ora à razão.<sup>37</sup> Temos então demarcada uma tripartição: a parte racional e as outras duas, oriundas do comportamento dúbio da parte irracional, a concupiscente e a irascível. Marca-se aqui uma chave para polemizar com os estoicos: há na alma a possibilidade natural para o florescimento das paixões, visto que uma das suas partes, a irracional, tem naturalmente esta potência, a de ser receptáculo das paixões. Como é nesta possibilidade de perdição da parte irracional da *psychê* que residirá o perigo do descontrole das paixões, veremos que Plutarco buscará conciliar as *pathé*, próprias da natureza mesma do homem, com a boa vida.

Ainda sobre as partes da alma, agora examinando a doutrina de Aristóteles, Plutarco dirá que,

---

<sup>36</sup> Esta ideia também é desenvolvida no tratado *Sobre a Criação da Alma no Timeu*, no qual Plutarco realiza uma minuciosa análise do diálogo platônico. (Cf. *An. Procr.* 1025C-102A e 1026E).

<sup>37</sup> Ferrari observa sobre estas duas outras partes ou faculdades da parte irracional da alma, a possibilidade de que também esta segunda bipartição ocorra na alma do mundo. Ele nos diz que “É provável que também as duas partes irracionais reconhecíveis da alma do ser humano tenham um correspondente na alma cósmica, na qual a alma dos seres humanos tem sua origem: de fato, pelo visto, 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.” (FERRARI, 2003, p. 169)

Ele persistiu em usar a parte irracional como diferente da racional, não por aquela ser totalmente irracional, como seria a parte sensível ou nutritiva e vegetativa da alma (pois estas, completamente rebeldes e surdas à razão, são como que crescidas na carne, completamente implantadas no corpo) enquanto a parte que é sede das paixões, estando totalmente privada de uma razão própria, por natureza escuta a parte racional e inteligente, voltando-se e conformando-se a ela, a menos que seja absolutamente corrompida por um prazer grosseiro e uma vida licenciosa. (*Virt. mor.* 442C).

Aqui se reconhece a supremacia da parte racional da alma e se lhe atribui a potência de conformar a parte irracional, sede das paixões, que, não tendo uma razão que lhe seja própria, toma-a naturalmente da racional. Contudo, observa Plutarco, se essa parte irracional estiver corrompida pelo enredo das paixões e deixar de agir conforme sua natureza, torna-se mais refratária à orquestração da parte racional. Mas, o que fazer para que esta parte irracional da alma não se perca no carrossel de paixões às quais os homens estão susceptíveis? Uma vez que se reconheceu na alma o emaranhado das paixões, trata-se de se investigar qual é a sua natureza. Porém, dentre as diversas paixões, aquela que nos interessa mais de perto é que recebe por nome “tagarelice”. Dos três pilares que propomos para examinar a tagarelice enquanto afecção da alma, cumpre-nos agora, dimensionar em linhas gerais aquele de “linguagem” na economia do pensamento de Plutarco, para que, então, possamos dar cabo à tratativa das *pathé*.

### **3. A dimensão da linguagem**

Dos três pilares que elegemos como sendo essências para se pensar as paixões em Plutarco (Homem-alma-linguagem), ela, a linguagem emerge neste momento por ser aquele que sustentará a possibilidade do tratamento de afecções, como veremos. Plutarco reconhece na filosofia a possibilidade de cura de uma alma flagelada por um *páthos*. Para entendermos melhor esta potência que o polígrafo atribui à filosofia para que esta seja portadora do antídoto para a *psyquê*, faz-se necessário trazer à luz a sua visão

acerca da linguagem na vida do homem. Qual seria a sua dimensão e importância? O que a linguagem filosófica apresenta de especial para lhe conferir uma posição de privilégio da ação na vida humana? Para examinarmos o estatuto da linguagem no queronense, há de se pontuar, como ele próprio fez, o uso da mesma em seus escritos. Plutarco, como já aludimos, possui um conjunto de obras das mais significativas do médio-platonismo, não apenas pelo volume, mas também pela qualidade dos seus escritos filosóficos nos quais são examinadas e discutidas teses de Platão, Aristóteles e das escolas helenísticas, no confronto das quais elabora seu próprio pensamento. Seus escritos, com forte apelo ético, como apontamos, influenciaram pensadores como Espinosa, Voltaire e Montaigne, e até mesmo o dramaturgo Shakespeare.<sup>38</sup> No que tange à forma de seus escritos, observa-se uma gama de estilos: tratados, diálogos, biografias, cartas, comentários, crítica literária etc... Não por acaso, dado a diversidade de seus estilos, conseguiu despertar o interesse de filósofos dos âmbitos mais variados, desde o ensaísta Montaigne até o geômetra Espinosa. Mas como Plutarco faz com que a linguagem filosófica tome forma nesta obra tão variada?

Ao abordar a filosofia como modo de vida, Hadot desenvolve que, para Plutarco, os filósofos Platão e Aristóteles fariam sua filosofia culminar na revelação suprema da realidade transcendental (*epóptica*) e lembra que desde o início do século II a filosofia começa a ser concebida como uma ascensão espiritual, com três degraus que apresentariam funções específicas no horizonte filosófico (2004, p.223). O primeiro deles é atribuído à ética, cuja função seria justamente a de purificar a alma, preparando-a para ascender nos degraus seguintes, que seriam, em segundo lugar, a física, que possibilitaria o entendimento de que o mundo é portador de uma causa transcendental e

---

<sup>38</sup> Ver RUSSEL, 1972 e ZIEGLER, 1965.

que, por fim, levaria ao terceiro e último degrau da ascensão: a metafísica (também chamada *epóptica*)<sup>39</sup> que nos levaria a considerar uma realidade transcendente e a contemplação de Deus. Marca-se que nos escritos de Plutarco será, sobretudo, a abordagem ética o lugar comum de sua obra e, nesta esteira, uma linguagem acessível capaz de alcançar a alma do homem comum se desenha. Em *Os Oráculos da Pítica* Plutarco confere aos oráculos inteligíveis, sem recursos obscuros, o lugar de primazia, exatamente por sua maior fecundidade:

A linguagem sofreu a mesma transformação e desnudamento: a história desceu da poesia como de uma carruagem, e, indo a pé, separou o verdadeiro do fabuloso graças à prosa, de modo que a filosofia agora prefere o claro e o didático, mais que espantoso, e faz suas pesquisas em prosa (*Pyth. Or.* 406E).

Quando a história deixa de ser escrita em versos, Plutarco reconhece uma possibilidade de acesso àquela linguagem que, antes, andava de carruagem, como poucos o podem fazer, mas que agora caminha no chão, de modo que todos podem lhe acompanhar, e, nesta linha, a prosa terá o lugar de linguagem mais acessível, por separar o verdadeiro do fabuloso e fazer da aprendizagem um processo mais fácil, e por isto mesmo será, na ótica de Plutarco, o melhor estilo para o escrito filosófico. Nota-se, então, que os textos do polígrafo da Queroneia apresentam, em geral, esta tentativa de fazer com que sua linguagem seja fluida e acessível a todos, o que não se traduzirá em má qualidade literária ou incapacidade do autor, mas sim uma escolha voluntária de um pensador que, uma vez mais, está preocupado em guiar moralmente aquele que o lê. Ao nos lançarmos na obra de Plutarco, a referência a poetas, historiadores e filósofos é tão

---

<sup>39</sup> No tratado *Os Mistérios de Isis e Osiris*, assim veremos o polígrafo definir à *epóptica* “Platão e Aristóteles dão a esta parte da filosofia o nome de *epóptica* ou contemplativa. Com isso querem dar-nos a entender que aqueles que se libertaram, ajudados pela razão, da confusa mescla de todas as classes de opiniões, e se lançam a este Ser primeiro, simples e imaterial, conseguem chegar sem intermediário à pura verdade que esta à sua volta, e creem com isto terem alcançado o fim supremo da filosofia” (*Is. Et Os.*, 382D) (PLUTARCO, *Os Mistérios de Isis e Osiris*. Trad. Lúcia Benfatti e Sérgio Marques. São Paulo: Nova Acrópole do Brasil Centro Editora, 1981)

presente e variada que nos parece muito razoável admitir que por trás de uma linguagem aparentemente “simples” e “fluida”, faz-se emergir um emaranhado de ideias elaboradas que só podem ser traduzidas numa linguagem acessível exatamente por aquele que, por muito conhecer, consegue transitar do complexo ao simples de maneira voluntária, a fim de atender seu próprio projeto de guiar almas. Pontuamos, ainda, que para além dos escritos voltados para o “grande público”, boa parte do que o polígrafo escreveu como sendo textos propriamente para estudiosos de filosofia se perdeu. Contudo, parte desta obra de Plutarco que chegou até nós e apresenta um caráter mais aprofundado na reflexão filosófica<sup>40</sup> chegou até os dias atuais, é o caso, por exemplo, de *Sobre o E de Delfos*, *A Criação da Alma no Timeu*, *Questões Platônicas*, *Da Virtude Moral e O Princípio do Frio*.<sup>41</sup> Interessa a Plutarco, portanto, não a linguagem em que se sobressaia os dons estilísticos do autor ou uma erudição que atenda à sua própria vaidade, mas aquela capaz de atingir o maior número de almas possível. E se é a alma que deve ser angariada ou curada, vejamos, finalmente, o estatuto das paixões no filósofo da Queroneia.

#### **4. As paixões**

Apresentado este breve panorama de como Plutarco percebe o homem, alma e a linguagem, interessa-nos agora trazer à luz a ideia que o filósofo faz das paixões para que possamos, então, analisar aquela que entre elas se apresenta como pólo oposto do silêncio, a saber, a tagarelice. Plutarco condicionará a *eudaimonia* ao modo como os homens lidam com as suas afecções, donde a importância de sua “teoria” das paixões

---

<sup>40</sup> Reale assinala que “os escritos filosóficos de caráter não popular se perderam quase todos e que é, portanto, injusto acusar Plutarco, como alguns já fizeram, de superficialidade, dado que os escritos com base nos quais os julgamos não são aqueles nos quais ele aprofundou os problemas” (REALE, 2008, nota 25).

<sup>41</sup> Ziegler chega a apontar que o filósofo chegou mesmo a formar uma espécie de “Academia filosófica” na Queroneia (Cf. ZIEGLER, 1965, p. 38).



para que se possa compreender o teor de seus escritos em que busca, como já expusemos, traçar o caminho para a boa vida. A que categoria da reflexão ética pertencem as afecções? É possível estabelecer uma medida que possibilite ao homem conviver com este traço inato da sua natureza sem correr o risco de que elas se tornem um empecilho para a vida boa? O que difere as afecções da alma das do corpo? A dimensão somática é mais importante do que aquela psicológica? Se sim ou se não, por quê? Na etimologia dos termos *páthos/pathé*, que aqui traduzimos por afecção/afecções, encontra-se a ideia de “padecimento”, “doença”, “passividade”, “paixão”, como algo que foge do devido controle e deixa o homem à mercê da fortuna, mas também a ideia de uma força vital necessária à vida humana. Conforme Reale, o termo *páthos*, pode ser mais bem traduzido por “paixão”, ao designar propriamente uma perturbação da alma (2001, p. 195), mas também pode ser traduzido por afecção, cuja definição nos é dada por Aristóteles:

Afecção significa, em primeiro lugar, uma qualidade segundo a qual a coisa pode alterar-se: por exemplo, o branco e o negro, o doce e o amargo, o pesado e o leve, e todas as outras qualidades deste tipo. Num outro sentido, afecção significa a atuação dessas alterações, ou seja, a alteração já em ato. Além disso, chamam-se afecção especialmente as alterações e mudanças danosas, sobretudo os danos que produzem dor. Enfim, chamam-se afecções as grandes desgraças e as grandes dores” (*Metafísica*, V, 21, 1022b 15-22)<sup>42</sup>.

Na definição do termo, então, o estagirita reconhece que, em um sentido, determinadas coisas possuem a potência de alternarem-se de um estado a outro, como que por acidente. Depois, Aristóteles identifica no ato mesmo da mudança de um estado a outro o momento que chama de “afecção”. Por fim, ele apresenta o sentido de afecção que mais se aproxima deste nosso trabalho: aquele em que a afecção diz respeito às

---

<sup>42</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002

mudanças de estado nas quais se observa um dano, levando inclusive a dor, neste sentido podemos colocar não apenas as afecções que alteram o estado de saúde do corpo, mas também aquele da alma. Ao observar como o termo aparece em Plutarco e as opções de diversos tradutores, parece-nos melhor, então, usar “afecção” de modo geral para se referir tanto a uma alteração no corpo, quanto na alma e, no caso específico do uso do termo “paixão”, a uma alteração própria da alma.

Portanto, as afecções devem ser abordadas discriminando que se trata de um evento que ocorre na *psychê* em detrimento das afecções que também assolam o corpo. A este propósito, examinemos aqui um trecho do *Timeu*<sup>43</sup> de Platão em que encontramos uma análise das afecções. Após efetuar a descrição de algumas doenças que afetam o corpo e suas causas, Timeu passa a tratar das particularidades das doenças que afetam a alma, mas sem isolar o corpo, que padece em sintonia com alma, cujos distúrbios se seguem da condição somática do indivíduo:

Os [distúrbios] que afetam a alma, e que resultam da condição do corpo, ocorrem do modo que se segue. Temos que admitir que a doença da alma é a demência, e há dois gêneros de demência: a loucura e a ignorância. A todas as impressões que alguém sofra e que englobem uma das duas devemos chamar “doença”. Devemos também estabelecer que os prazeres e as dores em excesso são as mais graves das doenças para a alma. É que quando um homem está excessivamente contente ou, pelo contrário, sofre por causa da dor, apressando-se a arrebatadamente algum objeto ou a fugir do outro, não é capaz de ver nem de ouvir nada corretamente, pois está

---

<sup>43</sup> A propósito, um traço comum à seara de filósofos do médio-platonismo foi comentar o diálogo *Timeu*. Reale observa que “na difícil tarefa de reduzir a filosofia platônica a sistema e na tentativa de fazer uma síntese dela, o *Timeu* era o diálogo que oferecia a trama mais sólida. É interessante observar, a propósito disso, que os médio-platônicos seguiram preferencialmente um método oposto ao dos peripatéticos dessa época (de Andrônico a Alexandre): de fato, os primeiros consideraram que a melhor forma de compreender Platão era compendiar-lo. Os segundos, ao invés, consideraram que o melhor modo de compreender Aristóteles era comentá-lo.” (Cf. REALE, 2008, p. 277) De fato, no que diz respeito aos compêndios, é este o caso de expoentes do médio-platonismo como Albino e seu *Didaskalikos*, mas, sublinhamos, não parece ser exatamente o caso de Plutarco, em que o comentário também tem lugar.

louco e a sua capacidade de participar do raciocínio encontra-se reduzida ao mínimo. (*Timeu*, 86B-C).<sup>44</sup>

Todos os distúrbios que afetam a alma, sejam do gênero da loucura, sejam da demência, devem-se denominar “*pathé*”, porém, *Timeu* pontua que, entre as várias doenças que podem acometer a *psychê*, as mais nefastas serão aquelas nas quais não somente a dor, mas também o prazer,<sup>45</sup> ocorrerem de maneira desmedida. Acentua-se que este estado de excesso não lhe permite fazer o correto uso dos sentidos, como ver e ouvir, traduzindo na debilidade da sua capacidade de aceder à razão. Seria, então, as *pathé*, um fator determinante que impediria ao homem de racionar devidamente? E a falta de harmonia decorrente dos excessos de dor ou de prazer seria a causa de tal estado de espírito?

Seguindo o exame das teses sobre a natureza das paixões, vejamos o que diz Aristóteles sobre elas em sua *Ética a Nicômaco*:

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor. (*EN*, 1105 B 22-24)

E ainda:

[...] a virtude diz respeito às paixões e às ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a falta, já o meio termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvado são características da virtude (*EN*, II, 6, 1106B 25-29).<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> PLATÃO, *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos Editor, 2011

<sup>45</sup> No caso do *Filebo*, prazer e dor estarão ligados à existência da harmonia. Maciel discorre que “Quando a harmonia se dissolve (*luoménes*)(31D4), tem-se logo a dissolução da natureza gerando dor; quando a harmonia se restabelece, obtém-se prazer. Todavia, para o prazer e a dor, que surgem como eco de afecções corporais, existe uma outra possibilidade, uma outra espécie (*eídos*): a alma sozinha pode prevê-las, é a expectativa (*prosdóchema*) dessas afecções (*pathémata*) que podem ser experimentadas como esperança do estado prazeroso ou temor do estado doloroso (32C).” (MACIEL, 2003, p. 191)

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. In: . Col. “Os Pensadores”. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979

Para o estagirita, as paixões são alterações das mais diversas ordens, mas que ocorrem de maneira concomitante com prazer ou dor.<sup>47</sup> A virtude se relaciona diretamente com as paixões, e o homem será tanto mais virtuoso quanto mais for capaz da justa medida, fugindo ao excesso e à falta que constituem um vício, e buscando a postura louvável do meio termo. Neste sentido, Aristóteles se aproxima de Platão. A perda da harmonia em Platão, ocasionada pelo contentamento excessivo ou pelo sofrimento demasiado devido à dor, encontra seu eco na noção de justa medida aristotélica, que é objeto de louvor e proporcionaria a *eudaimonia* àqueles que fogem dos extremos da falta e do excesso.

No âmbito helenístico, tendo a escola estoica perdurado por tantos anos e encontrado uma série de formulações de suas teses principais, as teorias acerca das paixões receberam formulações diversas ao longo do tempo.<sup>48</sup> Plutarco, severo crítico da filosofia do Pórtico, não foi o único a apontar as contradições nas doutrinas estoicas. Entre os próprios membros da escola, as visões apresentavam divergências. É o caso, por exemplo, das ideias do Estóico Possidônio que, de acordo com Galeno, teria nestes termos criticado Crisipo:

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,

---

<sup>47</sup> Não apenas na *Ética a Nicômaco* Aristóteles abordou o tema das paixões, MENEZES e SILVA observam a propósito da sua *Retórica*: “as paixões são consideradas uma das três *pisteis entechnai*, uma das premissas do *entimema* (silogismo retórico), constituindo-se em enunciado da argumentação retórica como o assunto (*pragma*) do discurso, ao qual se referem os gêneros oratórios. Ao considerar que as paixões afetam o julgamento, Aristóteles procura compreender racionalmente aquilo que é da ordem do irracional, ampliando o campo da retórica, precisando, assim, o *logos* da persuasão. Tal análise aristotélica terá repercussões em diversos setores de suas investigações, como em sua psicologia, poética, ética e política.” (MENEZES e SILVA, 2013, p. 13)

<sup>48</sup> Cf. GAZOLLA, 1999, 127-171.

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).

O que homem precisaria priorizar, então, é a sua razão, o *daimôn* aqui evocado por Possidônio, e caso esta recomendação não seja seguida o homem estará sujeito às paixões e distante da boa vida. Trata-se de uma crítica à tese de Crisipo segundo a qual não haveria uma parte irracional na alma, e as paixões seriam o mero produto de um juízo errôneo da razão.

Assim, polemizando, escreverá o Queronense acerca da doutrina das paixões do 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. De fato, desejo, ira, temor e todos os outros sentimentos semelhantes são opiniões e juízos depravados, que não nascem de nenhuma das duas partes da alma, mas são inclinações, concessões, assentimentos e impulsos da parte que dirige e, em poucas palavras, forças que facilmente mudam, assim como a impetuosidade das crianças, cujo furor e a violência são instáveis e inconstantes pela sua fragilidade. (*Virt. Mor.* 446F)

Nota-se o tom irônico com que Plutarco expõe o pensamento de Crisipo, criticando a tese da paixão como fruto de um juízo da razão, o que entenderia como uma coincidência entre *logos* e *páthos*<sup>49</sup>. Tratar-se-ia de uma crítica a tese intelectualista das paixões de Crisipo. Como assinalamos antes, Plutarco combate veementemente o ideal estoico da *apatheia*, que advoga a necessidade de não se deixar abater pelas paixões; ao contrário deles, o queronense irá defender com caminho viável e possível, aquele da

---

<sup>49</sup> Também em Sêneca encontramos tal identificação de *páthos* e *logos*: “a paixão e a razão não ocupam lugares particulares e separados, são apenas modificações do espírito, para o bem e para o mal”. (SÊNeca, 1977, livro III-8).

moderação das paixões, uma vez que elas, as paixões, são parte integrante da natureza humana e como tais não devem ser objeto de uma total supressão, mas de um controle. E qual, afinal, seria o estatuto das paixões em Plutarco? Qual a sua relevância no âmbito da reflexão ética?

Uma pista para responder a tais indagações, podemos encontrar em seu emblemático, embora curto tratado *Das Doenças da Alma e do Corpo: quais as mais nefastas?* (*Animine an corporis affectiones sint peiores*). Como o próprio título do tratado sugere, Plutarco pretende verificar se entre as afecções que afetam o corpo e as que afetam a alma, qual traria os maiores prejuízos para a vida do homem. Considerando que o homem é entre os animais o que mais estaria sujeito a males<sup>50</sup>, Plutarco deseja agora examiná-los isoladamente, sem compará-lo com outros animais. Para tanto, estabelece um paralelo entre as doenças psíquicas e as corpóreas. Partindo do pressuposto de que as doenças do corpo ocorrem por acidente e que as doenças da *psychê* têm origem nela mesma, Plutarco defenderá a tese de que estas são as mais nefastas para o corpo. Mas por que as considera assim?

Na justificativa que apresentará Plutarco, vemos se desenhar mais um traço de sua filosofia, traço que será um *topos* recorrente na sua reflexão ética:

Ó homem, também em ti o corpo produz naturalmente, por si mesmo, muitas doenças e afecções e recebe tantas outras que chegam de fora; mas se te abrires a ti mesmo para dentro, encontrarás como que um depósito variegado de males múltiplos em afecções, um verdadeiro tesouro, como diz Demócrito<sup>51</sup>, de coisas que não afluem do exterior, mas que têm, por assim dizer, fontes subterrâneas e autóctones que o

---

<sup>50</sup> A referência é a *Iliada* de Homero, na qual lemos que “nenhum [animal] é mais miserável que o homem, de tudo que sobre a terra respira ou se move”. (*Iliada*, 17, 446-447).

<sup>51</sup> Trata-se do fragmento democritico em que lemos: “se tu te abriesses, encontraria dentro de ti um grande e variado depósito e um tesouro de males, que não provêm de fora, mas têm fontes internas e nativas” (DK, B149).

vício faz jorrar com abundância e prodigalidade nas afecções (*An. corp. affect. pei.* 500D-E)<sup>52</sup>

Plutarco confere às doenças do corpo certa autonomia, como se estas estivessem numa esfera cuja ocorrência das *pathé* muitas vezes não depende de nós, oriundas da natureza mesma do corpo, as *pathé* não apenas advém da fortuna da particularidade biológica de cada um, como muitas vezes se apoderam do homem de modo externo, refletindo a submissão humana em relação ao padecer do corpo. De fato, doenças congênitas ou alguma fratura, por exemplo, são enfermidades que assolam o corpo para além do controle dos homens, deixando-os à mercê da sorte. Mas se são diversas as doenças que atingem o corpo, maiores e mais diversificadas serão aquelas que podem acometer a *psychê*: ao olhar para dentro de si, pode-se encontrar a multiplicidade de afecções que assolam a alma e que marcam significativa diferença com aquelas do corpo, uma vez que a afluência não se dá pelo exterior, como é o caso das afecções do corpo, mas se origina ali mesmo, no interior de si. Segue-se, então, no tratado, uma distinção importante: se as doenças do corpo dão sinais como dores, calores ou palpitações, as doenças que acometem a alma são, por assim dizer, silenciosas e, por ocultarem do portador sua malignidade, roubam-lhe a percepção de que sofre de uma afecção. Imagem similar observamos na passagem supracitada de Platão, quando *Timeu* revela, acerca das doenças da alma, que a perda da harmonia leva o homem a alegrar-se em excesso ou sofrer em excesso, tornando-o incapaz de ver e ouvir as coisas de modo adequado e tendo, por conseguinte, seu raciocínio afetado. ( cf. *Timeu*, 86B-C).

Para pensar o tratamento de uma alma flagelada, Plutarco recomendará alguns cuidados e, entre as terapias recomendadas, como veremos, encontra-se o silêncio (*sigé*), apresentado como um potente ingrediente no combate às afecções das quais

---

<sup>52</sup> PLUTARCO, *Sobre a Tagarelice e outros Textos*. Trad. por Mariana Echalar. São Paulo: Landy, 2008.

padece a alma. Porém, para que este possa agir, será necessária uma certa disposição de espírito. Mas antes de nos enveredarmos pelo tema do silêncio, antes de analisarmos as suas diferentes performances, busquemos entender aquela afecção para tratamento da qual ele se revela como particularmente eficaz, a saber, a *adoleskhias*, a tagarelice. Destacando alguns de seus aspectos no âmbito de pensamento antigo, a fim de observar como ela surge enquanto um mal caracterizado por particularidades que Plutarco sente a necessidade de explicitar e propor um tratamento. Se o “falar” pode significar o imediato oposto do silêncio, o “tagarelar” será o seu extremo. Vejamos, então, como isto se processa.

#### **4.1 A tagarelice**

Quando buscamos compreender o modo como a tagarelice aparece nos textos anteriores a Plutarco, observamos que são muitos os contextos e diversas as perspectivas em que isto se dá. Examinando-as em conjunto, constatamos que algumas delas aparecerão também em Plutarco, enquanto outras não. Entre aquelas que reconhecemos como também presentes no Queronense, temos: a tagarelice referida ao desconhecimento e a falta de juízo quanto aos momentos oportunos para se exprimir sobre algo; a tagarelice referida à incapacidade de saber quando se deve silenciar; a tagarelice referida ainda ao fato de não se ter outro fim que não aquele de falar, ou seja, o falar por falar.

Ao tratarmos do silêncio, algumas reflexões sobre a que tipo de silêncio nos referimos se faz necessário. Em primeiro lugar, há que se pontuar que estamos tratando do silêncio no âmbito da vida humana, na qual o homem é o agente e o paciente que queremos analisar na relação sua com *sigé*. Dito isto, precisamos colocar em jogo algumas perspectivas deste silêncio. Podemos, por exemplo, falar de um aparente



silêncio, sem voz, sem falas, mas a permanência de um diálogo interno consigo mesmo. Além disto, podemos pensar em um silêncio total, no qual teríamos não apenas a ausência de voz, mas também o “pensar em nada”, em outras palavras, também uma mente silenciada. Na relação com o outro, podemos dizer que o silêncio é rompido quando se faz uso da palavra, deste modo, toda vez que haja fala, ainda que breve, o silêncio perde o lugar. Dizemos isto, pois, ao tratarmos da tagarelice é preciso ter em mente o seu caráter de fala excessiva e, neste sentido, se apresenta como o anti silêncio por excelência que aqui nos propomos a examinar.

Para buscarmos compreender o modo como a tagarelice aparece nos textos dos filósofos antigos recorreremos ao exame do campo semântico e lexical de ἀδολεσχία (e também μωρολογία) derivado de αδολέσκης<sup>53</sup> “falante”, “tagarela”, “fatigante”. Segundo Chantraîne: “o termo é atestado de maneira cômica, a propósito dos sofistas e de Sócrates” (Cf. *Eup fr.* 353, *Ar. Nu.* 1485) Em Platão (*R.* 488, *Tht.* 195b), juntamente com μετεωροσκόπος, aparece como alcunha para σοφιστής.

Nas leituras dos tratados de Plutarco que nos dedicamos neste trabalho, observamos como uma tendência recorrente no autor: a associação do tagarela a uma figura indesejada e a visão da tagarelice como um mal a ser curado, em outras palavras, a ἀδολεσχία nos tratados plutarquianos que exploramos aparece sempre no âmbito do negativo. Contudo, ao examinarmos o termo em outros autores antigos, chama-nos a atenção o fato de que, muitas vezes, a “tagarelice” surgia não apenas como um modo de qualificar aquele que não sabe o momento oportuno e correto de guardar o silêncio ou

---

<sup>53</sup> Na análise filológica e semântica do termo, lançamos mão da obra de: CHANTRAÎNE, 1984, p.20, 21. Também é recorrente nos autores antigos o uso de termos como λαλέω e seus derivados, λάλος e λαλιά designando o “tagarelar”, “falar muito” (p. 615) e também λέσχη, “conversa”, “tagarelice” (p. 632). Insistimos, então, que na cultura grega o termo “tagarelice” admite uma polivalência de sentidos: desde a qualificação de uma conversa longa e profícua, até um falar inócua, sendo este último caso o que nos interessa mais de perto no estudo do tema em Plutarco.

mesmo que realiza seu discurso sem um fim em si, mas muitas vezes designava simplesmente o epíteto de falante, sem necessariamente designar um traço censurável.

Stones, avaliando o julgamento e o discurso irônico que levou à condenação de Sócrates presente na *Apologia de Sócrates* de Platão, assim traduz o tamanho da perda do filósofo para a cidade: “O homem mais tagarela de Atenas calou-se quando sua voz era mais necessária” (1989, p. 146). Ao chamar Sócrates de tagarela (*talkative*), no contexto em questão, Stones reproduz o adjetivo atribuído a Sócrates por vários de seus interlocutores nos diálogos platônicos e que não parece denominar necessariamente algo de negativo, mas apenas uma característica de Sócrates. A nosso ver, ao fazê-lo, é preciso atentar-se para o modo como adota-se um “rótulo” que, por vezes, não corresponde àquele que Platão parece ter atribuído a Sócrates: ao apontar a suposta *adoleskhias* de Sócrates, seus interlocutores distorcem a imagem do homem que, através da dialética, buscou trazer à luz o ser que se esconde por trás de cada parecer, a verdade por trás de conceitos, e tentam deslegitimar sua fala. Eles confundem o seu discurso com um *logos* sem medida, de um falar desprovido de pensamento e sem qualquer finalidade. Parece-nos não ser este o caso de Sócrates. Em outras palavras, o adjetivo atribuído a Sócrates não parece representar o que de fato Sócrates é. Basta atentarmos para algumas das acusações que são apresentadas na *Apologia de Sócrates*, como, por exemplo, a de que ele teria “corrompido a juventude” e “difamado os deuses”, para compreender logo que tais acusações mais são construções de seus acusadores que a conduta mesma de Sócrates. Se a acusação de corruptor da juventude não lhe caberia de fato, em que medida o termo “tagarela” lhe caberia? Ele, de fato, realiza por vezes longos discursos nos diálogos platônicos. Se assim for, por que a *adoleskhia* não lhe caberia como juízo? Os longos discursos de Sócrates em sua atividade maiêutica não

podem ser tomados como simples tagarelice no sentido que antevemos em Plutarco. Sua fala, mesmo quando longa, tinha um fim pré-estabelecido: a reflexão filosófica. Neste sentido, é emblemática a intervenção de Trasímaco na *República* de Platão, quando Sócrates se encontrava à procura de uma definição de justiça:

Polemarco e eu ficamos apavorados; porém Trasímaco, elevando a voz no meio do auditório, gritou: — Que tagarelice é essa, Sócrates, e por que agis como tolos, inclinando-vos alternadamente um diante do outro? Se queres mesmo saber o que é justo, não te limites a indagar e não teimes em refutar aquele que responde, mas, tendo reconhecido que é mais fácil indagar do que responder, responde tu mesmo e diz como defines a justiça. E abstém-te de pretender ensinar o que se deve fazer, o que é o útil, proveitoso, lucrativo ou vantajoso; exprime-te com clareza e precisão, pois eu não admitirei tais banalidades. Ao ouvir tais palavras, fui tomado de assombro e, olhando para ele, senti-me dominado pelo medo; creio até que, se não o tivesse olhado antes que ele me olhasse, eu teria ficado mudo. (*República*, 133C).<sup>54</sup>

Trasímaco se indis põe com Sócrates após um longo exercício dialético em busca de uma definição de justiça e exige, irritado, que a definição seja logo dada, deixando de lado o método indagador de Sócrates. Trasímaco se porta como um ouvinte despreparado para receber o *logos* socrático e, por isto, enerva-se, não se mostrando capaz de reconhecer o quão útil poderia lhe ser aquele discurso. Sócrates tenta, então, justificar o seu método de exposição, ao que Trasímaco responde com um riso irônico e vocífera: “Cá está a célebre e costumada εἰρονομία/ironia de Sócrates!” (*República*, 137B). O termo εἰρονομία, ironia dissimulada<sup>55</sup>, parece traduzir exatamente a consciência de que as perguntas de Sócrates não são feitas a esmo, por alguém que apenas estaria a render assuntos sem qualquer medida ou por presunção, tagarelando, mas sim por quem raciocina sobre o que fala e tem um interesse consciente em usar um *logos* com tal

---

<sup>54</sup> PLATÃO, *A República*, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste, Lisboa: 2005.

<sup>55</sup> Em sua tradução para o português, Pereira pontua que o termo “ironia” aqui traduzido se refere a εἰρονομία, que se significaria exatamente a “ironia dissimulada” e difere de ἀλαζονεία que teria este sim o sentido de “jactância”. (Cf. PLATÃO, *A República*, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste, Lisboa: 2005. Nota 25)

estilo.<sup>56</sup> Se aqui, nesta passagem, cabe o termo *adoleskhia*, ele se refere ao fato mesmo da conversa prolongada, eloquente, e menos à ideia de tagarelice em sua conotação negativa, de um falar destituído de propósito. Trata-se, então, de examinar o que de fato é tagarelice quando ela se traduz em algo reprovável e quando é tomado como tal sem o ser. Observado este uso de *adoleskhias*, exploremos agora aquela que seria a clivagem que Plutarco parece querer nuançar: um *páthos* do qual a alma padece.

O tema da tagarelice foi abordado pelo queronense sobretudo em seu *Sobre a Tagarelice (De Garrulitate)*, tratado em que o autor busca expor os males oriundos daquele que não se habitua a ouvir e passa a produzir discursos sem medida e sem utilidade para quem ouve e para si mesmo, chegando a tornar-se motivo de risota e indesejado por seus concidadãos. A tese que norteia a obra é a de que a melhor virtude é o silêncio. Já nas primeiras linhas do tratado, Plutarco evidencia seu tom de repulsa à tagarelice, assim, o lemos anunciar o mal do tagarela:

É delicado e difícil para a filosofia empreender a cura da tagarelice. Pois seu remédio, a palavra, é feita para aqueles que ouvem, e os tagarelas não ouvem ninguém, já que estão sempre falando. Eis o primeiro mal contido na incapacidade de se calar: a incapacidade de ouvir. É uma surdez voluntária de homens que, creio eu, censuram à natureza o fato de terem apenas uma língua, embora tenham duas orelhas. Se Eurípides realmente fez bem de dizer a um ouvinte imbecil: “Eu não poderia encher o que nada segura, vertendo palavras sábias...”, ou antes, inundando de palavras um homem que fala aos que não o ouvem e não ouve os que lhe falam. (*Garr.* 502B-D)<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Também no *Teeteto* Sócrates evoca a figura do tagarela, classificando-o como indesejável e se questiona se não seria ele mesmo um tagarela:

“Sócrates-Talvez não haja, Teeteto, criatura mais incômoda e molesta do que o indivíduo conversador.

Teeteto -E essa! A que vem semelhante observação?

Sócrates - Por eu estar desacorçoado com minha irremediável ignorância e essa tagarelice que não pára mais. Que outra classificação daremos a um tipo que, por pura estupidez, puxa seus argumentos em todos os sentidos, sem nunca dar-se por convencido nem abrir mão de nenhum?” (*Teeteto*, 195B-C)

<sup>57</sup> PLUTARCO, *Sobre a Tagarelice e outros Textos*. Trad. por Mariana Echalar. São Paulo: Landy, 2008.

Em *Das Afecções do Corpo e da Alma*, Plutarco defende que não caberá a um médico a cura para uma paixão da *psychê*, mas ao filósofo (*An. corp. affect. pei.* 501B) e Plutarco já anuncia o fármaco capaz de empreender a cura de tal afecção: a palavra. Contudo, como já sinalizamos, na ótica de Plutarco quem é acometido por uma doença da alma tende a não reconhecer a própria enfermidade que se manifesta, no caso específico da *adoleskhias*, o mal estará na incapacidade de ouvir, que, como veremos, será o único meio da alma ser angariada para a virtude. E quem seria o culpado pelo modo de padecer do tagarela? A surdez é oriunda de sua própria inobservância de que naturalmente a natureza lhe deu duas orelhas e apenas uma língua, num proporção matemática na qual se traduz claramente o ouvir mais e falar menos. Ao tomar os dizeres de Eurípides “Eu não poderia encher o que nada segura, vertendo palavras sábias...”<sup>58</sup> Plutarco parece recorrer a uma analogia presente em outros de seus escritos: o vaso como a *psychê*, que pode ou não estar preparada para receber algo de útil, tal como um vaso rachado não é capaz de comportar um líquido que lhe é vertido, as palavras, fármaco para o tagarela, não podem adentrar em sua alma, uma vez que esta está doente, quebrada. Não por acaso Plutarco dirá que a fala de Eurípides bem se traduz pela inutilidade de se tentar lançar palavras em um homem acometido pela *adoleskhias* e, como tal, não apenas não está habituado a ouvir os outros como, ao lançar seus discursos inúteis, os ouvintes não dão atenção.

Se são diversas as paixões que podem acometer a alma, a *adoleskhias* apresenta particularidades que a levam a um *status* particular, assim Plutarco ilustra as nuances deste *páthos*:

Entre as outras paixões e doenças, algumas são perigosas, outras são detestáveis e outras ainda são ridículas, mas os que sofrem de

---

<sup>58</sup> Eurípides, frag. 899.

tagarelice calham todos os males: as pessoas zombas deles por suas histórias repisadas, detestam-nos pelas más notícias que espalham, ameaçam-nos pela sua incapacidade de guardar um segredo. Foi assim que se viu Anacarsis, que 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)..

Se as diversas paixões podem ser alocadas no grupo de “perigosas”, “detestáveis” ou “ridículas”, no caso da *adoleskhias* todos os adjetivos podem lhe ser atribuídos, os concidadãos acabam criando aversão a tais pessoas, seja por suas histórias repetidas ou pelas desgraças que espalham, seja pela fama que logram de não serem capazes de guardar segredos.<sup>59</sup> Segue-se uma imagem de Anacarsis<sup>60</sup>, na qual Plutarco, atribuindo maior força à mão direita, diz que esta estará mais bem utilizada se guardar a língua, que necessita ser refreada, ao passo que mesmo o símbolo da virilidade de Anacarsis se coloca em um patamar inferior. Como de costume, para reforçar a tese levantada, além da figura de Anacarsis, Plutarco desfilará nas páginas seguintes do tratado, diversos exemplos e anedotas a fim de emular para o leitor os males que a tagarelice trás para a vida de alguém adoecido por tal paixão. Plutarco já anunciou no início do tratado a palavra como o fármaco capaz de curar a *adoleskhias*, mas pontuou a dificuldade de que tal fármaco possa agir no caso dos tagarelas. Como seria possível curar a alma de um falador desenfreado?

Uma série de exercícios serão recomendados, tendo em vista indicar de que modo deve atuar a razão neste ambivalente campo do discurso, fazendo pesar o fiel da balança para o papel fundamental que neste processo será desempenhando por uma

---

<sup>59</sup> Exploraremos melhor esta figura do tagarela como um ser indesejado pelos concidadãos no próximo capítulo, *Os Topoi do Silêncio* ao tratarmos de “silêncio e vida política”.

<sup>60</sup> Anacársis é um dos sábios que compõe o *Banquete dos Sete Sábios* escrito por Plutarco e que examinaremos no próximo capítulo.

sorte de “aprendizagem do silêncio”. E é ele, finalmente, que será nosso objeto de atenção no próximo capítulo.

## **Súmula**

Neste primeiro capítulo buscamos mostrar o lugar que ocupa a tagarelice como afecção que padece a alma. Dada a natureza de tal paixão, pareceu-nos que seria demasiado precipitado apresentar a tagarelice na obra de Plutarco de maneira direta, o que nos levou, então, a trazer à luz, antes, alguns aspectos que permitem entender não apenas a natureza da tagarelice, mas, também, como ela aparece no campo da reflexão ética do filósofo de Queroneia. Com este intuito examinamos suas concepções do “homem”, da “alma” e da “linguagem”. Consideramos que estes três conceitos precisavam ser colocados em jogo para que pudéssemos, somente então, após termos examinado cada um deles, examinar com mais propriedade a noção de *pathé* e, enfim, a sua crítica à tagarelice / *adoleskhia*. Esta espécie de afunilamento dentro do *corpus plutarcheum* rumo àquela paixão foi por nós assim pensada: Para que Plutarco se dedicasse a tratar do tema da tagarelice ele estaria supondo um tipo “homem” e, ao buscarmos tal *anthropos*, o vimos surgir em um cenário em que ele é pensado em termos de suas virtudes e vícios, e de sua capacidade, mediante a observação e a aprendizagem, de abandonar uma vida viciosa e exercitar-se na vida virtuosa. Tal visão de homem leva ainda em conta sua concepção da metempsychose, a migração das almas, ou seja, Plutarco tinha em mente a possibilidade de que as almas pudessem ser bem guiadas na aquisição da virtude. E como guiar tais almas? Para responder à questão, foi-nos necessário compreender a dimensão da linguagem, sua capacidade de ser um bem ou um mal para alma. O *logos* enquanto *phármakon*, tem o poder de tomar a alma flagelada e conduzi-la a uma vida virtuosa. No âmbito de sua reflexão sobre a

linguagem, observamos que Plutarco reconhece o seu poder sobre a vida dos homens, o que lhe leva a fazer o elogio daquela linguagem que, sendo acessível ao maior número de homens possível, pode ser um canal eficaz na condução de suas almas. Ele estará igualmente atento ao recorrer em suas obras a um estilo que torne o que é complexo mais simples, lançando mão, para tanto, de muitos exemplos e anedotas para tornar mais acessível a um maior número de pessoas os seus propósitos e reflexões.

É em virtude disso que se fez relevante, no quadro da sua reflexão sobre o homem, compreender sua concepção de afecção / *páthos*, na medida que a ação do discurso sobre a alma humana é uma forma de afecção. Reconhecida a sua positividade, na medida em que é um traço constitutivo deste ser, ela não deve ser ignorada nem suprimida, mas deve-se buscar o seu controle e moderação, donde provém o apelo à *metriopatheia*. Uma vez mapeadas as características do homem de Plutarco, procuramos mostrar que sua alma é o cenário de variadas paixões. E para compreender seu dinamismo, fez-se necessário identificar o que advém ou é objeto de refutação em sua concepção de *psychê*, nas doutrinas de alguns de seus predecessores como é o caso de Platão, Aristóteles e os Estoicos. Como tentamos mostrar, a concepção de alma de Plutarco é tributária da tradição platônico-aristotélica. Mediante um brevíssimo exame desta tradição, vimos que Plutarco se apropria do modelo da alma tripartite e confere, também ele, o primado à parte racional. Será ela aquela capaz de guiar o homem rumo à boa vida, por ser o *topos* da reflexão sobre o seu próprio *modus vivendi*.

Após termos examinado a intrincada relação homem-alma-linguagem, procedemos ao exame da noção de *pathê* em Plutarco. Vimos o quanto lhe é cara tal noção e que a própria *eudaimonia* estará condicionada ao modo como o homem é capaz de realizar uma consciente e correta gestão de seus impulsos e afecções. Nesta defesa,



ele rivaliza com os Estóicos e seu ideal da *apatheia* que advogava a indiferença às paixões, o que seria inalcançável para Plutarco dada a própria natureza das *pathê* como componente inseparável da natureza humana. Em nosso exame desta noção, buscamos, focalizamos àquela que de modo especial interessa à nossa dissertação, a saber a afecção da tagarelice / *adoleskhia*. Ao examinarmos o uso do termo na tradição anterior, chamou-nos a atenção o modo como afigurava muitas vezes sem denominar propriamente algo de nefasto, o que, a nosso ver, não se observa nos escritos de Plutarco aqui examinados. Por exemplo na imagem de Sócrates, na qual constamos um peculiar uso do termo “tagarela”, este uso não sugere uma desqualificação do filósofo,. Nos diálogos socráticos aparece muitas vezes como uma tentativa de desqualificar o método dialético, e se tal método tem objetivos claros de guiar o ouvinte na reflexão filosófica, ele não seria, a nosso ver, classificado por Plutarco como uma tagarelice , uma vez que este seria, na visão do filósofo, um *logos* que não apenas não visa a melhora da alma de quem ouve, como causa a perdição de quem fala, atraindo para ele toda a sorte de má reputação.

Portanto, da análise que empreendemos deste tópico na obra de Plutarco, concluímos que somente se o homem for capaz de efetuar, com o concurso da razão, a moderação dos seus impulsos e afecções a felicidade poderá ser alcançada. A razão, deve, então, tomar o lugar de orquestradora das *pathé* na vida daquele que busca a boa vida. E no arco da experiência da linguagem que vai do silêncio absoluto ao seu extremo oposto, a tagarelice, ocupamo-nos neste capítulo deste que seria o pólo oposto do silêncio, afim de que pudéssemos agora nos lançar a uma investigação do nosso objeto principal: o silêncio. Quais seriam os *topoi* nos quais a reflexão do filósofo o considera? É o exercício do silêncio uma via para a aquisição da virtude? Se é o caso,

quando, em que circunstâncias e de que modo? Passemos, então, ao exame das várias performances do silêncio em Plutarco.

## Capítulo 2

### ***Os *topoi* do silêncio***

#### **Introdução**

Plutarco de Quenoreia não escreveu nenhum tratado dedicado exclusivamente ao tema do silêncio, contudo, em vários deles, o papel do silêncio na tratativa dos demais temas de que se ocupa em suas investigações mostrou-se tão importante que nos

pareceu merecer especial atenção. Neste capítulo, buscaremos apresentar os diversos *topoi* em que o tema do silêncio emerge na filosofia do queronense, evidenciando como o autor lança mão do tema para empreender uma multifacetada reflexão sobre o valor do silêncio. Após termos analisado, no capítulo anterior, as suas considerações sobre a tagarelice enquanto afecção que padece a alma, interessa-nos neste momento trazer à luz os diversos *topoi* em que o silêncio é evocado como um contraponto àquela afecção, apresentando e examinando suas diversas performances no âmbito das reflexões éticas do filósofo. Feito isso, poderemos – o que será objeto do capítulo seguinte – explicitar porque ele considera o silêncio como sendo uma via para a terapia da alma / *therapeia tês psychês*.

Ao nos debruçarmos sobre os tratados elegidos como objeto de nossa pesquisa em busca dos “lugares” do silêncio, partimos de um levantamento do campo semântico e lexical do silêncio. Por um lado, examinamos as ocorrências do termo *sigê, siope ou siopao*, assim como de expressões como *aneu phonês* e *siopen katachein*, por outro, um exame dos demais termos que se servem para referir-se ao tema do silêncio e aos diferentes contextos em que são empregados. Dada as diversas possibilidades e contextos em que alude ao silêncio, propomo-nos, no presente capítulo, organizar o material recolhido em nossa pesquisa em quatro grandes grupos nos quais identificamos uma relativa centralidade do tema como um potente ingrediente na formação do homem virtuoso: “Silêncio e Educação”, “Silêncio e Discurso”, “Silêncio e Virtude” e, por fim, “Silêncio e Vida Política”.

A divisão que aqui sugerimos foi tomando forma ao longo da leitura dos tratados de Plutarco aos quais nos dedicamos em nossa pesquisa. Neles o tema do silêncio aparece de modo recorrente, e acreditamos que tal organização das ocorrências nos

fornece um rico material e uma promissora estratégia para análise das múltiplas performances e particularidades do silêncio que mereceram especial atenção da parte do polígrafo da Queroneia. Em tais análises, não poderemos deixar de evocar a tradição da qual Plutarco é tributário, a fim de evidenciar que seu interesse pelo tema se inscreve em uma tradição que lhe é anterior, na qual, desde seus albores, o tema do silêncio não deixou de figurar como tema, seja em poetas, seja em filósofos como Platão, Aristóteles e outros pensadores da antiguidade que o precederam.

Recorremos, para tanto, a diversos escritos da vasta obra de Plutarco, e, mais particularmente, aos seguintes tratados da Moralia: *Como Ouvir* (*Peri tou akouein / De audiendo*), *Da Educação das Crianças* (*Peri Paidon Agoges / De liberis educandis*) e *Banquete dos Sete Sábios* (*Ton epta sofion symposion / Saptem sapientium convivium*), além da biografia *Vida de Licurgo*. Portanto, nosso método consistirá em estabelecer a relevância do tema do silêncio na tradição que precede nosso filósofo para, em seguida, munidos das ferramentas que nos permitem trazer à tona o próprio pensamento do nosso filósofo, analisar como as performances de um polissêmico silêncio, aqui tomados em quatro *topoi* que em especial, confluem todos para o seu projeto do bem viver.

Na análise de cada um dos *topoi*, veremos, em suas linhas mestras, o que Plutarco entende por cada um dos tópicos propostos, educação, discurso, vida política e virtude, para, então, evidenciarmos sua relação com o silêncio, mostrando como em todos estes *topoi* o queroneense faz o uso do tema e em que medida ele se apresenta como horizonte da análise filosófica. Que natureza teria o silêncio para ser trazido à tona em tantos contextos no pensamento de Plutarco? Esta natureza seria necessariamente boa? A que problemática ele responde? Pretendemos, portanto, investigar os fundamentos filosóficos que orientam as reflexões de Plutarco pelas

sendas de sua reflexão sobre o silêncio, fazendo aparecer as categorias mediante as quais elabora seu pensamento e o alcance de suas teses em vista do preconizado bem viver em nome do qual sua pesquisa se desenvolve. Analisaremos, para tanto, as relações entre o “ouvir” e o “falar”, buscando entender em que medida tanto o ouvir quanto o falar podem se relacionar, ambos, com os vícios e as virtudes. Queremos ainda analisar algo que nos parece problemático: uma vez que o ato de silenciar pode existir em um polo passivo (não falar) e em um polo ativo (saber ouvir), que tipo de gradações se pode entrever no exercício do silêncio? Qual seria mais louvável e melhor serviria a caracterizar o homem virtuosos e a angariar benefícios para vida? Dado o primado e a necessidade do discurso na sociedade humana, em que medida o silêncio pode ser tão eloquente quanto o discurso? Se o bom ânimo (*euthymia*) almejado pelo filósofo como horizonte último do bem viver pressupõe inevitavelmente uma gestão das paixões, como se daria a *metriopatheia* no âmbito da linguagem? Enfim, se a palavra é um *pharmakon*, de que modo no campo da linguagem se associam o ouvir e o falar, o silêncio e o discurso, como procedimentos da *therapeia tês psychês*?

## 1. Silêncio e Educação

O objeto que norteia o nosso estudo é o tema do silêncio que, como já aludimos, não encontra no *corpus* do nosso autor nenhum tratado dedicado exclusivamente a ele, por outro lado, ao apresentarmos aqui uma análise de *sigê* em sua relação com a *paideia*, há de se pontuar que a Plutarco de Queroneia é atribuído o tratado mais antigo dedicado exclusivamente ao tema da Educação que nos chegou em sua íntegra<sup>61</sup>, trata-se de seu *Da Educação das Crianças (De liberis Educandis)*. Antes de trazermos à tona

---

<sup>61</sup> Para considerações históricas e filológicas acerca deste tratado de Plutarco ver PINHEIRO, 2003, introdução.

os movimentos deste tratado pedagógico de Plutarco, parece-nos importante delimitar o campo de investigação do presente capítulo, em vista disto, dediquemo-nos a seguinte questão: O que se entende por *Paideia* e à qual clivagem do termo Plutarco estaria recorrendo para construir seu pensamento sobre a Educação? Se partirmos da obra homonímia de Jaeger, o termo foi cristalizado por volta do século IV a.C, denominando todas as “formas e criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição” (2011, p.245), o que no latim nos traria o termo “cultura”. Jaeger mostra que foi da interação do processo histórico de formação do homem grego com o processo espiritual que o povo daquela época que se chegou ao seu próprio ideal de humanidade. Se anteriormente a educação era baseada na gramática, na música e na ginástica, o que Jaeger mostrará é que a *paideia*, inicialmente ligada à “criação de crianças” surge como uma formação geral, tendo como tarefa construir não apenas um homem bem educado para si mesmo, mas também educado para a *polis*, ou seja, o homem como cidadão. Ao analisar a educação desse homem grego, Aranha desenvolve que a formação grega tinha dois lados de uma mesma moeda: corpo e espírito. Basicamente podemos apontar três tipos de mestres encarregados da educação das crianças, o citarista, que era encarregado de ensinar música; o pedotriba que era o mestre encarregado da ginástica e, finalmente o gramatista, que deveria ensinar as letras e o alfabeto. Ao traduzirmos *Paideia* é inevitável o uso de termos modernos, tais como “civilização”, “tradição”, “literatura” e “educação”, como reconhece Jaeger, porém adverte que, em separado, nenhum deles define o ideal grego de *paideia*, sendo necessários, então, para darmos conta do termo, empregá-los todos de uma só vez (2011, Introdução). Ora, a polissemia do que podemos tomar pelo termo *Paideia*, nos leva à necessidade de circunscrevermos aqui pelo menos dois momentos ao tratarmos da educação em Plutarco<sup>62</sup>, a saber, a infância e a vida adulta. Tratar-se-ia

---

<sup>62</sup> Sobre este tópico “silêncio e educação”, em um panorama que vai desde filósofos da antiguidade,

não apenas de buscarmos em um arco de tempo, uma determinada idade, para denominarmos um momento “infância” e outro “vida adulta”, mas, sobretudo, de entender o que estaria em jogo no processo educativo em cada um destes dois momentos, explicitando suas necessidades próprias, para que possamos, finalmente, indagar: qual seria, então, o lugar da educação no pensamento do filósofo da Queroneia e, por fim, investigar: como a *paideia* se relacionaria com o silêncio? No que diz respeito à relação entre *paideia* e vida adulta, vislumbramos não somente na *Moralia* como nas *Vidas Paralelas*, uma preocupação permanente de Plutarco com a formação do homem virtuoso que atua na *polis*. Por isto, no recorte que faremos neste capítulo, privilegiaremos a educação *peri paidos*, uma vez que ao analisarmos a relação do silêncio com o discurso, a virtude e na política nos próximos capítulos, a *paideia* e a vida adulta virão à tona de maneira recorrente ao investigarmos tais *topoi*.<sup>63</sup>

## 1.2. A educação das crianças: silêncio e laconismo.

Começemos, então, pela ordem natural: a infância e juventude. A raiz *paid*, já indica a relação da criança/jovem, *paidos*, com educação, *paideia*, que, a princípio, se tratava exatamente de pensar o âmbito pedagógico das crianças<sup>64</sup>, na época de Plutarco<sup>65</sup> o termo já havia incorporado outras fases da vida, dando conta de toda uma

---

incluindo Plutarco, até à aplicabilidade do silêncio na educação contemporânea, ver CINTRA, 2010.

<sup>63</sup> Como bem pontuará Ferreira na análise das *Vidas*. “as *Vidas* fazem brilhar a *paideia* antiga - que também não está ausente das propostas dos *Moralia* –, propondo como ideal o de um herói *pepaideumenos* “instruído”, culto, bem formado; são elas próprias obras primas de *paideia* destinada a aumentar a *paideia* dos leitores: os heróis aí biografados tornaram-se paradigmas e foram imitados ao longo dos tempos e acabaram por ajudar a construir os valores da Europa. O *pepaideumenos* é o que, pela educação e formação, adquiriu doçura, moderação, sensatez, humanidade, simplicidade, ou seja se tornou *praos*, *metrios*, *sophron*, *philanthropos*, *demotikos*”

<sup>64</sup> Cf. MANIATOGLOU, 2004, p.568.

<sup>65</sup> Plutarco (45-125) viveu na Grécia já sobre o domínio do império Romano. A historiadora Oliveira, analisa que “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

formação do homem grego que agrupava também a vida adulta<sup>66</sup>. Para pensar a educação na infância e juventude em Plutarco emerge como essencial o seu *Da Educação das Crianças*, que já no título circunscreve o objeto da educação nele explorado: *paidos*. O termo utilizado por Plutarco que aqui traduzimos por “educação” é a chamada *agogê*, do mesmo campo de abrangência semântica que *paideia*, *agogê* é reconhecidamente um termo referente à educação de Esparta<sup>67</sup>, mas que no presente tratado não indica relação direta com os lacedemônios. Fato é que o termo designa no texto de Plutarco a “conduta” ou “educação” e, como afirma Pinheiro na introdução de sua tradução, a proximidade entre *paideia* e *agoge* é tão elevada que somente em um outro contexto é possível discerni-los (PINHEIRO, 2003, p.12). Sirinelli na tradução francesa,<sup>68</sup> no mais das vezes toma *agoge*<sup>69</sup> por “educação” ou “formação”. Quanto ao movimento de *Da Educação das Crianças*, o início do tratado consiste em conselhos para que os pais escolham bem as progenitoras, recomendando que sejam de boa origem, visando uma boa gênese dos filhos (*gene*); Depois, aos sete anos, os pais devem buscar os melhores *paidagogoi* e *didaskaloi* possíveis para seus filhos, sem se esquecer de que são eles mesmos, os pais, arquétipos para as *paidoi*, sendo assim necessária grande atenção ao comportamento diante dos filhos. Plutarco realiza um percurso desde

---

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 cidadina” (OLIVEIRA, 2012, p. 8).

<sup>66</sup> Já no sec. IVa.C o termo *paideia* abandona o sentido ligado somente a “criação de crianças” e passa também a ser associado à formação cultural e espiritual do homem, tendo em vista a sua atuação na *polis*. (cf. JAEGER, 2011, 244-246)

<sup>67</sup> A *agoge* teria sido introduzida pelo legislador espartano, Licurgo, e agrupava, além de um rigoroso treinamento militar no qual eram utilizados exercícios de tolerância à dor, lições sobre caça, discricção e sociabilidade. (Cf. CARTLEDGE, 2001, p.76)

<sup>68</sup> PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*. Texte établi et traduit par J. Sirinelli. Paris: Les Belles Lettres, 1987

<sup>69</sup> Ver também o mesmo sentido em LIDDELL e SCOTT, 2006, p. 18.



o nascimento da criança, passando por sua juventude e culminando em seu casamento, momento este que indicaria o princípio da vida adulta. Neste arco do nascimento ao casamento, percebe-se no tratado uma ascensão no processo educativo, sendo a tese central do tratado é a de que a *paideia* é o bem supremo e é por ela se atinge a virtude (*aretê*) e a felicidade (*eudaimonia*), formando um homem hábil e honesto, o que, por fim, conduzirá a uma boa vida. No âmbito das crianças, o que, então, poderíamos dizer do papel do silêncio na reflexão acerca da *paideia* em Plutarco?

O início da resposta pode ser buscado em sua *Vida de Licurgo*, biografia do estadista da Lacedemônia, Licurgo. Nesta biografia, ao considerar a educação peculiar dos espartanos, traço que já havia sido objeto de atenção em Aristóteles<sup>70</sup>, Plutarco louva o seu senso de silêncio e a fala lacônica. A este modo de falar dos espartanos, que é portador de muita sabedoria em poucas palavras, associa-se, ainda, um modelo de educação em que as crianças são habituadas a ouvir sempre em silêncio:

Era também uma das lições para os jovens, ensiná-los a usar uma linguagem que tivesse certa aspereza mesclada com graça, e que se fizesse muito notável por sua concisão: Licurgo fez com que a moeda de ferro, que muito pesa, tivesse pouco valor; porém, se tratando da moeda da linguagem, ao contrário, queria que em um dito conciso e breve se encerrasse muito sentido, formando com um mesmo silêncio jovens judiciosos e hábeis em dar respostas; porque assim como os que se entregam aos prazeres em excesso costumam ser debilitados e fracos para a procriação, da mesma maneira o imoderado no falar faz seus ditos tolos e vazios de sentido. (*Lic. I*)

A linguagem almejada para os jovens espartanos deveria conter certa aspereza ou mordacidade (*pikria*) em conjunto com graça (*kharis*) e que, além disso, teria notoriedade devido à sua concisão (*brakhus*), tal linguagem teria como fim a formação

---

<sup>70</sup> Aristóteles assim escreve sobre Esparta e sua *paideia*: “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). E ao descrever o que seriam as “Máximas”, Aristóteles não deixa de se remeter também ao laconismo de Esparta, dando sinais do prestígio que já na antiguidade gozava a cultura de Esparta. (cf. *Retórica* 1394b)

celebrada dos jovens espartanos, mas o que Plutarco sustentará é que este estado de espírito só poderá ser alcançado com o uso de um potente ingrediente: o silêncio. É ele que será capaz de maturar um discurso para que este *logos*/discurso proferido por um jovem não seja vazio e sem sentido. O filósofo lança mão de uma analogia, fazendo um paralelo entre dois tipos de moeda (*nomisma*), a moeda de ferro e a moeda da linguagem, na qual a valoração de cada um segue uma lógica inversa, se a moeda de ferro tem muito peso, pouco vale, já a moeda da linguagem, com brevidade (ou leveza), vale muito, donde o valor do *logos* estar associado à uma espécie de “economia de palavras”, em que ao condensar muito sentido em um breve dito, dá mostras de grande valor. O silêncio era, portanto, um elemento fundamental da formação de tais jovens e visava torná-los hábeis em dar respostas, já o excesso de fala aparece como indesejável, sendo venerável não apenas aquele que faz uso do silêncio, mas também aquele que faz uso da fala lacônica, existindo então uma valorização da fala moderada em detrimento de uma linguagem sem medida. Essa brevíloquencia, a fala lacônica, aparece como prática a ser estimulada tendo em vista construir um ser judicioso.<sup>71</sup> Em uma sociedade como a de Esparta, famosa por formar disciplinados guerreiros<sup>72</sup>, observamos, com Plutarco, que na gênese da formação deste cidadão o silêncio era elemento fundamental para a construção do caráter do sujeito desejado para aquela cidade-estado. Portanto, não por acaso serão já as crianças objeto de atenção no que diz respeito à relação que têm com o uso da fala. Este caráter do povo espartano será um dos mais valorizados no

---

<sup>71</sup> Também em *Sobre a Tagarelíce* Plutarco remete a mesma ideia, dizendo que Platão chama de hábeis arqueiros aqueles que desenvolvem tal habilidade de falar de maneira restrita e condensada. E relembra também que Licurgo, afim de desenvolver tal habilidade em seus concidadãos, habituou-os a restringir e condensar e isto através do silêncio. (cf. *Garr.* 510F)

<sup>72</sup> Sobre a história de Esparta e os ritos de educação praticados na Lacônia, ver FORREST, 1969.

mundo antigo: Platão<sup>73</sup>, em seu *Protágoras*, irá considerar os lacedemônios como sendo “os primeiros entre todos os povos gregos”, sendo que ser lacônico significaria, sobretudo, nos dirá Sócrates, dedicar-se à sabedoria. Como lembra Fornis<sup>74</sup>, a brevíloquencia será um dos traços mais marcantes para atestar a sabedoria reconhecida entre os gregos acerca do povo de Esparta e, acrescentaríamos, tal sabedoria vislumbrada nas falas brevíloquentes só pôde ser alcançada graças ao papel formador que o silêncio apresentava em tal Cidade-Estado. Ao considerar a educação das crianças Plutarco não deixará de sinalizar a importância que deve ser dada à etapa de formação referente ao uso da fala.

### 1.3. Educação e retórica

Em *Da Educação das Crianças (Peri paidon agoges)*, Plutarco se ocupará também do lugar da retórica na educação, alertando que o seu bom uso só será realmente possível quando a criança estiver devidamente preparada para exercer tal arte, e que uma educação sã objetivará afastar as crianças de conversas frívolas. Mas como a criança poderá progredir até atingir tal estado? Como contraexemplo, as recorrentes anedotas do queronense darão conta de ilustrar o caminho provável daquele que não se habituou a refletir antes da fala. Neste sentido, elas, as crianças, são a prova de que a fala sem preparação estará sujeita à inocuidade:

---

<sup>73</sup> No *Protágoras*, lemos na fala de Sócrates “Os Lacedemônios têm a melhor das educações quer em termos de conhecimento quer em termos de discurso, vejamos o seguinte: se, de facto, alguém quiser consultar o mais insignificante dos Lacedemônios, na maior parte da conversa, parecer-lhe-á um medíocre, mas, de seguida. Em qualquer ponto casual do discurso, lança, qual um arqueiro experiente, uma palavra preciosa, breve e concisa, de modo que o seu interlocutor não parecerá melhor que uma criança. Ora, tanto hoje como ontem, há quem tenha percebido esse pomenor — que admirar os Lacônios é muito mais apreciar a sabedoria que o exercício físico- e quem saiba que só o homem que recebeu uma esmerada educação pode proferir semelhante palavra.” (*Protágoras* 342A-343B). Cf. também *Leis* 721E.

<sup>74</sup> Sobre a linguagem lacônica de Esparta, um bom contributo para sua compreensão, pode provir da leitura do texto de Fornis, que demonstra a admiração nutrida pela técnica do falar breve desenvolvida pelos lacedemônios. (Ver FORNIS, 2012)

[...] deixar falar de improviso aqueles que ainda são crianças é a causa para haver linguagem vã e extrema. Um mau pintor de animais – contam – mostrando a Apeles um quadro, disse “este pintei-o num instante”, o outro respondeu “Mesmo que o não tivesses dito, eu sei que foi pintado depressa. Admiro-me como não pintaste mais quadros destes” (*Lib. Educ.* 7A).<sup>75</sup>

A reprovação de Plutarco aos discursos improvisados aponta para a importância de atentarmos para o ambivalente movimento entre ouvir e discursar no processo da *paideia*, uma vez que a boa retórica do educando só será possível para aquele que, antes, maturou o seu discurso, o que necessita de tempo, tal qual um pintor precisa de tempo para desenvolver sua habilidade e produzir bons quadros: tal qual é necessária habilidade, que requer tempo, para se desenvolver a arte da pintura, o mesmo se pode dizer em termos da arte da conversação. Somente a reflexão, nos dirá Plutarco (*Lib. Educ.* 6D), será capaz de fazer com que o discurso não ultrapasse a justa medida no falar, sem ela, os discursos serão desmedidos e vazios. Em uma passagem importante de *Da Educação das Crianças*, Plutarco sentencia que os dois bens supremos da natureza humana são o *nous* e o *logos* (*Lib. Educ.* 5E-F). Em seu artigo dedicado o tema do silêncio e educação em Plutarco, Fuentes<sup>76</sup> toma os termos por “razão” e “palavra”, respectivamente; porém, embora aqui a tradução de *logos* por “palavra” fosse nos dar mais escopo para pensar um tema como a retórica na educação, ficaremos com análise de Carugno<sup>77</sup>, que mostra que no presente tratado o termo *logos* não deve ser tomado por “palavra”, mas no sentido de “raciocínio”. De fato, na tradução espanhola de Lopes lemos:

---

<sup>75</sup> PLUTARCO, *Obras Morais – Da Educação das Crianças*, tradução de Joaquim Pinheiro. Coimbra: CECH, 2008.

<sup>76</sup> FUENTES, 2003, p. 196.

<sup>77</sup> É este artigo de Carugno, *Per L'essata interpretazione di un luogo di Plutarco*, que serve de base, por exemplo, para definir as traduções de “*nous*” e “*logos*” por “*esprit*” e “*raisonnement*”, respectivamente, na edição *Ouvres Morales* de Plutarco da editora Les Belles Lettres. (Cf. CARUGNO, 1956, p. 345-347)

Y dos son los bienes en la naturaleza humana superiores a todos: la razón y la palabra y la razón domina la palabra y la palabra obedece a la razón que no se somete a la fortuna ni puede ser arrebatada por la calumnia ni se destruye con la enfermedad y es indemne a la vejez.<sup>78</sup>

Já na tradução francesa de Sirinelli:

Les éléments entre tous essentiels dans la nature humaine sont au nombre de deux: l'esprit et le raisonnement est subordonné à l'esprit: il ne peut être ravi par fortune, arraché par la calomnie, entamé par la maladie, ruiné par la vieillesse.<sup>79</sup>

Em português, parece-nos melhor a tradução de Pinheiro<sup>80</sup> para os termos *nous* e *logos* da referida passagem por “inteligência” e “raciocínio”. Plutarco sentencia estes dois “bens supremos” logo após dizer que o foco na força física não deve ser uma prioridade da *paideia*, argumentando que nos animais ela, a força, supera em muito aos homens e declara que a “formação” (*paideia*) é o único bem imortal e divino. E neste percurso formativo preconizado por Plutarco, o autor dará mais mostras de que o silêncio não é um objeto a ser negligenciado.

No âmbito religioso, as chamadas “religiões místicas”<sup>81</sup> apresentavam em geral uma seita na qual somente os participantes teriam acesso aos ensinamentos específicos da comunidade. Dentre as várias religiões com tal perfil na antiguidade, temos o orfismo, o culto à Mitra, o pitagorismo e o culto à deusa egípcia Ísis. O culto à deusa Ísis foi inclusive objeto de atenção em Plutarco e seu *Os Mistérios de Ísis e Osíris*, sendo considerado o documento mais importante sobre a antiga religião egípcia que nos

---

<sup>78</sup> Cf. PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos*, en *Obras morales y de costumbres, I*. Introducción, traducción y notas de Concepción Morales Otal y José García López, Editorial Gredos, Madrid, p. 58

<sup>79</sup> Cf. PLUTARQUE, *De l'éducation des Enfants* in *Ouvres Morales*, Tome I, 1re partie, Les Belles Lettres, Paris: 2003. p.44

<sup>80</sup> Cf. PLUTARCO. *Obras Morais – Da Educação das Crianças*. Trad. Joaquim Pinheiro. Coimbra, CECH, 2008. p. 48

<sup>81</sup> Sobre o tema das religiões místicas ver VIRGILI, 2008. E também a contribuição de Bukert que analisa os cultos de natureza mística, (Ver BUKERT, 1992).

chegou da antiguidade. Mais adiante, veremos como Plutarco explora também neste tratado o papel do silêncio.

Nesta esteira, Plutarco evidencia a importância do silêncio neste processo educativo que pede a reflexão como caminho para a produção de bons discursos, evocando aqui as práticas comuns às religiões de mistérios:

Em relação a refrear a língua, se alguém pensar que é pouco importante e que não tem utilidade, anda muito longe da verdade. O silêncio oportuno é sábio e melhor do que qualquer discurso. Por causa disto, parece-me que os antigos instituíram os cultos de natureza misteriosa, para que, acostumados ao silêncio neles, transportemos o temor pelos deuses para a confiança nos mistérios humanos. De fato, ninguém se arrependeu de ter ficado calado, mas muitos se arrependeram de haverem tagarelado. É fácil dizer o que se cala, mas não é possível retirar o que se disse. (*Lib. Educ.* 10 E-F).

Na experiência dos ritos de iniciação das religiões misteriosas, Plutarco se inspira para fazer a sua apologia do silêncio, como uma ação propedêutica para a importante etapa de ouvir. Aqui o “refrear a língua” indica exatamente o momento propício para silenciar, enfatizando que esta ação ao se pensar a *paideia* é de elevada importância, porém, há de se pontuar na passagem que o querônense não elege todo e qualquer silêncio como “melhor do que qualquer discurso”, mas o *eukairos sigê*, o silêncio daquele que sabe o melhor momento de silenciar e de falar. Contudo, parece-nos problemática a afirmação de que “ninguém se arrependeu de ter ficado calado”, uma vez que o próprio Plutarco dará mostras de que em determinados momentos o silêncio precisa ser rompido e seria esta a atitude mais louvável. É o caso, por exemplo, que vemos em um passo de seu tratado *Como Ouvir (De audiendo)*, no qual ele se refere a um jovem aprendiz que não compreende algo em uma audiência e, acanhado, acaba optando pelo silêncio devido ao temor de expor sua ignorância: “Uns, com efeito, por vergonha ou para discrição daquele que discorre, hesitam em interrogar e assegurar-se do discurso, mas, como se o tivessem compreendido, fazem sinais de assentimento”

(*Aud. 47D*). Este silêncio é censurável para Plutarco, uma vez que o jovem deixa de angariar algo de útil para sua alma com tal comportamento, e, como ele defende em outro momento do mesmo tratado, não é melhor escondermos nossa ignorância, mas expô-la com o claro objetivo de curá-la. Desta forma, em um passo de *Como Ouvir* (*Aud. 43D*), Plutarco rejeita de visão de Heráclito, citando-o, para discordar da afirmação do filósofo de Éfeso de que, de fato, seria melhor esconder a ignorância. Diz-nos o filósofo de Éfeso “É preferível ocultar (dissimular) a nossa ignorância” (DK, B95) Observa-se que, embora Heráclito apareça na obra de Plutarco como um modelo venerável de *sophos*, este uso do silêncio que impede a melhora da vida é censurável para o Queronense .

No *Corpus* de Plutarco, o tratado como *Como Ouvir* aparece como um *enkerioin* para o jovem aspirante à filosofia e nele podemos nuançar algumas das posições de Plutarco no que diz respeito à *Paideia*. O tratado em questão é direcionado a Nicandro e, embora não tenhamos muitas informações sobre este destinatário de Plutarco, o texto evidencia que se trata de um jovem, tendo em vista que o mesmo é saudado por Plutarco por receber naquele ponto de sua vida a chamada “Toga Viril”, que se dava por volta dos 16 anos de idade, marcando a passagem da infância para a juventude. Plutarco procura orientar seu destinatário sobre a maneira correta de ouvir, a fim de evitar que se caia nas armadilhas de bajuladores e seus discursos floreados. Na educação o silêncio atua como importante agente na preparação da alma do jovem aprendiz, para que seu aprendizado seja de fato frutífero, no qual o “ouvir bem” está na origem para a produção de uma desejada boa retórica, vejamos, mais de perto, o que Plutarco nos lega da relação entre silêncio e discurso.

## **2. Silêncio e discurso**

Ao propormos aqui explorar a relação entre o silêncio e o discurso, faz-se necessário circunscrever a clivagem à qual recorreremos ao tratar de um termo tão amplo quanto “*logos*”, já assinalando de antemão que na presente exposição será analisado quando o mesmo for utilizado por Plutarco referindo-se à sua acepção de “discurso/palavra”, mas que, ainda assim, comportará diversas nuances que aqui buscaremos trazer à luz. O próprio silêncio parece figurar numa espécie de gradação do discurso, como o polo oposto de um arco que liga o silenciar absoluto ao seu outro extremo, a *tagarelice*, considerada por Plutarco uma paixão da qual a alma parece. Quando analisamos a relação entre silêncio e educação, dissemos que um dos objetivos da *paideia* em Plutarco era exatamente o de que o alunato pudesse, ao fim de uma boa formação, ser capaz de produzir uma boa retórica e ali atentamos para a necessidade do uso do silêncio na produção de bons discursos, maturando-os, mas o que buscaremos ver agora é como se processa tal maturação. A fim de que possamos assimilar melhor as novidades no pensamento do polígrafo da Queroneia no que diz respeito ao *topos* aqui tratado, interessa-nos investigar: Qual o primado do uso do discurso na sua relação com o silêncio podemos antever na tradição antiga? Como Plutarco é influenciado por ela? No âmbito da retórica, gostaríamos de investigar uma suspeita legada pela nossa leitura dos textos de Plutarco: haveria uma relação simbiótica entre o *sigê* e *logos*? Se sim, no ambivalente movimento entre ouvir/silenciar e discursar/usar a palavra, como se daria esta suposta simbiose entre silêncio e discurso? Além disto, é preciso evidenciar a possibilidade de se pensar um “discurso consigo mesmo”, diferenciando-o do discurso com o outro, atentando, então, ao silêncio de quem se trata: refere-se ao silêncio de quem está em um diálogo com o outro ou o silêncio daquele que dialoga consigo



mesmo? E ainda: haveria a possibilidade do silêncio ser tão eloquente quanto um discurso?

No diálogo *O Banquete dos Sete Sábios*, Plutarco cria um fictício banquete<sup>82</sup>, ofertado por Periandro<sup>83</sup>, no qual se reuniriam sete lendários sábios da antiguidade: Bias, Sólon, Tales, Anacársis, Cleóbulo, Quílon e Pítaco<sup>84</sup>. Além dos sete sábios, outras figuras aparecem no texto, como o ex escravo, Esopo<sup>85</sup>, e duas mulheres: Melissa, esposa de Periandro, e Cleobulina<sup>86</sup>. Plutarco deixa a narração do suposto banquete a encargo de um adivinho de nome Diócles, que teria participado do encontro e agora o reconta a outras pessoas e é exatamente esta narração que o leitor de Plutarco acompanha. No texto, são discutidas questões versando sobre temas variados, muitas vezes com cortes e mudanças repentinas de assunto, nas quais Plutarco parece exatamente querer reproduzir a vivacidade de uma conversa à mesa, onde não necessariamente busca-se aprofundar em um determinado tema, mas são alternados de acordo com o ânimo dos convivas. Nesta esteira, são discutidos temas, na maior parte das vezes com um tom moralizante, tais como: acerca do amor e do vinho, a justa medida para a posse de bens materiais, sobre os benefícios e malefícios das dietas, dentro outros.

---

<sup>82</sup> Não apenas por que vários dos Sábios presentes no banquete são de momentos diversos da história, o que por si só impossibilitaria tal encontro, mas por que Plutarco tem plena consciência disto. (Cf. PLUTARCO, *O Banquete dos Sete Sábios*, Trad. Delfim Leão, 2011, nota 49)

<sup>83</sup> Segundo Diógenes Laércio, Periandro foi um tirano de Corinto, casou-se com Melissa, e aparece em algumas listas como integrante do grupo dos Sete Sábios. (*Vitae*, I, 7)

<sup>84</sup> São levantados cerca de vinte e dois nomes, que, tomados em grupos de sete por diferentes fontes da antiguidade, compõem o grupo dos sete sábios; são eles: Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Quílon de Esparta, Cleóbulo, Periandro, Míson, Aristodemo, Epiménides, Leofanto, Pitágoras, Anacarses, Epicarmo, Acusilau, Orfeu, Pisítrato, Ferecidas, Hermióneo, Laso, Panfilo e Anaxágoras. Desde grupo, 4 aparecem em todas as listagens, sendo eles: Tales, Pítaco, Bias e Sólon. (CRESCENZO, 1988, p.8). A listagem apresentada por Plutarco difere apenas em um nome da lista que Platão enumera em seu *Protágoras*: Plutarco retira Míson e coloca Anacársis. (Cf. *Protágoras*, 343a).

<sup>85</sup> Ao ex escravo, Esopo, é atribuída a criação do gênero literário “fábula”. Em suas *Histórias*, Heródoto o define como “Esopo, o contador de Fábulas” (*Histórias*, I, 141). (Cf. AVELEZA, 2002, Introdução).

<sup>86</sup> Poetisa e filha de um dos Sete Sábios, Cleóbulo. (Cf. PLANT, 2004, p. 29)

Se no tratado *Como Ouvir* Plutarco se esforça no sentido de levar seu jovem aprendiz e aspirante à amante da sabedoria pelos caminhos que levariam ao bem viver, caminho no qual o uso do silêncio seria uma ferramenta propedêutica importante, no diálogo *O Banquete dos Sete Sábios*, o que temos são vários personagens que já apresentariam o protótipo do *sophos*. E se o banquete, além do lugar da confraternização, é o lugar no qual o discurso dos convivas se apresenta, vislumbramos que é em tal diálogo que teríamos um campo fértil para pensarmos a relação entre o silêncio e o discurso, pois, ali, teríamos o privilégio de observarmos não o diálogo ordinário de homens quaisquer, mas o diálogo daqueles que são tomados por sábios. Se o bom uso do silêncio parece figurar no campo daquele que age com sabedoria, como ele figuraria em uma conversa entre os *epta sophoi*?

Se a *adoleskhia* é um mal daquele que faz uso de uma fala desmedida ou inoportuna e não reconhece o melhor momento de guardar o silêncio, ela, a tagarelice, não será um traço de nenhum dos *sophoi* apresentados por Plutarco. Pelo contrário, veremos que como lugar-comum dos chamados Sete Sábios a fala breve, lacônica, é um traço característico de tais homens e, não obstante, na literatura de sentenças<sup>87</sup> será recorrente os ditos atribuídos às figuras dos Sete que versam e louvam exatamente a fala breve e o silêncio<sup>88</sup>. Em *O Banquete dos Sete Sábios* como termo mediador da relação entre *logos* e *sigê*, temos, entre outros, a compreensão do *kairos*, momento oportuno ou ocasião favorável.

---

<sup>87</sup> Serão, pois, as sentenças dos Sete Sábios, em geral ditos concisos e ricos em sentido, um dos traços que atestam sua *sophia*. (Cf. PLUTARCO, *O Banquete dos Sete Sábios*, Trad. Delfim Leão, 2011, Introdução p. 13-19).

<sup>88</sup> Em Diógenes Laércio algumas das sentenças dos Sete Sábios são citadas, nuancemos aqui algumas que dizem respeito à *sigê* e *logos*. São dignas de relevo, por exemplo, estes versos atribuídos a Tales de Mileto “Muitas palavras não revelam opinião sábia. Procura uma única sabedoria, escolhe um único bem, pois assim calará as línguas inquietas dos homens loquazes” (*Vitae*, I, 35). A Bias “Estou silencioso pois fazes perguntas que nada têm a ver comigo” (*Vitae*, I, 86) e “Não faleis precipitadamente, pois é sinal de insânia” (*Vitae*, I, 88).

Se o *logos* contém em si mesmo o máximo de prazer e ao mesmo tempo propicia a bondade, como advoga Plutarco, quando se tornaria pernicioso e censurável? Antes cremos ser preciso atentar ao modo como se processa a valoração do palavra/*logos* no diálogo em questão: chamou-nos a atenção a forma como Plutarco faz com que o “passar a palavra” de um a outro participante do banquete, tenha um movimento semelhante aquele de quem passa algo de sagrado de uma mão a outra; é o caso, por exemplo, do momento em que Periandro observa que Niloxéno deseja tomar a palavra, mas hesita, como se o fato de tomar o discurso para si fosse uma ação que não poderia ser feito sem a devida consideração (*Sept. Sap.* 151a). Também quando Quílon precisa eger entre os comensais quem seria o primeiro a expor sua posição acerca do governo democrático, ao escolher Sólon como aquele que terá a “primazia do uso da palavra”, Quílon justifica dizendo ser Sólon o mais velho, sendo aquele que ocupa o lugar de honra na mesa do banquete, e, além disto, por ter governado de maneira plena os atenienses, sendo, então, aquele que seria o portador do melhor *logos* acerca da governabilidade (*Sept. Sap.* 151E-F) Entrevê-se a necessidade de reconhecimento do portador do *logos* como o melhor para cada ocasião, como se a palavra devesse ser sempre usada com parcimônia. Em um outro passo, Mnesífilo argumenta que a conversa acerca do regime democrático seja repartida em medida igual, tal como em uma democracia a voz de todos deveria ser ouvida, porém acaba ele mesmo também sugerindo que seja Sólon o primeiro a, novamente, caracterizar o regime em questão. Após Sólon, seguem, na ordem, as opiniões de Bias, Tales, Anacársis, Cleóbulo, Pítaco e Quílon, sendo o anfitrião Periandro quem conclui a conversa. Observa-se depois as opiniões de outros presentes como Diócles e Êsopo. Tratar-se-ia então de uma espécie de valoração primeiro do *logos* proferido pelos *sophoi* e somente depois dos demais

participantes. (*Sept. Sap.* 154D-155A), no qual o que estaria em jogo seria uma qualificação do *logos* como algo que não só não deve ser usado por qualquer um, mas que seria necessário considerar uma espécie de hierarquia entre os diversos *logoi*, tal qual no *Fedro* Sócrates reconhece como melhor o discurso proveniente de um agricultor inteligente (*noun ekhon*), aquele que é de fato capaz de fazer de seu discurso fecundo,<sup>89</sup> no *Banquete* de Plutarco este reconhecimento do melhor sementeiro de cada discurso se fará notar. Já nos referimos à relação simbiótica entre o silêncio e o discurso e aqui também ela se fará notar; tendo Plutarco em seu *Symposion* criado um ambiente permeado por perguntas e respostas, como esta relação aparece no texto em questão neste jogo dialógico?

O que observamos é que naquele momento, a tagarelice no sentido nefasto em que aparece nos textos de Plutarco, não terá espaço no ambiente dos *hepta sophoi*. Ali, vislumbramos ainda que a *tekné* própria dos sábios é de tal ordem que as almas dos ouvintes e dos falantes apresentam-se como não apenas portadoras de um discurso fértil, como aptas a receber o melhor de cada discurso. Ao tratarmos no nosso último capítulo do silêncio como terapia, veremos mais de perto a que se presta esta certa disposição de espírito presente nos sete sábios. Como herdeiro da tradição platônico-aristotélica, de que modo Plutarco<sup>90</sup> constrói seu pensamento acerca do *logos* em sua relação com *sigê*? E, ainda, se o discurso tem o poder de tornar a vida melhor e nos direcionar para a virtude, o que dizer sobre a relação entre o nosso objeto, o silêncio, e o horizonte da ação virtuosa?

---

<sup>89</sup> Cf. *Fedro*, 275 b-d.

<sup>90</sup> Plutarco foi estudante na Academia de Platão em Atenas e teve como mestre o egípcio Amônio, que foi reconhecidamente um grande entusiasta da filosofia platônica, eco que aparece a todo instante no pensamento de seu discípulo da Queroneia. (Cf. FLACELIÈRE e IRIGON, 1987, p. 14)

### 3. Silêncio e virtude

Neste terceiro *topos* do silêncio, no qual nos propomos a analisar a relação entre *sigê* e *aretê*, novamente estamos diante de um termo caro à filosofia desde seus albores. A virtude pode se relacionar com diversos campos da atuação, como na ginástica ou na música, mas o tipo de virtude que aqui nos aparece como carro chefe será, sobretudo, a virtude moral. Já dissemos que nem todo silêncio se insere no horizonte da ação virtuosa, mas o que buscaremos aqui é nuançar as performances do silêncio que atuam de fato com o fim de tornar o *ethos* do homem como angariador da virtude. Plutarco é frequentemente chamado de “moralista”, sublinhamos aqui que o termo não denota a conotação moderna de alguém “retrógado” ou fechado às novidades, mas ao próprio teor dos escritos de Plutarco que, como vimos, está, sobretudo, preocupado em guiar moralmente aquele que o lê, seja nos escritos de suas *Vidas* seja na *Moralia*. Para tratar desta qualidade moral que é a virtude, Plutarco emerge como um autor fecundo. Como leitor de Aristóteles e Platão<sup>91</sup>, vejamos como Plutarco desenvolve sua própria visão de virtude para então investigarmos: como pode o silêncio se inserir no campo da ação virtuosa?

Na *República*, Sócrates questiona a Trasímaco se “não lhe parece ter uma virtude que lhe é própria tudo aquilo que está encarregado de uma função?” (*Rep.*, I, 353). A resposta é afirmativa e vemos que Platão usa a noção de *aretê* diretamente relacionada ao *ergon* (trabalho/função) para se referir à capacidade de realização daquilo que cada coisa se destina. Por exemplo, a virtude dos olhos seria a de enxergar, de modo que olhos privados da sua virtude própria (enxergar) desempenhariam mal a sua função. Sócrates propõe, então, que tudo que foi englobado em tal raciocínio possa

---

<sup>91</sup> Como demonstra Karamanolis em seu trabalho de exegese, Plutarco não apenas tinha à mão as obras de Platão, mas também do estagirita Aristóteles. (Cf. KARAMANOLIS, 2006, p. 85-126).

ser dito em relação à alma, cujas funções próprias seriam as de superintender, governar e deliberar, e que a virtude da alma seria, portanto, a capacidade de efetivamente cumprí-las. Já em Aristóteles, veremos a *aretê* relacionada com ao *ethos*, sendo a virtude celebrada como um meio termo, um equilíbrio. Em sua *Ética a Nicômaco*, o Estagirita define a virtude como um exercício, capaz de engendrar um hábito que torna bom o homem e lhe permite realizar determinada tarefa com excelência. Neste contexto também ele lança mão de uma analogia com os olhos, dizendo ser exatamente a excelência dos olhos que lhe capacita a serem olhos excelentes<sup>92</sup> (*Et. nic*, II, 6, 1106a). Além disso, da virtude ser um hábito que torna o homem excelente, Aristóteles pontua ser um hábito racional e, sendo um hábito, será, então, constante. (*Et. nic*, II, 6, 1103b). Para Aristóteles, a *aretê* encontra-se no meio termo (*mesotês*) de ações caracteristicamente opostas, entre a deficiência e o excesso e, ainda, a virtude se divide em virtudes intelectuais e virtudes éticas. No capítulo *A Tagarelice como Afecção da Alma*, dissemos que para Aristóteles a alma possuiria uma parte racional e outra irracional (sensível). A cada uma destas partes o estagirita irá atribuir um tipo de virtude: à parte racional, Aristóteles atribui a virtude intelectual (ou dianoética) e será ela que estará relacionada com a aprendizagem, já a parte irracional (que, de certo modo, dirá o estagirita, apresenta certa racionalidade) está relacionadas com as virtudes éticas, relativas aos costumes. Interessa-nos pontuar que, para Aristóteles, a virtude não é inata ao ser humano, mas fruto de um hábito, e que é ela que pode levar à vida virtuosa. Neste sentido, é digna de relevo a passagem da *Ética* em que lemos:

Na verdade, fazer é aprender, por exemplo, os construtores de casas fazem-se construtores de casas construindo-as e os tocadores de cítara

---

<sup>92</sup> Na sua tradução para o português, CAEIRO traduz *aretê* por “excelência”, e pontua que na edição de Wolfgang Schadewaldt o termo *aretê* (*αρετή*) é tomado por “bestheit”, designando a qualidade daquilo que é melhor. Tendo a origem etimológica “*αρ*”, comum a “*αριστον*”, a designação de “ótimo”, “o melhor que há”, “o bem supremo”. (cf. CAEIRO, 2004, nota 13).

tornam-se tocadores de cítara, tocando-a. Do mesmo modo também nos tornamos justos praticando ações justas, temperados, agindo com temperança, e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando atos de coragem. (*Et. nic*, II, 6, 1103b).

A virtude ética aparece, então, como não sendo um traço inato ao homem e será o *ethos* que atuará de modo a conformá-la para que seja excelente. O que, por natureza, podemos ter é a capacidade de receber esta ou aquela virtude (como tocar cítara ou ser temperante), capacidade esta que é aperfeiçoada pelo hábito; é a ação de agir corajosamente (respeitando a *mesotês*) que permitirá que se realize atos de coragem. Não poderíamos tratar da *aretê* grega sem levantar aqui a questão da possibilidade de se ensinar a virtude: se em Aristóteles a resposta já se evidenciou como positiva, no *Mênon* de Platão a clivagem é um pouco diversa, de modo que lemos nas palavras 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), passagem na qual é sugerida que a virtude não pode ser ensinada, pois a *aretê* seria, pois, um dom trazido pela divindade. Por outro lado, Aristóteles também pontua que a virtude não advém por natureza, mas não a coloca na esfera do divino tal qual Platão; o estagirita nos diz que a natureza nos capacita para recebê-la (a *aretê*) e que esta capacidade é melhorada com o uso do hábito (*ethos*) (*Et. nic*, 11, 1 1103a). Não nos interessa aqui examinar minuciosamente as várias posições de leitura sobre da possibilidade de se ensinar a virtude em Platão, mas será esta questão, acerca da possibilidade da *aretê* ser objeto da ciência, que nos será a porta de entrada ao tratamento da temática da virtude na filosofia de Plutarco. O que defende, neste sentido, o queronense? O homem de Plutarco, como vimos tem a potência de aprender através da observação da vida de outros, que, como dissermos pode ser também como um espelho com a ajuda do qual é possível conformar a própria vida. Na

economia do pensamento de Plutarco a virtude é algo passível de ser ensinada. Ao tratarmos no capítulo do final deste trabalho sobre a terapia do silêncio, veremos que, através de toda sorte de aprendizagem a alma poderá ser tratada e angariada para a virtude, ali, exploraremos melhor este traço da ética de Plutarco.

Para reforçar a importância do tipo de fala que atinge a alma pelos ouvidos e que pode tanto lhe ser benéfica, quanto nociva, Plutarco recorre a um dos Sete Sábios, Bias, dizendo que este reconhece a língua como sendo a parte do corpo mais útil e vil, o que se deve ao fato de a fala conter não apenas os maiores prejuízos, mas também utilidades para a vida do homem. Mas como pode o ouvinte controlar aquilo que chega a seus ouvidos se nem sempre é possível escolher o ator que profere determinado discurso?

### **3.1. A audição ativa**

Supomos que exista uma tensão interna ao uso do verbo *akouein* - “ouvir” ou “escutar” – que pode se mostrar relevante na consideração das diferentes atitudes até aqui evocadas. Por vezes os tradutores oscilam ao verter o termo nas línguas modernas<sup>93</sup>. Uma outra abordagem pode advir do exame deste ponto: aquela que qualifica o tipo de escuta e, logo, de silêncio, insistindo no fato de que nem todo silêncio se inscreve no horizonte da ação virtuosa. Como distinguir alguém que está em silêncio, mas não “escuta”, de alguém que silencia e afina sua atenção para extrair do que ouve o que de melhor lhe pode advir? A busca de um indexador para a audição se faz no terreno da razão; é ela que pode driblar os efeitos das paixões neste terreno e

---

<sup>93</sup> Segundo o neurologista auditivo Horowitz, o que está em jogo na diferença entre “ouvir” e “escutar” seria o fato de que “ouvir” significaria somente uma ação passiva, ou, poderíamos dizer, sequer pode ser qualificado como uma ação, já que “ouvir” seria apenas um resultado do nosso sistema auditivo sendo solicitado e que, mesmo involuntariamente, capta os sons que lhe chegam, de modo passivo. Por outro lado, o “escutar” pressupõe uma ação ativa, que requer foco, na qual o indivíduo de fato transfere sua atenção para o objeto que lhe chega aos ouvidos e dele extrai informações. ( ver HOROWITZ, 2012).



dirigir a atenção do ouvinte ou a contenção do falante, produzindo uma espécie de audição ativa. Do ponto de vista da ação, como o silenciar é apresentado como um *ethos*<sup>94</sup> virtuoso?

Em *Os mistérios de Isis e de Osíris*, Plutarco também<sup>95</sup> se entrega a uma análise sobre o momento do silêncio como o um tempo da ação reflexiva, e, na seara dos mitos, o filósofo evoca a figura do deus egípcio Harpócrates, deus do silêncio, de cuja representação oferece uma interpretação que bem se presta a mostrar a direção que será aquela de sua reflexão sobre silêncio:

Não se deve imaginar que Harpócrates seja um deus imperfeito em estado de infância, nem grão que germina. Assenta melhor considerá-lo como o que retifica e corrige as opiniões irreflexivas, imperfeitas e truncadas no concernente aos deuses, e tão difundidas entre os homens. Por isso, e como símbolo de discrição e silêncio, esse deus aplica o dedo sobre os lábios. (Is. et Os., 378C).

Para Plutarco, a imagem da criança que têm os dedos sobre os lábios inspira os homens, através de seu senso de silêncio, a refletir antes de se pronunciar sobre as coisas evitando, assim, uma adesão irrefletida às opiniões concebidas. Temos aqui um preâmbulo da avaliação que ele fará do silêncio no quadro de suas reflexões morais.

---

<sup>94</sup> Para avaliar o poder do hábito na vida das pessoas, Plutarco lança mão de um exemplo extremo, que demonstra a força de se habituar a só falar quando for de fato necessário: Um orador, afim de não ser incomodado, ordenara aos seus serviçais que só falassem quando fossem perguntados e não mais; um dia, tal orador quis homenagear um amigo e lhe promoveu uma grande festa; como este não chegava, pediu ao seu criado que fosse várias vezes ver se ele estava vindo, como o mesmo nunca chegava, indagou ao criado: “- Então? Tu o convidaste ou não? – É claro que sim! - Por que ele não veio? - Porque não aceitou o convite. - Por que não me disseste imediatamente? - Porque não me perguntaste.” (Garr. 511E)

<sup>95</sup> Como bem observa Sanzi em seu artigo, este texto de Plutarco também apresenta uma grande preocupação com a questão da *Paideia*: “É somente graças à formação filosófica que é possível colher o sentido profundo de uma mitologia que parece tão diferente daquela grega.” (SANZI, 2014, p.36)



*FIGURA 1. Harpócrates, sec. II d.C..Museu Arqueológico de Tessalônica.*

Na época Helenística, no período que se seguiu às conquistas de Alexandre, era costume que as pessoas tivessem na entrada de suas casas uma estátua do deus Harpócrates. Enquanto para os egípcios o dedo à boca se referia a hieróglifo de “criança”, para os gregos e romanos esta imagem evocava o deus do silêncio.<sup>96</sup> É interessante notar que para Plutarco, o gesto representado nesta estátua que representa o deus Harpócrates quando menino, corresponderia a um apelo para que os homens reflitam antes de darem suas opiniões. Isso evidencia o fundo eminentemente ético da interpretação proposta pelo filósofo, que pretende levar o leitor/ouvinte a refletir sobre o seu modo de lidar com a palavra.

Como registro da análise do silêncio preconizada por Plutarco, vemos ainda em *Como Ouvir* que ele elege o ouvido à posição de órgão por excelência da sabedoria (*Aud.* 38B), uma vez que este é tido pelo filósofo como um canal de acesso à alma e único meio eficaz para conduzi-la ao status de virtuosa. Por isto o queronense se preocupa com o que as palavras que os adultos dirigem à alma das crianças, e adverte para que estas não sejam licenciosas, mas, antes, úteis. É como se, uma vez flagelada por palavras indevidas, a alma padecesse, se deformasse, e se constituísse assim um obstáculo para a virtude. Era um costume em sua época que as crianças fossem beijadas, nas orelhas tocadas, o que, segundo Plutarco, tinha por consequência o convite a se amar aqueles que nos beneficiam pelos ouvidos, canal de acesso à alma. Ele chegou ao ponto de dizer que um jovem que não gozasse do sentido da audição seria mais propenso ao vício e jamais teria sua alma conquistada para a virtude. Tal propósito pode nos soar estranho, mas não se considerarmos que tal ordem de questões era de fundamental importância em um tempo em que a oralidade ainda imperava e que a

---

<sup>96</sup> Cf. ZORRILA, 2006, p. 278-279.

experiência da escuta ainda prevalecia sobre aquela da leitura, e, além disso, vale lembrar que em sua época era proeminente no mundo greco-romano, e em todas as suas formas e âmbitos, a arte retórica.

### 3.3 Silêncio e deliberação

Associar o silêncio ao campo da ação virtuosa parece recorrente no filósofo da Queroneia. Na figura do estoico Zenão, ele se inspira para expor sua lição sobre a ação de silenciar como a opção mais prudente, descrevendo que Zenão, para não revelar o que não queria a um tirano, sendo coagido, arrancou a própria língua e cuspiu-a. E acerca de Leaina, uma cortesã, conta que esta participou de uma conjuração contra os tiranos ao lado de Harmódio e Aristogíton<sup>97</sup>, com o fracasso do plano e a execução destes, esta foi intimada a revelar segredos e entregar seus companheiros, mas se manteve senhora de si, “mostrando que esses homens não experimentaram nada de indigno ao amar tal mulher” (*Garr* 505F). Representando-a, os atenienses colocaram na porta da acrópole uma leoa de bronze representando sua coragem, e ainda, sem língua, aludindo ao seu senso de silêncio e mistério desta mulher.<sup>98</sup> A ação de não falar mesmo sob coação demonstraria um completo domínio de si, se o indexador para uma audição afinada se faz no terreno da razão, o mesmo se entrevê no controle da fala, dando conta de uma boa orquestração dos impulsos.

Refletindo sobre o hábito do silêncio, Plutarco sentencia de maneira lapidar que: “Nunca se tirou tanto proveito de uma única palavra proferida do que do silêncio mantido sobre um grande número de outras, pois, embora se possa dizer o que se calou,

---

<sup>97</sup> Dois atenienses a quem se atribui a morte de tiranos como Hiparco, sendo, por isto, chamados “tiranocidas” (Cf. PIRES, *Modernidades tucidideanas: ktéma es aei*, Volume 1, 2007, P. 235-236)

<sup>98</sup> Sobre a figura feminina inserida na ação virtuosa em Plutarco, ver SILVEIRA, 2006.

não se pode calar o que se disse, posto que se espalhou e se difundiu” (*Garr.* 505F). O controle da ação de falar se mostra prudente pelo fato da impossibilidade de se recuperar a palavra exposta, já na esfera do possível temos a palavra calada que, além de poder iniciar seu livre curso, pode gozar de uma maior reflexão antes de ser proferida, o que por si só aumentam suas possibilidades de ser profícua, haja vista que, como mostrará Plutarco em diversos exemplos, a palavra proferida que levou a perdição tem como traço uma má mensuração dos seus efeitos antes de ser pronunciada. Tomando a Odisseia de Homero, Plutarco classifica o personagem Ulisses de prudentíssimo e diz que ele, sua esposa, filho e ama eram silenciosos, e, ainda, que Homero se referindo a Ulisses narra que “com o coração apiedado, ele via a sua mulher aos prantos, mas seus olhos eram como que feitos de chifre ou de ferro, e seus pálpebras não estremeceram”<sup>99</sup>. Está em jogo expor que Ulisses dominava seu corpo e sua razão, que matinha tudo a sua ordem e disposição, impedindo a sua língua de falar, seus olhos de não chorar e o coração de estremecer e palpitar. O que, na ótica de Plutarco, se dava devido a sua racionalidade que comandava até os movimentos irracionais, a ponto de lhe obedecerem até sua respiração e o sangue. (*Garr.* 506A).

A relação do silêncio com a ação virtuosa parece figurar em Plutarco na deliberação que, com o concurso da razão, elege o momento propício de falar e silenciar, recomendando uma correta afinação do ato de ouvir. Plutarco parece indicar que, para aquele que se lança neste exercício, dificilmente o silêncio será causa de desgosto, de arrependimento e sofrimento. E se o silêncio é capaz de atuar de modo a levar o homem à vida virtuosa, o que dizer da reputação ou fama que gozará o cidadão que faz o uso deste potente ingrediente na *polis* grega?

---

<sup>99</sup> Homero, *Odisseia*, 19, 210-2

#### 4. Silêncio e Vida Política

Quando pensamos aqui em tratar da relação do silêncio e da vida política, há de se enfatizar que estaremos sobretudo buscando trazer à luz como o silêncio atua na vida pública da *polis*, a fim de conduzir nossa análise pelas impressões que são deixadas pelos cidadãos por apresentarem marcas distintas: serem silenciosos ou serem tagarelas. Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles questiona acerca da investigação do que seria o supremo bem e diz que este pertence à ciência mais importante: a política<sup>100</sup>, que determina quais são as ciências necessárias à *polis* e quais delas devem ser ensinadas ao cidadão e, ainda, até qual ponto tais ciências devem ser ensinadas. (*Et. nic.* I, 2. 1094a 26). Caiero pontua que o termo “*politike*”, tais como todas as palavras que tem o sufixo – *ike*, deve remeter a termos como “arte” e “perícia”, sendo assim capazes de alcançar e conservar o bem humano na *polis*<sup>101</sup>. Aristóteles reconhece ainda o Estado como existente por natureza e anterior ao próprio indivíduo que fará parte de uma comunidade, por ser ele, o homem, naturalmente um animal político (*Pol.*, I, 2, 1253 a). O estagirita critica aquele que, por ventura, queria viver apartado da vida na comunidade; se este *zoon politikon* tem por natureza a vida na *polis*, a sua atuação perante a comunidade será nosso objeto de atenção no presente capítulo. Qual seria o papel que o silêncio executa na reputação que terá certo indivíduo pelo bom ou mal uso da fala e do silêncio? Se o vinho é sobretudo uma bebida associada à sociabilidade dos

---

<sup>100</sup> ABBAGNANO. no verbete “política”, diz que, em Aristóteles “a Política tem duas funções: 1ª descrever a forma de Estado ideal; 2ª determinar a forma do melhor Estado possível em relação a determinadas circunstâncias. Efetivamente, a Política como teoria do Estado seguiu o caminho utópico da descrição do Estado perfeito (segundo o exemplo da República de Platão) ou o caminho mais realista dos modos e dos instrumentos para melhorar a forma do Estado, o que foi feito pelo próprio Aristóteles numa parte de seu tratado. As duas partes, todavia, nem sempre são facilmente distinguíveis e nem sempre foram distintas.”

<sup>101</sup> cf. CAEIRO, 2004, nota 29

banquetes, no qual o cidadão se encontra no convívio de múltiplos, qual a recomendação de Plutarco em relação a ele no que diz respeito ao silêncio?

Desde seus albores, a cultura grega parece imprimir um tipo de caráter àquele que não sabe o momento propício de silenciar: em um passo da *Ilíada* temos um indício de como este tema esteve presente desde o primeiro momento em que na cultura grega começou a se delinear uma reflexão sobre o humano. Neste passo, o poeta Homero censura aqueles que se mostram incapazes de reconhecer o momento de silenciar, apresentando-nos a reação de Tersites às palavras de Ulisses que tentava por fim à agitação dos guerreiros gregos e persuadi-los a não abandonar o campo de batalha.

Só Tersites crocita, corvo boquirroto, a cabeça atulhada de frases sem ordem, sem tino, desatinos, farpas contra os reis, tudo para atizar o riso dos Aqueus. Era o homem mais feio jamais vindo a Ílion: vesgo, manco de um pé, ombros curvos em arco, esquelético, cabeça pontiaguda, calva à mostra, odioso para Aquiles e Odisseu, que a ambos insultava e que agora ao divino Agamêmnon afronta com sua voz estrídula (os Aqueus, contra o rei, andavam ressentidos, o coração roído de um rancor enorme).

(...)

Odisseu divino se acerca dele, olhar escuro, fala dura: "Tersites, língua fátua, no arengar sonora, segura-te, não queiras guerrear com reis. Homem nenhum, pior que tu, chegou a Ílion com os filhos de Atreu. É o que digo. Não ponhas nomes de reis na boca ao proferir arengas. Cala os insultos. (Homero. *Ilíada*, II, 212-224; 244-251).

O poeta associa o traço de falastrão de Tersites ao seu aspecto físico, acentuando o caráter do personagem. É como se a incapacidade de conter seu impulso e a ignorância das circunstâncias fosse mais um aspecto a se somar às demais anomalias descritas. O que chama atenção neste passo é associação do silenciar a uma atitude positiva em contraposição à censura de um falar sem medida, dando conta da má fama do personagem de Homero.

#### 4.1. Silêncio e reputação

Na obra de Plutarco as *Vidas Paralelas* parecem atender justamente ao ideal de apresentar a atuação política de homens notáveis: generais, governantes, guerreiros, dentro outros são apresentados, sobretudo em seus momentos de vida pública. Nas *Vidas*, o queronense expõe a vida de homens ilustres tomando-os dois a dois, um grego e um romano, a fim de colocar em jogo os vícios e virtudes dos biografados, realizando ao fim uma comparação (*synkresis*) das duas personagens em questão. Sobre as comparações, Russell entende que se trata de uma escolha retórica de Plutarco, que reproduz um exercício comum nas escolas da época “Você ouviu duas histórias, quais os pontos de similaridade e diferença você percebe? [...] Qual é o melhor homem e qual o pior?” (RUSSELL, 1972, p. 110). Com efeito, essas não são uma mera exposição biográfica de fatos e feitos, mas constituem um sub-reptício exame crítico dos vícios e virtudes do biografado, com o intuito de suscitar em seu leitor uma reflexão sobre o seu próprio *modus vivendi*.<sup>102</sup> Os biografados são como que arquétipos morais a serem seguidos<sup>103</sup>, e o que de fato está em jogo são os vícios e as virtudes, no caso, censurar os primeiros e louvar as últimas. Vale dizer que os pares das *Vidas* não reúnem apenas exemplos a

---

<sup>102</sup> No prefácio à sua tradução das *Vidas Paralelas*, Ozaman observa que se para Plutarco “viver é saber contemplar”, o seu repertório das *Vidas/Bioi* se apresentam como “um espetáculo dentro do espetáculo, que tem a propriedade de suscitar instantaneamente o desejo de imitação” (PLUTARQUE, 2001, p. 20). Deste mesmo ponto de vista se aproxima o juízo de V. Schilling: “ao contrário de Suetônio (60 -120), o ligeiro biógrafo dos Césares (*Vida dos Doze Césares*), que pinçou atos bizarros dos imperadores, traçando caricaturas de alguns deles, Plutarco, seu contemporâneo, optou pela relevância dos seus retratados. Tinha a firme convicção didática que a virtude era um atributo a ser imitado, seguido por qualquer pessoa de boa vontade. Acreditava, como Aristóteles e os peripatéticos, que toda a ação é resultante de uma concepção ética que a antecede. Até as coisas negativas que os grandes cometeram podem servir para nos corrigir.” (PLUTARCO, 2005, p. 10).

<sup>103</sup> Também observa Ferreira a este respeito que “Plutarco exalta, nas *Vidas Paralelas*, os heróis da Hélade e de Roma, verdadeiros paradigmas que sempre exerceram forte fascínio ao longo dos tempos e cujas virtudes convidam à imitação: frugalidade, simplicidade, honestidade, diligência, temperança, autodomínio, coragem, integridade, justiça, amor à pátria e amor à liberdade. Este conjunto de qualidades - ora de índole militar, ora de índole mais intelectual -pode ser agrupado em quatro virtudes principais, tanto para as *Vidas* como para os *Moralia*: coragem (*andreia*), inteligência (*phronesis*), justiça (*dikaiosyne*) e autodomínio (*sophrosyne*). (FERREIRA, *Plutarco Educador da Europa*, 2011, p. 21-22)



serem seguidos, há casos em que Plutarco coloca o leitor justamente diante de um modelo que não deve ser venerado, um bom exemplo é o par de vidas *Alcibíades e Coriolano*, personagens que são marcados por uma atitude censurável para Plutarco: atentar contra a própria pátria. No exame de Frazier podemos delimitar quatro virtudes principais que o queronense sublinhará tanto na *Moralia*, quanto nas *Bioi*. São elas : *inteligência (phronesis), coragem (andreia), justiça (dikaiosyne) e autodomínio (sophrosyne)*<sup>104</sup>. Qualidades que o queronense louva e que estarão como traço marcante nas figuras que foram afamadas como virtuosas ao longo do tempo.

Quando pensamos em analisar a relação do silêncio e da vida política em Plutarco, vislumbramos que as *Vidas Paralelas* por si só poderiam nos dar elementos para analisar o modo como o polígrafo da Queroneia nuança a imagem de quem faz ou não o bom uso do silêncio, mas, além das *Vidas*, o tratado *Sobre a tagarelíce* aparece como fonte para se apurar a reputação de tais homens, uma vez que, ali, Plutarco, ao realizar uma espécie de *enkeridion* para orientar aqueles que desejam ser curados do mal da *adoleskhias*, não poupará exemplos de homens que, por não saberem dosar o uso das palavras foram vítimas de grandes males e lograram má fama, que perduraram para a posteridade. Por outro lado, mostrará aqueles que, por reconhecerem no silêncio um lugar mais seguro, foram louvados pelos sucessores e vítimas de menores desgostos. Achamos que ainda é importante realçar que nas relações políticas, é possível pensar as relação macro e micro, em outras palavras, as relações entre o indivíduo e as pessoas mais próximas que o cercam, como os familiares e as relações com a comunidade em si, na qual toda sorte de interesse pode estar em jogo. Nas diversas anedotas de que Plutarco lança mão, os dois tipos de relação tomam forma. Como lugar-comum estará a

---

<sup>104</sup> FRAZIER, 1996, p.173-273.

melhor aceitação política, micro ou macro, daqueles que melhor saber lidar com o discurso, daqueles que escolhem a moderação e a justa medida no falar.

O vinho é um dos símbolos de socialização, e Plutarco não deixará de fazer uma reflexão sobre os perigos que podem residir no uso da bebida, será o uso dela, pois, também um momento propício para que Plutarco convide o seu leitor para pensar, uma vez mais o seu modo de vida:

Todo homem decente e honesto, penso eu, recusaria a embriagar-se. Se alguns pensam que a raiva frequenta a loucura, então a embriaguez coabita com ela, ou antes, ela própria é uma loucura cuja duração é menor, mas a causa é maior, já que ela provém de uma escolha livre. E nada se censura tanto à embriaguez quanto a incontinência e a falta de limites das palavras: “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).

Plutarco já inicia sua exposição rejeitando o “embriagar”, que se qualifica exatamente por ser um beber sem medidas, uma vez que, por um lado, usando o poeta Homero<sup>105</sup> para extrair uma reflexão moral, reconhece que não haveria problemas em alegrar-se graças ao vinho, que propicia o cantar e o dançar mais livremente, por outro lado, a embriaguez pode levar a uma ação de fato danosa: uma incontinência das palavras, capaz até mesmo de revelar segredos, que, pela sua própria natureza, devem ser mantidos guardados. A tese que o filósofo expõe é a de que a embriaguez é um tipo de loucura particular, uma vez que, se um louco não escolhe tal estado, ao embriagar-se o homem faz-se uma escolha livre e autônoma, o que significa dizer que a causa deste tipo de loucura é maior e mais grave. Não pode ser próprio do homem honesto e decente o ato de deliberadamente abrir mão da possibilidade de ter o controle de si.

---

<sup>105</sup> *Odisseia*, 14, 464-6.

Uma das maiores mostras do controle de si será, pois, a habilidade de refrear a língua e falar de maneira concisa. Já expusemos que Plutarco conta que Licurgo, a fim de desenvolver tal habilidade em seus concidadãos, habituou-os a restringir e condensar e isto através do silêncio, e ele retoma isto em *Sobre a Tagarelice*. Se as *Vidas* tem este caráter de apresentar arquétipos, na *Moralia*, Plutarco, a fim de guiar seu leitor, usa os exemplos e anedotas com o fim de emular os benefícios para torná-los nítidos e estimular que seus leitores sigam seus conselhos. Desta feita, sendo Plutarco um filósofo que busca muitas vezes expor seu pensamento em termos de paixões e virtudes, ao louvar os homens silenciosos e censurar os tagarelas, seu objetivo é deixar claro em que esfera o silêncio está. Se o alvo da palavra é inspirar confiança naqueles que ouvem e quem age falando desmedidamente não consegue esta confiança tão desejada, como advoga o filósofo, o produto adquirido na *polis* por aquele que não é capaz de refrear a língua é que ninguém crê nos tagarelas, mesmo quando dizem a verdade. Teria, então, o silêncio o poder de potencializar as palavras para que, quando proferidas, possam ter melhor reputação. Ciente dos riscos de que a palavra, alada, pode colocar em risco até mesmo a vida de alguém incontinente, Plutarco se entregará a uma análise sobre aquele que confia segredos a outrem.

Quem, afinal, arrogou-se o direito de falar livremente com alguém que não soube calar-se? Pois se era necessário que as palavras permanecessem desconhecidas de todos, então fez-se mal em dizê-las a outro. Se deixas escapar por ti mesmo o segredo para entregá-lo a outro, tu te refugias numa confiança alheia, tendo renunciado à tua própria; no caso de esse outro se mostrar igual a ti, é com justa razão que estás perdido, e no caso de ele se mostrar melhor, és salvo pelo absurdo, tendo encontrado alguém que seja mais confiável que tu. “Mas é um amigo meu!” Sem dúvida, mas ele também tem um a quem se confiará como eu me confiei a ele e aquele, por sua vez, a um outro: é assim que se propaga e se multiplica por uma incontinência contínua, a palavra. (*Garr.* 506F).

O filósofo parece reconhecer que a natureza mesma de um segredo é tal qual a tarefa de quem o possui é não passá-lo à frente, alertando que o que se efetua é uma troca de confianças, na qual sua ação traduz uma maior confiança em outrem que em si mesmo. E se com tal atitude se demonstra não ter o controle de si para bem deliberar (*sophrosyne*), tão desejado ao homem prudente, e ocorre do indivíduo que recebeu a informação passá-la adiante, será justa sua perdição. Está em jogo reconhecer que a palavra mesma (aqui qualificada de secreta) é alada e se faz necessário, primeiro, reconhecer a categoria de tal palavra e então colocar em prática a ação prudente de guardá-la de todos. Aqui, nem mesmo a justificativa da amizade<sup>106</sup>, tão cara a Plutarco, pode ser utilizada para amenizar uma atitude que desobedece a reta razão.

#### **4.2 Belezas do silêncio**

No interior da *pólis*, é a incontínência contínua de espíritos que não sabem guardar o silêncio quando se faz necessário, que poderá ser a causa de grande perdição. Não raramente, Plutarco trará da memória que esta incontínência levou a extremos como a morte. A exemplo disto, conta de um barbeiro que ao ouvir alguém mal dizendo a tirania do governante Dionísio<sup>107</sup>, gracejara contando que passava a navalha em seu pescoço quase todos os dias, ao saber disto Dionísio mandou crucificá-lo (*Garr.* 509A). Perdeu-se por não julgar oportunamente os efeitos de sua fala. Por outro lado, no poeta Homero, Plutarco busca a imagem daqueles que são capazes de guardar um segredo, lembrando que muitos dos companheiros de Ulisses se assemelhavam a ele em autocontrole e prudência, pois houve dentre eles quem chegou a ser levado e esmagado

---

<sup>106</sup> A amizade é louvada pelo polígrafo em diversos momentos de seus escritos, tendo, inclusive, sido objeto de alguns de seus tratados morais, tais como “*Sobre o número de amigos*” e “*Como distinguir o bajulador do amigo*”.

<sup>107</sup> Tirano que governou Siracusa por cerca de 38 anos (Cf. Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, Livro XIII, 96.4)

pelo Ciclope sem denunciar Ulisses,<sup>108</sup> na análise de Plutarco “antes ser comido cruamente que revelar um segredo, é ter atingido um nível de fidelidade e de domínio de si mesmo insuperável”. Louva-se, então, a excelência daquele que atingiu um controle de si a ser venerado, aqui revelada na total continência da língua.

“Cala-te, meu filho, o silêncio tem muitas belezas” recomenda Plutarco que se diga aos tagarelas; belezas das quais as primeiras e mais importantes são “ouvir” e “ser ouvido”(Garr. 502E-F), pelo menos uma das duas deve caber aos tagarelas, alertando que os tagarelas erram até mesmo no seu próprio desejo, pois, se por um lado, em outras doenças da alma, como a atração ao lucro ou a lascívia, pode-se descobrir perfeitamente a que se aspira, no caso dos tagarelas ocorre o mais deplorável: não encontram ouvintes, pois todos sempre fogem de tais homens. Quando em alguma situação chega um tagarela, todos se calam para não lhe dar espaço, pois, se o fizerem, começará a com sua *logorreia*, sua falação desenfreada, mas, se mesmo assim, ele toma a palavra, todos abandonam o local. Em suma, ninguém nunca quer está perto de tais pessoas, seja em uma refeição, em uma viagem etc... Estas pessoas, acusa Plutarco, nos cercam em todos os lugares, nos deixando a fuga com única salvação, citando Arquíloco, “então quão preciosos são os pés!” e Aristóteles, respondendo a alguém “Espantoso não é o que me contas, é ter pés e ainda te suportar” e a outro, que após muito falar perguntara a Aristóteles se tagarelara muito, ao qual o estagirita respondera “Por Zeus, não! Eu não estava ouvindo!” (Garr. 503B). Percebe-se aqui a postura de homens reconhecidamente sábios diante daquela figura indesejada do tagarela, dando mostra da censura feita aos sujeitos que possuem este caráter.

---

<sup>108</sup> *Odisseia*, 9, 289.

Por outro lado, como figura emblemática para ilustrar a admiração que advém daqueles que se mostram veneráveis pelo não uso da palavra, Plutarco lança mão de Heráclito de Éfeso<sup>109</sup>:

E aqueles que de forma alusiva, sem uma palavra, exprimem o que é preciso fazer não são particularmente louvados e admirados? Assim Heráclito, quando seus concidadãos pediram que desse sua opinião sobre a concórdia, subiu na tribuna com uma taça de água fria, salpicou-lhe farinha, mexeu-a com menta, bebeu-a toda e foi-se embora, mostrando-lhe com isto que, contentando-nos com o comum e evitando buscar a mudança, mantemos as sociedades na paz e na concórdia. (*Garr.* 511C).

Plutarco sublinha a possibilidade de se alcançar grandes feitos, como a paz na *polis*, sem se recorrer a qualquer *logos* falado. Aqui o discurso se faz em silêncio, de maneira alegórica, na qual a ação sem palavras se mostra mais rica que qualquer discurso emitido. A representação que Heráclito faz pode ser lida como uma forma de discurso, na medida em que ele atinge o objetivo de persuadir aqueles que o acompanham. Marca-se ainda a pergunta retórica<sup>110</sup> de Plutarco que já antecede uma certeza: louvamos quem indica o que é preciso ser feito sem recorrer à fala.

Se admiramos tais homens por um lado, uma vez mais, por outro temos uma disposição diversa em relação aos tagarelas; já aludimos da possibilidade do diálogo consigo mesmo e, numa imagem da postura que um ouvinte tem perante um tagarela, esta possibilidade também se evidencia: Quando um tagarela toma a palavra à força a mesma alma que lhe fornece a orelha externamente, diz Plutarco, faz com que o ouvinte internamente procure outros pensamentos, de modo que os tagarelas não conseguem quem lhes ouçam ou que lhes deem crédito (*Garr.* 503C). “Ouvir”, aqui, deve ser tomado em

---

<sup>109</sup> Eis um fragmento heraclítico relevante neste sentido: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. (DK 93) “O senhor que habita o santuário de Delfos nada diz, nada oculta, apenas assinala”

<sup>110</sup> οἱ δὲ συμβολικῶς ἄνευ φωνῆς ἃ δεῖ φράζοντες οὐκ ἐπαινοῦνται καὶ θαυμάζονται διαφερόντως; (*Garr.* 511B)

sua dimensão ativa, disposição que o tagarela não recebe de seus ouvintes pela fama da infertilidade de suas palavras. Evidencia-se, então, o tipo de reputação que qualifica aquele que se mostra incapaz de guardar o silêncio, que, ao lograr a má fama passa a ser uma figura indesejada por seus concidadãos, ao passo que aquele que através da fala breve ou de seu silêncio, demonstra sabedora e controle de si, colhendo a reputação de prudente e louvável na *pólis* e na posteridade.

### **Súmula**

Ao lançarmos mão do artifício de dividirmos as diversas performances do silêncio em Plutarco em quatro *topoi* estávamos cientes de que, muitas vezes, a linha que separaria um *topos* do outro se apresentaria de modo tênue. Como não encontrar um *carrefour* ao tratar de “virtude” e “vida política”, por exemplo? Ou falar de “educação” sem se remeter ao “discurso”? Ao longo de cada um dos quatro tópicos, evidenciou-se os termos que deram conta de mostrar a importância do silêncio em cada um dos *topoi*; Na *paideia* de Plutarco, que, enquanto formação do sujeito, contempla toda a sua vida, destacamos a fase referente à infância e juventude, por ser um momento base da constituição do homem e termos no *corpus plutarcheum* um tratado inteiro dedicado à questão, além da imagem da educação espartana, cara a Plutarco, poder nos dar uma maior clareza de como o querônense nuançava o uso do silêncio nesta etapa da vida. Entre o laconismo e a retórica, analisamos o conceito da “breviloquência” na educação. Na análise nos chamou a atenção o fato de ele figurar em facetas distintas na educação de Esparta presente em *Vida de Licurgo* e o seu valor que recebe na busca de uma boa retórica em *Da Educação das Crianças* e *Como Ouvir*. De modo que em Esparta o laconismo se apresenta não apenas como uma espécie de economia de palavras, mas

como uma fuga da retórica<sup>111</sup>, já que a linguagem lacônica pressupõe sentenças breves, de um povo que parece preferir a ação aos discursos. São diversos os exemplos usados por Plutarco para ilustrar esta espécie de aversão à retórica dos lacedemônios, que não apenas tinham a fama de falarem pouco como durante as guerras se comunicavam por escrita com os outros povos sempre de maneira muito sucinta. (cf. *Garr.* 511A). Esse discurso lacônico se apresenta um tanto quanto estranho à retórica que busca discursos bons e úteis presentes nos outros dois tratados, mas que não são necessariamente curtos ou breves. Portanto, aqui, em uma educação para a retórica, o silêncio se apresenta como um lugar para a maturação de um bom discurso, já nos lacedemônios ele busca estimular a brevidade da fala, uma vez que Plutarco identifica claramente este hábito dos lacedemônios como sendo “fruto de um longo silêncio”. Em ambos os casos o caráter formador do silêncio se apresenta como o caminho para uma boa educação, culminando ela em sentenças breves e lapidares ou em uma boa retórica, fruto de uma longa reflexão. Contudo, nos parece existir como traço comum à ambas as clivagens da educação: a busca por uma *metriopatheia* no falar e, cremos, é considerando-a que podemos vislumbrar o horizonte da sabedoria identificada desde Sócrates, ao considerar no laconismo espartano, celebrado também em Plutarco, bem como a sabedoria que emerge através de uma boa retórica. Estaria em jogo, então, que o alcance desta justa medida, só poderia ser obtido com o uso oportuno do silêncio. Este *eukairos sigê* estaria na base da realização da *paideia* do queronense. Na mesma esteira, no campo do discurso, parece, então, que entre o absoluto silêncio de quem não sabe o que dizer e o extremo oposto daquele que tudo e muito diz sem nada saber, situa-se uma zona intermediária que se situa nos limites dados por um silêncio resultante da sensatez e um exercício razoável e sábio da

---

<sup>111</sup> Fornis chega a definir Esparta como sendo “o paraíso da anti-retórica” (Cf. FORNIS, 2012, p. 65)



palavra. A busca para tal questão implica reconhecer um movimento de autoconhecimento, de exame de seu próprio modo de padecer e de agir, envolvendo o pensamento no movimento do diálogo silencioso da alma consigo mesma. Antevemos que a palavra que é feita para curar, também pode causar danos se usada sem a mediação do *kairos*.

Ao pensarmos no campo semântico de *sigê*, somos conduzidos à termos como “calar”, “silenciar”, “não falar” e outros sinônimos que aludem ao não uso da palavra, mas o que se evidenciou que, muito além da ideia de uma ausência de sons, o silêncio apresenta um simbolismo muito mais denso, que vai desde a atenção e o respeito a quem fala até um momento importante que antecede toda sorte de ações. Não o bastante, outra abordagem que se evidencia na análise dos textos de Plutarco é que silêncio e palavra, sobretudo no âmbito da retórica, estão sempre associados um ao outro, uma vez que, em um determinado diálogo, sempre há aquele que ouve e aquele que fala e nesta relação é preciso que exista, para que se produza uma conversação na qual as partes possam angariar proveito dos discursos, um correto tempero entre silenciar/calar e discursar/falar. Nuançando ainda a necessidade de se atentar ao fato de que aquele que silencia no diálogo poder estar no seu aparente silêncio produzindo um *logos* tão eloquente quanto daquele que vocifera. Ainda, insistindo que o diálogo pode se dar não apenas com mais de um indivíduo, ou seja, pode se tratar do diálogo de um indivíduo consigo mesmo e sem a presença de outrem, no qual nos referimos a uma “ausência de som”, sem significar ausência de *logos* daquele que, aparentemente, silencia; em outra abordagem, este silêncio “consigo mesmo”, seria, de fato, a total ausência de discurso, daquele que aquieta sua mente e interrompe a proliferação do *logos* em sua mente.<sup>112</sup> Este tipo de silêncio, como ausência de *logos* estará sobretudo

---

<sup>112</sup>. (Cf. ABBAGNANO, verbete “silêncio”) e, sobre o tema do silêncio na relação da união com o divino, ver REALE, 2008.

ligado aos ritos religiosos ou com a união com o divino, caros às religiões místicas e ao neoplatonismo, porém, esta performance do silêncio como união com o divino, não será um tema que iremos explorar neste trabalho por razões programáticas, aqui nos reservaremos a examinar o uso do silêncio nos cultos de natureza mística de maneira genérica. Disto, insistimos também que o silêncio é o lugar de maturação da retórica, no qual um discurso não maturado, e por isto mesmo vão e sem valor, pode vir a ser um *logos* fecundo e que renda bons frutos. Por outro lado, como vimos no capítulo *A Tagarelice Como Afecção da Alma*, a palavra/discurso atuará como um fármaco para curar uma alma acometida pelo mal da tagarelice, levando-a a gozar dos benefícios do silêncio.

No campo virtude será também a busca da justa medida, do meio termo, a *mesotes*, cara à ética de Aristóteles, que será a guia das ações no querônense, uma vez que será uma gestão das afecções, orquestrada pela razão, a recomendação preconizada pelo filósofo. Plutarco reflete que não se habitua a tirar da alma aquilo que não nos é desagradável: as paixões passam a ser desagradáveis quando, pela razão, compreendemos o que elas têm de nocivo e vergonhoso. Daí o primeiro remédio e medicamento deve ser a reflexão do que ela produz de nefasto. Para a segunda reflexão, o objeto é outro, para esta, Plutarco receita o “ouvir sempre, recordar e ter à disposição os elogios da discrição, o que há de venerável, sagrado e religioso no silêncio” (*Garr.* 510 E) e que temos mais apreço e julgamos mais sábios, os que conseguem limitar seus discursos, reunindo muito espírito em poucas palavras.

Mas ainda falta investigar com maior atenção em que medida o silêncio se insere como uma via na *therapeia tês psychês*. Vejamos, então, como isto toma forma na filosofia de Plutarco.



## Capítulo 3

# A terapia pelo silêncio

### Introdução

Neste terceiro e último capítulo, propomo-nos a examinar em que medida o silêncio se apresenta como uma via terapêutica para a alma. No primeiro capítulo apresentamos um panorama de como o pensamento antigo concebeu a alma com o objetivo de explicitar as apropriações e inovações encontradas em Plutarco. No capítulo 2, consideramos os diversos âmbitos e performances do silêncio, dos quais partiremos agora para investigar, com mais atenção, qual é o papel do silêncio no cuidado da alma. Em outras palavras, trata-se agora de explicitar como pode efetivamente o silêncio se aplicar na terapia das afecções que se contrapõem a ele.

Mas antes disso, façamos um sobrevoo sobre a cultura grega com o intuito de ver como o tema da *therapeia* aparece na tradição filosófica. Vários foram os tratamentos dados a ele entre os pensadores antigos. Das diversas acepções que podemos encontrar, interessa-nos examinar mais de perto aquela que tem por foco o “cuidado” do homem, na articulação das duas dimensões que o constituem, aquela do corpo e aquela da alma.

Neste contexto, algumas perguntas orientam a nossa investigação: qual a natureza desta terapia, e quem é aquele apto a praticá-la? Em outras palavras, quem é o terapeuta e o que o qualifica como tal? Como se procede ao diagnóstico dos males da alma? Que prognóstico é possível esperar dos procedimentos nela implicados?

Veremos neste capítulo, que até mesmo a linguagem empregada por Plutarco se revela herdeira do discurso médico. O filósofo não hesita em recorrer ao vocabulário da medicina antiga e inspira-se em algumas de suas prescrições ao conceber a sua terapia da alma. Por esta razão nos pareceu oportuno estabelecer um diálogo entre as figuras do “médico” e do “filósofo”. O que lhes aproxima e lhes disingue? Se ao homem é possível o aprendizado da virtude, que papel exerce no âmbito de sua aprendizagem uma terapia que se assente no silêncio?

Para melhor compreender como o pensamento de Plutarco se processa neste terreno, lançaremos mão de alguns textos da tradição filosófica nos quais podemos antever aquelas teses que Plutarco tratará de estabelecer com sua reflexão. A filosofia tem na linguagem um de seus principais *topoi* e a ela é atribuída, como veremos, a potência de persuadir e guiar os homens. Como fica a relação entre discurso e silêncio no âmbito da reflexão do filósofo sobre a linguagem? Num tipo de saber que valoriza a linguagem e o discurso, como pode o silêncio desempenhar o papel de potente ingrediente em vista da saúde da alma e de uma vida feliz para o homem?

Para Plutarco, as afecções da alma são de tal natureza que o seu tratamento é de mais difícil execução do que aquele que tem por objeto as afecções que atingem o corpo. Trata-se de investigar de que maneira o silêncio atua como coadjuvante no âmbito das afecções da alma e, em particular, para tratar e curar uma afecção como a tagarelice. Ao lado de uma certa apologia do silêncio, o filósofo se interrogará também sobre o ouvir, conferindo à experiência da escuta um papel fundamental. Afinal, a escuta constitui o sentido através do qual é possível ao terapeuta da alma exercer a sua atividade terapêutica sobre a alma adoecida.

Enfim, pretendemos compreender o que, na prática ou exercício do silêncio, o predispões a agir sobre a alma como uma espécie de *phármakon*,

## 1. Os males e sua terapia

O termo *therapeia* / *θεραπεία* (do verbo *θεραπεύω*) está associado no âmbito da filosofia antiga à ideia de “cuidado” ou “cura”, relativo, por exemplo, ao “tratamento medicinal” ou ao “culto aos deuses”. Já aquele a quem cabe aplicar ou executar a *θεραπεία*, é denominado *θεραπευτής*, qualificando o agente cuidador, que “é capaz de tratar”, aquele que “gosta de ajudar”, “que procura agradar”<sup>113</sup>.

Se Burnet estiver correto ao dizer que “não é possível compreender a história da filosofia sem manter a história da medicina ao alcance dos olhos” (1930, p. 201), a aproximação do âmbito filosófico daquele medicinal que tentaremos neste capítulo não será um mero artifício. Cientes dos diversos âmbitos em que o termo “*therapeia*” aparece empregado no pensamento antigo, e de suas diversas acepções, iremos examinar aqui os seus usos no que diz respeito ao “cuidado” da alma, de modo a poder ver mais de perto de que modo o silêncio entra em cena como uma estratégia do processo terapêutico. Neste sentido, seguindo os passos de Plutarco, propomo-nos a realizar aqui um movimento no qual nossa análise tomará em conta o que poderíamos chamar de “os dois lados de uma mesma moeda”, isto é, de um a terapia do corpo e o seu terapeuta, o médico, e, do outro, a terapia da alma, cujo terapeuta seria o filósofo. No cerne deste exame se encontra, então, o cuidado do homem. Partiremos, para tanto, de um exame do vocabulário, com o intuito de explicitar as suas performances. Os *therapeutês* podem aparecer nos mais diversos âmbitos, mas figura sempre como aquele que possui determinada *tekhné*, que o qualifica para executar determinada função. Em

---

<sup>113</sup> Cf. CHANTRAÎNE, 1984, p. 430

um templo, por exemplo, ele será aquele que é qualificado para “cuidar” das coisas referentes aos deuses. No caso dos terapeutas que aqui apresentaremos, ele é aquele que é qualificado como apto a “cuidar” do corpo ou da alma do homem. E neste âmbito de questões, indagamos ainda: a terapia deve ser sempre praticado por um outro, ou é possível pensar também na possibilidade de que alguém seja o seu próprio terapeuta?

No vocabulário mais próprio da medicina, são recorrentes o uso de termos como “diagnóstico” e “prognóstico”<sup>114</sup>. Por diagnóstico entende-se a identificação da doença e de suas causas por parte do médico que, uma vez de posse do diagnóstico<sup>115</sup>, pode propor uma terapia e realizar o prognóstico, vislumbrando como será a evolução da doença. Ciente do diagnóstico e do prognóstico o médico pode, então, dar início ao tratamento do doente.<sup>116</sup> Antes que o exercício da arte médica percorresse um longo caminho e viesse a adquirir o status de ciência, no entanto, como era percebido o médico em seu ofício? Na *Política* de Aristóteles temos, como aponta Puente, um retrato do médico tal como era visto à época do filósofo (2008, p. 136). Em Aristóteles vemos que o “médico pode ser o perito, o mestre e, em terceiro lugar, o autodidata na arte [médica]” (*Política* III 11, 1282A)<sup>117</sup>. Não nos interessa aqui examinar exaustivamente o itinerário da figura do *ιατρός* no âmbito do pensamento antigo, mas

---

<sup>114</sup> Como aponta Ribeiro: “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)

<sup>115</sup> Puente aborda em um viés aristotélico a relação entre a medicina e a filosofia prática, defendendo que, segundo Aristóteles, mesmo que seja realizado um correto diagnóstico, o conhecimento do médico não é exato, uma vez que não é possível “saber *a priori* como um determinado indivíduo reagirá aos fármacos ou à dieta recomendados” (PUENTE, 2008, p. 145)

<sup>116</sup> No âmbito da medicina Hipocrática, Entralgo assim vê o entrelace dos termos “diagnóstico” e “prognóstico”: “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).

<sup>117</sup> ARISTÓTELES, *Política*, trad. e notas António Campelo Amaral, Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: editora Vega, 1998.

apontar a sua identificação como aquele que é reconhecidamente a figura do terapeuta, portador de domínio sobre uma determinada *tekhné*, que lhe torna capaz de diagnosticar uma doença e propor-lhe determinado tratamento. Eijk, ao discorrer sobre as doenças mentais na Antiguidade, observa que a medicina hipocrática dispunha de um variado vocabulário para se referir a este tipo de doenças, mas que não havia uma categoria específica para classificá-las. O que ocorria, então, era que as doenças mentais eram atribuídas à causas físicas, como a loucura e a epilepsia, que seriam, naquele contexto, causadas pela bile e pela fleuma, o que fazia com que seu tratamento levasse unicamente em conta o aspecto somático do doente (2008, p. 21). O que veremos na análise de Plutarco é algo diverso. Para começo de conversa, ele distingue a atividade do médico como terapeuta do corpo daquela do filósofo, que seria a seu ver um terapeuta cuja atividade consiste em cuidar de uma doença da alma .

Se no mais das vezes a figura do terapeuta é aquela de um agente externo, por vezes parece haver uma sobreposição do terapeuta como sendo agente e paciente de si mesmo. É neste sentido que veremos emergir, também, o exercício do silêncio em Plutarco, como peça chave do momento de reflexão que permite ao indivíduo diagnosticar os males que sua doença produz, uma vez que as doenças da alma são de tal natureza que somente uma correta observação do seu modo de padecer e agir, pode resultar no exato juízo acerca dos males que lhe afligem e, por conseguinte, reconduzir a alma à sua boa saúde. A essa ideia se associa também aquela sobre a qual discorreremos em nosso capítulo anterior a propósito da relação silêncio–discurso, ou seja, daquele diálogo que realiza a alma consigo mesma. Uma vez que a palavra é vista como um *phármakon* capaz de atuar na recuperação da alma, ali, também o ambivalente movimento de silêncio e discurso tem lugar. Uma das coisas que Plutarco, na condição



de filósofo terapeuta da alma<sup>118</sup>, recomendava a seus “pacientes” parece ter sido exatamente o diálogo da alma consigo mesma. No passo seguinte temos um exemplar deste tipo de diálogo: “Que palavra é esta que se apresenta tão irresistivelmente? Por que então minha língua palpita? O que me acontecerá de bom se eu falar, ou de ruim se eu me calar?” (*Garr.* 514 E). Plutarco convida aqui seu leitor a indagar a si mesmo sobre a natureza da palavra, indicando que se investigue por que tal palavra é capaz de seduzir e assim estimular a falação. Neste diálogo consigo mesmo, o leitor deve ainda observar atentamente o motivo pelo qual sua língua chega a palpitar. Ciente destes dois pontos deverá refletir sobre o futuro: a palavra que será lançada trará mais benefícios ou malefícios? Além disto, nesta passagem, encontramos juntos os dois âmbitos que interessam ao nosso exame, aquele da forma do discurso e aquele de seu conteúdo. Quanto à forma, a prescrição feita como questionamento parece indicar exatamente o pressuposto de que, para responder uma pergunta é preciso, antes, realizar uma reflexão sobre qual seja a melhor resposta a dar, e este tempo entre o perguntar e o responder é um dos campos em que se dá o exercício do silêncio e do qual provém seu poder de nutrir o *logos* que será proferido. Ele torna possível que se realize toda sorte de mudança na ação através de uma melhor deliberação. Quanto ao conteúdo, a passagem bem se presta a exemplificar os exercícios propostos por Plutarco que, lançando mão de perguntas retóricas, leva o seu interlocutor a refletir sobre o ônus da palavra proferida, uma vez que, se o indivíduo fala desmedidamente ao ponto das suas palavras chegarem a se atropelar em sua boca, fazendo palpitar a língua, é preciso, então, que se detenha em uma pausa tendo em vista reconsiderar as questões implicadas no falar e no silenciar: 1) que bem poderá advir se tal palavra for proferida? 2) Se prevalecer o

---

<sup>118</sup> Importante ter em vista que Plutarco de Queroneia via a si mesmo como um filósofo (cf. CANDAU, 2014, p. 115)

silêncio, que mal poderá ser acarretado? Como cerne da questão, manifesta-se, por um lado, a impossibilidade de fazer com que a palavra, alada, uma vez pronunciada venha a ser retirada, e, por outro, cogita-se a potência que esta palavra poderá ter ao ser dita em outro momento ou de um diverso modo. Tal momento de reflexão e de consequente deliberação só pode ter lugar graças às condições proporcionadas pelo silêncio. Temos, então, nesta espécie de autoterapia, uma importante aliada para se evitar que as palavras que venham a ser proferidas causem o mal de quem as pronuncia e de quem as escuta.

E se o terapeuta da alma é o filósofo e aquele do corpo é o médico, emblemática é a passagem em que Plutarco, ao recomendar o silêncio, estabelece um paralelo entre o as terapias propostas pelo filósofo e aquela que propunha o médico de Cós<sup>119</sup>:

Enquanto os homens, tomando suas precauções, reprimem o soluço e a tosse, mas só se livram deles com esforço e com dor, o silêncio, ele não só não dá sede, como diz Hipócrates, como ainda não dá nem desgosto nem sofrimento (*Garr.* 515A).

Podemos identificar aqui a diversa atuação dos nossos dois terapeutas, o médico que, diagnosticando um mal físico como o “soluço”, prescreve uma terapia na qual a dor fará parte do tratamento, e o filósofo cuja recomendação feita, a saber o uso do silêncio,

---

<sup>119</sup> Os textos de que nos serviremos para nossa análise da relação Corpo/Alma e daquela Médico/Filósofo, serão, sobretudo, aqueles em que Plutarco apresenta suas concepções acerca das doenças do corpo e da alma. Contrapondo-se à figura de Hipócrates, temos aquela do médico e filósofo Galeno de Pérgamo, cuja reflexão sobre as doenças da alma se distinguem daquela de seu predecessor Hipócrates. Inserido em uma tradição na qual os escritos de Platão já tinham deixado a sua marca, Galeno irá considerar a medicina e a filosofia como saberes que guardam entre si uma relação de proximidade. Sobre este ponto é relevante o comentário de Rebollo sobre o tratado *A dependência que a alma tem do corpo*: “Classificado pelo próprio Galeno como um comentário a Platão (cf. Galeno, 1997, p. 3-22), no pequeno tratado *As faculdades da alma seguem a mistura do corpo*, também chamado *A dependência que a alma tem do corpo* (193 d.C, doravante DAC) o médico de Pérgamo está fortemente convencido do poder que os fatores corporais exercem sobre a alma, isto é, da influência da mistura ou temperamento dos humores do corpo (*krásis*), chegando até mesmo a estabelecer uma identidade entre as “partes mortais” da alma, a *irascível* e a *concupiscível* ou *desiderativa* e o próprio corpo. Embora no plano da fisiologia da alma, Galeno sustente a dependência desta em relação ao corpo, no plano da fisiologia do corpo mantém uma total autonomia da alma, uma vez que é em função dela que o corpo é formado e de que as práticas pedagógicas e dietéticas são indicadas para o seu benefício e não para o corpo.” (REBOLLO, 2009, p. 3)

não apenas não acarreta desconfortos físicos como a sede<sup>120</sup>, como, também evita aqueles males próprios da alma, como a tristeza/desgosto e sofrimento<sup>121</sup>.

Como uma imagem recorrente nos textos do Queronense, encontra-se a a figura do médico que, diante de um corpo debilitado, apresenta-se como aquele capaz de reabilitar o homem. E é numa espécie de analogia com a prática daquele que vemos emergir a figura do filósofo capaz de curar a alma flagelada pelas paixões. Para Plutarco, as doenças da alma são de tal natureza que fazem com que aquele que as padece ignore a sua própria doença, o que torna imperativa a presença de um terapeuta cujo saber lhe capacita para reconhecer o que se passa com a alma doente. Neste sentido, é relevante o paralelo que Plutarco realiza, uma vez mais, entre aqueles dois terapeutas, o médico e o filósofo:

Se a ordem dos médicos não quer seguramente que os homens fiquem doentes, ao menos quer que, estando doentes, não ignorem que estão doentes, como acontece no caso de todas as doenças da alma [...] Decerto ninguém chama a febre de saúde, nem a tísica de boa forma, nem a gota nos pés de velocidade de corrida, nem a palidez de rubor, mas muitos chamam o ardor de coragem, o desejo de amor, o ciúme de emulação, a covardia de segurança. É por isto que apelam para os médicos, já que percebem claramente aquilo de que necessitam no que diz respeito à sua doença, mas fogem dos filósofos, acreditando acertar ali mesmo onde erram. (*An. corp. affect. pei.* 501B).

De um lado Plutarco apresenta o terapeuta das doenças corpóreas, o médico, e elenca as diversas doenças capazes de assolar o corpo, salientando que tais doenças são de fácil identificação. Uma vez que o médico realiza o diagnóstico da doença, deseja que o paciente de imediato saiba do que sofre, e isto se dá de modo inequívoco: uma vez que o médico toma ciência de qual seja o mal que acomete o seu paciente, por exemplo

---

<sup>120</sup> Também em *Como Tirar Proveito dos Nossos Inimigos* lemos Plutarco dizer: “Ora de uma só palavra, a mais leve das realidades, se gera a mais pesada das punições, desferida tanto pelos deuses como pelos homens, afirma o divino Platão. Já o silêncio, em nenhuma circunstância é chamado a prestar contas (não é apenas bom para a sede, como diz Hipócrates).” (*De cap. ex inim util.*, 90 C-D)

<sup>121</sup> ἄλυπον καὶ ἀνώδυνον

uma doença como a “gota”, ele evitará que os sintomas sejam confundidos queles de outras doenças, e possibilitará um tratamento adequado. E assim como um médico é capaz de ajudar àquele que padece de algum mal no corpo, o filósofo também deverá ser capaz de identificar o mal de que padece a alma e de intervir para promover a sua cura.

No entanto, diferentemente do que acontece com as doenças do corpo, aquele que padece de um mal da alma não procede da mesma maneira, correndo atrás dos recursos para livrá-lo do seu mal. Antes, pelo contrário, foge àquele que poderia oferecer os meios para livrar-se do seu mal. Mas o que é que leva o doente da alma a não buscar recurso para seu restabelecimento junto àquele que dispõe dos meios para proporcionar-lhe a cura para seus males? O empecilho residiria justamente no julgamento por parte daquele acometido por uma afecção da alma: ele se confunde e acredita que “desejo” é “amor”, que “covardia” é “segurança”, que “ardor” é “coragem”. As doenças da alma eleitas aqui por Plutarco são seguidas de seu nome equivocado, ou seja, do diagnóstico incorreto por parte do que tem doente a alma. Tratar-se-ia de uma indisposição movida pela ignorância. É ela que faz com que este doente evite buscar os φιλόσοφοι, uma vez que, ao apresentar a verdade por trás da “patologia” que de fato é causa dos flagelos da alma, isto é o correto diagnóstico, o filósofo acaba por contrariar a visão do doente e este acaba revelando uma espécie de cegueira em relação ao que de fato se passa com a sua alma. Privado da consciência do mal que de fato lhe acomete a alma, não busca o tratamento que lhe poderia curar.

Plutarco observa, ainda, que “aquele que está doente do corpo se submete imediatamente e estende-se na cama, fica tranquilo e concede que cuidem dele” (*An. corp. affect. pei.* 501C), aceitando o diagnóstico médico e o tratamento a ser seguido e isto por que a natureza do mal que padece o seu corpo não afeta sua percepção. E é

exatamente contrária à esta atitude que caracteriza o doente da alma. Ao relacionar algumas das doenças que acometem a alma e apontar o erro de julgamento que caracteriza o doente da alma, Plutarco indica outras tantas consequências que poderão advir de seu comportamento ao negligenciar o seu mal:

Aqueles que são acometidos pelas doenças da alma, é então que eles se debatem mais, é então que ficam menos tranquilos, pois os impulsos são os princípios das ações e as doenças fazem a força dos impulsos. Por isso elas impedem a alma de repousar, e quando o homem mais precisa de pausa, silêncio e retiro é que ele é arrastado para fora e revela-se à luz do dia com suas iras, suas querelas, seus desejos e suas penas, que o forçam a cometer muitos atos criminosos e a dizer as palavras mais inoportunas. (*An. corp. affect. pei.* 501D),

O que esperar daquele que sofre de uma afecção da alma? Como uma reação em cadeia, Plutarco define os impulsos como sendo aqueles que estão na gênese de nossas ações, e tais impulsos são potencializados quando se está acometido por uma doença da alma. Impulsionada pelas afecções / *pathé* que sofre, a alma precisa ser refreada, a fim de que repouse, caso contrário estará inclinada a ações e consequências nefastas. Conclui-se, então, que para Plutarco, e em virtude de sua natureza, as paixões da alma são tais que para que possa lograr sua cura, pelo menos três coisas terão que ser prescritas e observadas: isolamento, silêncio e retiro<sup>122</sup>. Contudo, dado seu caráter refratário ao correto julgamento, o homem doente da alma trará à luz aqueles males que se alojaram em sua alma<sup>123</sup>, dentre os quais se encontra a profusão das palavras mais inoportunas, emanada de uma linguagem desprovida do senso de oportunidade.

O que se encontra em jogo, uma vez mais, é o reconhecimento de que alguém que tem um pensamento vigoroso, consegue reconhecer uma doença do corpo, mas quando o próprio objeto da afecção é o pensamento, tem-se a impossibilidade de reconhecer que uma afecção está presente, e é exatamente este o caso das doenças que

---

<sup>122</sup> μονῆ καὶ σιωπῆ καὶ ὑποστολῆς

<sup>123</sup> *An. corp. affect. pei.* 500D-E

afetam a alma (*An. corp. affect. pei.* 500F).<sup>124</sup> Por esta razão, o filósofo defenderá que dentre os males que afetam a alma, a ignorância é o maior deles, e se o que nos leva a buscar a cura de uma doença é o seu diagnóstico, aqui esta cura se torna impossível, uma vez que o acometido não se percebe adoentado. Conforme vimos em nosso primeiro capítulo, é exatamente esta “ignorância”, aquele mal que Platão enumera como sendo um dos dois gêneros da demência (que afetam a alma), o outro seria a loucura. (cf. *Timeu*, 86B)

Para que se possa buscar uma terapia para um corpo ou uma alma doente, há de se eleger um terapeuta<sup>125</sup> capaz de orientar o modo como o paciente será capaz de recobrar a saúde perdida, pois somente ele conseguirá entrever no horizonte o prognóstico esperado pelo tratamento recomendado. Plutarco, atribuindo ao filósofo o papel daquele que é capaz de guiar um paciente com a alma adoecida rumo à sua cura, identifica como sendo as seguintes as capacidades que o qualificam para tal: 1) o diagnóstico de qual seja a doença da alma que acomete a alguém; 2) a proposição das terapias adequadas para o seu tratamento; 3) o estabelecimento de um prognóstico que aponte para a evolução do estado da alma.

Uma vez estabelecidas as bases sobre as quais se assenta a terapia da alma. Consideremos, enfim, como se deveria proceder no tratamento daquela afecção da alma que constitui aqui o objeto de nossa atenção, a tagarelice, a fim de examinar qual

---

<sup>124</sup> Ideia similar podemos encontrar em Demócrito: “Para os homens é mais acertado dar valor à alma que ao corpo, pois, se a perfeição da alma corrige a maldade do corpo, a força do corpo, sem raciocínio, em nada faz melhor a alma.” (DK, B187). Na análise do fragmento, Peixoto observa que: “Em lugar de buscar fora de si as causas para os seus males, e os remédios para curá-los, o homem deveria voltar-se para si mesmo e, pelo conhecimento de si, estabelecer as bases para uma boa gestão da vida”. (PEIXOTO, 2009, p. 53).

<sup>125</sup> Na análise do *Corpus* Hipocrático, Divenosa assim pontua a figura do terapeuta: “Dans le domaine de la médecine, la *therapeía* – et le verbe qui lui correspond, *therapéuo*- consistait à favoriser un processus de récupération de la santé, soit la guérison à travers la purification du corps, soit à travers des interventions chirurgicales (Hippocrate, 2008: *Chirurgien*, 40)” DIVENOSA, 2011, p. 6.

procedimento terapêutico poderá ser aplicado na cura deste mal. Pois, se queremos entender como o silêncio atua na terapia da alma, temos que examinar mais de perto os procedimentos que a constituem.

## **2. Ingrediente e exercício: o silêncio como elemento da *therapeia thês psychês***

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a natureza do homem o revela como um ser capaz de aprender com seus próprios erros e acertos, com a justa avaliação de suas próprias ações, mas também com a consideração dos erros e acertos de outrem. Perguntamo-nos, então, em que medida uma espécie de aprendizagem do silêncio pode representar uma *therapeia* no horizonte da filosofia.

Para esta análise, será de grande relevância um exame da relação de simbiose entre silêncio / *sigé* e discurso / palavra / *logos*, será de grande relevância, uma vez que na reflexão ética de Plutarco, um se processa em relação direta com o outro. Por esta razão, a interdependência dos termos faz com que o estudo de um polo colabore na compreensão do outro de maneira fecunda.

Na tradição platônico-aristotélica, que, como vimos, Plutarco e tantos outros médio platônicos tentaram conciliar, a relação entre o discurso e alma de quem ouve, parece ter merecido especial atenção. Dissemos que o terapeuta é dotado de certa técnica que o qualifica como tal. Mas se o ato de discursar está aberto tanto ao homem ordinário, quanto ao homem sábio, o que diferenciaria o uso das palavras feito por este do seu uso feito por aquele? Se o filósofo é por excelência o amante da sabedoria, há de se investigar mais de perto o modo como ele faz uso das palavras, e como percebe o quando e o como do falar e do calar no espaço da vida humana. Em outras palavras, parece-nos importante identificar em Plutarco os traços da tradição filosófica que o orientam em sua reflexão ética. Para tanto, façamos um breve sobrevoo pelo

pensamento daqueles seus predecessores de cujas obras Plutarco se nutriu para levar a termo sua própria investigação. Começemos por examinar o estatuto do discurso em Platão.

No diálogo *Fedro*, Platão trata da retórica. Da leitura deste diálogo, se conclui que o *logos* tem uma relação íntima com a alma de quem o ouve, e, ainda, que quem discursa deve estar sempre atento ao momento correto de falar e de silenciar, sob pena de não produzir uma arte (da retórica) perfeita. Sócrates atribui ao discurso a função de conduzir almas. Reconhecendo a diversidade das almas, admite que elas apresentam diferentes reações aos vários discursos possíveis, de modo que aquele *logos* que se mostra eficaz em um caso pode não o ser em outro. Consciente deste fato, há de atentar para a disposição do ouvinte, assim como para o justo momento de falar e de silenciar, e será igualmente necessário encontrar o estilo mais apropriado, para que se possa produzir, assim, uma arte da retórica bela e perfeita (*Fedro*, 271D). Aos discursos se atribui, portanto, uma clara função pedagógica e da arte retórica se exige um espírito atento ao momento oportuno (*kairos*), em detrimento do qual não se saberá reconhecer quando se deve silenciar ou falar. Além disto, considera-se uma característica do discurso “vivo e animado” (*zonta kai empsuchon*), o fato de que ele seja pronunciado por aqueles que conhecem aquilo sobre o qual discorrem e somente o discurso por esses pronunciado é passível de ser impresso na alma. Aquele que satisfaz tal exigência, o seja, o que realmente conhece é capaz de identificar este momento. E qual seria a natureza deste discurso? Sócrates diz ao seu interlocutor, Fedro, que este discurso é aquele que “é escrito como conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, quanto de falar e silenciar quando é preciso.” (*Fedro*, 276A). O discurso “daquele que sabe”, tem para Platão como um de seus ingredientes a



capacidade de reconhecer o momento de falar e silenciar<sup>126</sup>, como uma tarefa necessária àquele que busca um verdadeiro conhecimento, e em detrimento do que o discurso terá sido proferido em vão. Neste sentido, é digna de relevo a passagem do *Fedro* em que nos é apresentada a metáfora do agricultor, através da qual Sócrates expõe a atitude daquele que, inteligentemente, escolhe o melhor momento para semear as sementes, no terreno e no tempo corretos:

Imagina que um agricultor inteligente possua sementes e lhes dá valor, e das quais queira obter frutos. Pensaria tal homem seriamente em plantar suas sementes durante o verão nos jardins de Adônis, e gostaria de vê-las desenvolvidas como plantas dentro de oito dias? Seria possível que o fizesse de bom grado, mas simplesmente a título de cerimônia religiosa, por ocasião das festas de Adônis. Quanto às sementes a que deseja dar um fim sério, porém, ele as plantará em solo apropriado, utilizando a sua técnica de agricultor, e ficará contente se a seara lhe der frutos no oitavo mês. [...] Ora, podemos nós dizer que quem possui o conhecimento do justo, do belo e do bom dará às suas sementes um uso menos judicioso do que o camponês? [...] Tu bem vês que aquele que conhece o justo, o bom e o verdadeiro não irá escrever na água essas coisas, nem usará uma caniço para semear tais discursos, pois eles se mostrarão incapazes de ensinar eficientemente a verdade. (*Fedro*, 275 B-D).

A alusão é clara: o discurso / *logos* deve ser usado ao modo das sementes, de maneira inteligente, no momento oportuno, a fim de que sua ação produza bons frutos. Nota-se que Sócrates não se refere a todo qualquer agricultor, mas ao agricultor inteligente (*noun ekhon*) e que também não é portador do conhecimento de qualquer discurso, mas o de um *logos* dotado de valor e, por isto, sabe que tal *logos* só deve ser lançado em determinada ocasião, em solo apropriado. Em suma, este *logos* só deve ser dirigido a uma alma capaz de acolhê-lo. Além disso, o agente do discurso deve possuir determinada técnica para que tal *logos* possa, efetivamente, alcançar seu objetivo de ser fecundo. Contudo, Sócrates não concluiu seu propósito sem antes reconhecer que é

---

<sup>126</sup> ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν

preciso que transcorra um determinado tempo para que esta semente/discurso lançada na alma do ouvinte possa finalmente atingir o seu objetivo, ou dar efetivamente o fruto pretendido: ensinar a verdade. Nos dois polos do discurso, ouvinte e falante, há de se atentar para a importância de que aquele que é o agente da fala seja de fato alguém que possui inteligência, um *noun ekhon*, pois só ele é capaz de reconhecer não apenas o melhor momento, mas o melhor discurso a ser proferido em cada caso, em detrimento do que o *logos* não será efetivamente persuasivo. Neste âmbito, o próprio Sócrates parece figurar como o terapeuta qualificado para dispor os melhores discursos, julgando quais sejam os melhores momentos e as pessoas mais indicadas para recebê-los. Acerca da eloquência de Sócrates, Burke observa que ele era o “mestre na arte de falar ou de incentivar outras pessoas a falarem em pequenos grupos” (1992, p. 128) e, de fato, Sócrates consegue não apenas se fazer ouvir, como também romper o silêncio daqueles que lhe acompanham em uma conversa. Ele possui a arte/técnica necessária a conduzir uma conversa de modo que ouvinte e falante se alternem de maneira dinâmica e vivaz.

Contra-pondo-se à figura do eloquente Sócrates, podemos tomar, por exemplo, a Crátilo<sup>127</sup>, personagem que dá nome a um dos diálogos platônicos e tem a reputação de ser silencioso. No *Crátilo* de Platão, diálogo no qual há uma discussão acerca da relação dos nomes com as coisas que eles nomeiam, Crátilo fala muito pouco e quando o faz é porque os outros interlocutores o persuadiram a falar. Crátilo defende no referido diálogo a posição que afirma que as palavras manifestam efetivamente a essência da coisa a que se referem (*Crátilo*, 393 d). Não podemos aqui nos estender numa análise desse personagem e do diálogo homônimo, mas pareceu-nos interessante aludir a ele como fonte provável da reputação que ainda em Aristóteles se fazia observar. No livro IV da

---

<sup>127</sup> Acredita-se que, após a morte de Sócrates, Platão tenha se tornado discípulo de Crátilo. Crátilo por sua vez teria sido discípulo do obscuro Heráclito. Cf. Diógenes Laércio *Vitae* III 6

*Metafísica*, Aristóteles escreve que Crátilo teria se convencido de que não devia falar nada, contentando-se então em agitar o dedo para assentir ou negar, que teria criticado “Heráclito por ter dito que é impossível entrar duas vezes no mesmo rio; pois ele, Crátilo, opinava que isso não se pode fazer sequer uma vez” (*Metafísica*, IV, 5, 1010-13).

O silêncio de Crátilo parece dialogar com uma espécie de ceticismo que consiste em silenciar diante do que não é suscetível de ser dito, afirmando um abismo intransponível entre as palavras e as coisas que essas pretendem nomear. A consideração destes dois diálogos, o *Fedro* e o *Crátilo*, pode, ainda, servir como ponto de partida para pensarmos os tipos de relação entre silêncio e discurso: por um lado, aquele silêncio observado em Fedro que dialoga diretamente com Sócrates, respeitando os momentos de falar e escutar e, por outro lado, a atitude Crátilo que, no mais das vezes, opta por não falar. Este último silenciar traduzido na decisão de não falar, não significa, no entanto, que sua alma esteja em silêncio, pois o que parece suceder é que o silêncio exterior de Crátilo se traduz no resultado de seu diálogo interno, que o convence da impossibilidade dos nomes serem reveladores da essência, o que o leva a deliberadamente se calar. Parece que Sócrates, mesmo se apresentando como um *noun ekhon*, tem dificuldades de persuadir Crátilo a romper seu silêncio. Contudo, a eloquência de Sócrates não implica na ausência de eloquência ou no silêncio de Crátilo, uma vez que ele também revela algo sobre as deliberações da personagem.

Uma outra possibilidade para se explorar a relação do discurso e a persuasão pode ser observada em Aristóteles. Na *Retórica*, o estagirita assim discorre a respeito do poder persuasivo do *logos*:

Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio. É desta

espécie de prova e só desta que, dizíamos, se tentam ocupar os autores atuais de artes retóricas. (*Retórica*, 1355B).

O estagirita expõe na *Retórica*, que até mesmo as disposições emotivas dos ouvintes tendem a tornar um momento ainda mais oportuno para que um discurso seja persuasivo ou não. Entrevê-se uma espécie de equação que pede que a relação entre quem discursa e quem ouve esteja em certo equilíbrio, ou melhor, que interajam de acordo com certo momento oportuno. A noção de momento oportuno (*Kairos* – termo empregado a este propósito já pelos pitagóricos)<sup>128</sup> é de grande importância nos pensamentos de Platão e Aristóteles. Para o estagirita, a noção de momento oportuno parece se confundir com aquela da “justa medida”, presente em sua *Ética a Nicômaco*, e que consiste no equilíbrio que busca evitar o excesso e a falta. Na *Ética a Nicômaco* o juízo acerca do momento oportuno para agir, segundo o tempo, é fundamental para se alcançar a ação virtuosa (*Ética a Nicômaco* 1096A 26)<sup>129</sup>. Se o *logos* tem o poder de persuadir, ele pode persuadir até mesmo para que se pratique o silêncio. Em outras palavras, o tempo em que se aguarda pelo momento oportuno é também uma forma de silêncio. A ideia de aguardar o momento oportuno, *Kairos*, é objeto de atenção em vários autores da antiguidade, dentre eles Demócrito, Platão e Aristóteles<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Em Proclo, temos que os pitagóricos também chamariam o primeiro principio de *kairos*.(ver MOUTSÓPOULOS, 2003)

2003) Segundo a mitologia grega, Kairos é filho de Kronos e, se este último teria assumido uma conotação referente ao tempo cronológico, Kairos, por sua vez, teria dado origem a uma avaliação qualitativa do tempo. (cf. Mark Freier (2006) "*Time Measured by Kairos and Kronos*")

<sup>129</sup> Gilfranco observa que “para Aristóteles, a relevância do *Kairos* não está tanto no fato de que há um momento oportuno para cada discurso (coisa que também desenvolve na *Retórica* A 3, 1358b, 14-21). *Kairos* é sempre um momento em que o bem se exprime sob a forma do que é conveniente e útil.” Gilfranco observa também que no *Fedro* de Platão a questão do tempo como *Kairos* está tematizada na retórica (cf. PLATÃO, *Fedro* 272a ). Isto, na ótica do autor, remontaria à figura de Górgias que teria justamente pensado esta oportunidade relacionada ao discurso retórico como o conhecimento das ocasiões quando se deve falar ou calar. Ainda na análise de Gilfranco, “Aristóteles vai além quando devolve ao conceito seu horizonte propriamente ético e político, que certamente já era premente na máxima de Pítaco: *kairon gnothi*, isto é: ‘Conhece a oportunidade’”. (cf. GILFRANCO, 2011, p. 90).

<sup>130</sup> Cf. CONSTANÇA, 2013, p. 40.

O que observamos na economia do pensamento de Plutarco, é o *Kairos* sendo um traço distintivo do *sophos*, razão pela qual é incentivado em quem almeja tornar-se sábio. Fiel da balança, o reconhecimento do *kairos* é fundamental para deliberar acerca de uma ou outra possibilidade; em virtude dele pode se avaliar, por exemplo, a necessidade de se temperar a conversação em um banquete na razão direta do estado de ânimo dos falantes, ao ponto de poder até mesmo abster-se do vinho em presença de uma boa conversa. Desta forma, assim vemos Plutarco referir-se ao discurso:

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. (*Sept. Sap.* 156D-E).

A palavra<sup>131</sup> toma, então, o lugar do vinho, assegurando aos convivas efeitos semelhantes àqueles que se pretende obter com a bebida.<sup>132</sup> O vinho tinha por objetivo tornar mais fácil a socialização dos convivas de modo que, mais abertos à conversação, realçassem os laços de amizade, estimulando a benevolência entre eles. O que observamos nesta fala destacada de Mnesífilo<sup>133</sup>, é que naquele ambiente no qual se encontram vários *sophoi*, esta necessidade de vinho, que em geral dá fluxo às ideias nestas ocasiões e permite uma interação entre os participantes de um banquete, nem

---

<sup>131</sup> Como observa Entralgo, “a palavra do homem é divina e saborosa porque expressa e transmite, mas também por que persuade.” (ENTRALGO, 1958, p. 99-100)

<sup>132</sup> Acerca das diversas imagens presentes que se referem ao ambiente do banquete, Delfim observa que “Plutarco utiliza neste momento termos próprios dos utensílios usados em contexto de banquete, como o ‘vaso de servir’ o vinho aos convidados (οινοχοη), que o bebiam, geralmente por uma ‘taça’ (κυλιξ). Dado que, entre os Gregos, era considerado impróprio beber vinho puro, havia um recipiente de grande capacidade para se proceder a essa operação, o ‘vaso de mistura (κρατηρ)” (LEÃO, 2011, p.93)

<sup>133</sup> Mnesífilo seria um ateniense e companheiro de um dos Sete Sábios, Sólon, e ao longo do diálogo tende a reforçar as ideias apresentados por este. (cf. *Sept. Sap.* 154d)

sequer é necessário, pois ali este papel seria mais bem desempenhado pelos *logoi* dos convivas, pois ele que já conteria em si mesmo não apenas a capacidade de proporcionar o prazer, que também se encontra no vinho, mas traria ainda aos convivas a bondade (*φιλοφροσύνη*) que seria ali enriquecida e difundida.

Como notamos no nosso segundo capítulo, no *Banquete dos Sete Sábios*, Plutarco tenta reproduzir um ambiente de confraternização, onde os assuntos são tratados muitas vezes sem aprofundamento, tal como em uma conversa à mesa, de modo que a conversação vai de um a outro conforme a disposição dos participantes. Porém, alguns traços do diálogo entre os presentes no banquete promovido por Periandro nos chamam à atenção, tais como o respeito ao tema que está sendo tratado em cada momento e também a forma atenta da audição de cada um dos falantes: um por vez, sem interrupção. Quando, por exemplo, o *sophos* Sólon irá expor sua posição acerca da democracia, Plutarco não deixa de marcar que antes de proferir seu discurso, Sólon realiza uma breve pausa, como uma espécie de ação propedêutica para que o discurso que será proferido em seguida não seja irrefletido e corra o risco de ser feito em vão; em seguida, seguem-se comentários dos outros 6 *sophoi* presentes acerca do mesmo assunto, sempre esperando que cada um tenha concluído sua exposição, sem nunca haver interrupção de um pelo outro (*Sept. Sap.* 152A). Assim, o discurso de um é uma ocasião para o exercício de um silêncio atento por parte dos demais convivas. Em outro passo do diálogo, no vai e vem dos assuntos tratados, é apresentada uma série de respostas dadas pelo rei da Etiópia como objeto para a reflexão dos presentes<sup>134</sup>.

Discordando das respostas dadas pelo rei, caberá a Tales proferir um *logos* acerca das

---

<sup>134</sup> As perguntas e respostas colocadas em jogo e que teriam sido dadas pelo rei da Etiópia, seriam as seguintes: “O que é a coisa mais velha? — O tempo. O que é a coisa mais extensa? — O universo. O que é a coisa mais sábia? — A verdade. O que é a coisa mais bela? — A luz. O que é a coisa mais comum? — A morte. O que é a coisa mais útil? — O deus. O que é a coisa mais prejudicial? — O demônio. O que é a coisa mais poderosa? — A Fortuna. O que é a coisa mais fácil? — O prazer.” (*Sept. Sap.* 153A).

questões e, mais uma vez, Plutarco observa que antes que Tales iniciasse sua exposição fez-se silêncio entre os presentes e, somente após ele, Tales tomou a palavra.

Temos aqui o exato oposto do comportamento que se observa em alguém acometido pelo mal da tagarelice ao se exprimir sobre uma questão. Ao acenar para o comportamento que alguém acometido pela *adoleskhia* e que deseja obter a sua cura dessa paixão, o queronense adverte que não se deve “saltar incontinentemente sobre a palavra” (*Garr.* 512D), como que agradecido pela pergunta, mas, deve-se antes analisar com atenção os modos de quem pergunta e que interesse ele tem.<sup>135</sup> Se este realmente tem o interesse de saber algo sobre aquilo que pergunta, deve acostumar-se a ouvir a questão até o fim, esperando um momento, para ver se o interrogador não deseja acrescentar nada e aproveitando, enquanto isso, para pensar numa boa resposta. Não se deve despejar uma avalanche de respostas, fervorosamente, sobre uma pergunta que se quer foi concluída, soterrando-a. Mas quem quer responder convenientemente deve esperar até entender bem o pensamento e a intenção de quem fez a pergunta, para que não se corra o risco de responder o que não cabe à pergunta, como diz certo provérbio lembrado por Plutarco “*Eu reclamava baldes, eles recusavam tinas.*”<sup>136</sup> (*Garr.* 512E-F).

Plutarco em *Sobre a Tagarelice*, considera a *adoleskhia* um mal que pode ser tratado, mesmo considerando, em *Das Doenças do Corpo e Da Alma*, que as afecções da alma são de mais difícil tratamento que as do corpo. Ele reconhece, como vimos, que

---

<sup>135</sup> Plutarco parece indicar a possibilidade de certa técnica de observação que permite com que se identifique determinados tipos de homens. Não apenas em *Sobre a Tagarelice*, mas também em *Como Distinguir o Bajulador do Amigo*, *Como Tirar Proveito de Seus Inimigos* e outros, observamos a recomendação de Plutarco de que uma afiada observação daqueles que nos cercam, possibilita identificar certos padrões comportamentais que acabam por traduzir determinados estados de espírito.

<sup>136</sup> Esta era uma expressão comum no Império Romano, e servia para nuançar o comportamento daquele que não entende o que está em jogo em determinada discussão, ou seja, um mau ouvinte a quem se fala sobre “baldes”, mas a contraparte entente “tinas”. (cf. TOSI, 1996. p.395). A propósito, ao final deste trabalho consta um anexo com algumas expressões Gregas e Latinas relacionadas ao par silêncio/discurso.

a prática do silêncio proporciona uma via terapêutica para se tratar a alma flagelada pelas paixões em geral e, particularmente, aquele que padece da tagarelice. O filósofo reflete que não se busca tirar da alma aquelas paixões que não nos são desagradáveis. As paixões passam a ser desagradáveis quando, examinando-as com a razão, compreendemos o que elas têm de nocivo e vergonhoso. Serão propostas, então, algumas etapas para o seu tratamento. Plutarco dirá que superamos as paixões pelo juízo e pelo treino, e que é necessariamente o juízo a primeira das etapas (*Garr.* 510D). Assim sendo, na terapia da paixão da *adoleskhia*, o primeiro passo ou remédio deve ser a reflexão acerca dos efeitos que ela, a tagarelice, produz: “querendo ser amados, são detestados, desejando agradar, são molestos, acreditando ser admirados, são motivo de chacota de todos, gastam sem nada ganhar, causam prejuízos aos seus amigos, trazem proveito aos seus inimigos, perdem-se a si mesmos.” (*Garr.* 510 D). Nos efeitos próprios da tagarelice, Plutarco elenca os erros de julgamento daquele que, acometido por este mal, acabam por ter como foco algo diverso daquilo que de fato angaria: se deseja “amor”, consegue “ódio”, querendo ser “agradável” é “molesto”, desejando “admiração”, consegue o “deboche”. Erram ainda ao inverter a lógica própria das relações entre amigos e inimigos: ajudam estes e prejudicam aqueles. Por fim, é a si mesmos que levam a perdição, dando mostra do quão distante está o objetivo do tagarela daquilo que de fato ele arremata.

Entrevê-se aqui que, na análise do tagarela que faz Plutarco, a sua vida na *pólis*, a sua relação com os outros, é o terreno por excelência para a observância de sua doença, e aí estará também a porta de entrada para se reconhecer o mal que toma a sua alma. Ocorrem ali exatamente aqueles erros de julgamento que vimos Plutarco apontar como próprios daquele que sofre de uma doença da alma. Nota-se aqui um ambivalente



movimento entre o momento que vai do diagnóstico ao tratamento: o primeiro, aquele em que Plutarco, no papel de filósofo/terapeuta, identifica que alguém sofre do mal da tagarelice, e o segundo momento, aquele em que tem início o tratamento, momento este em que o próprio paciente é conduzido a reconhecer-se doente e a realizar um correto julgamento da patologia que lhe atinge, o que só é possível através da reflexão acerca dos seus efeitos sobre ele e das consequências que dele advém. É, portanto, esta primeira reflexão, o juízo dos males oriundos da tagarelice, a primeira etapa da terapia proposta por Plutarco. Mas esta etapa, a reflexão, parece ainda não ser suficiente para que o paciente alcance a de boa saúde da alma. O que ainda deve ser feito?

Como processo para a cura do mal tagarelice, após a reflexão acerca dos males que *adoleskhia* acarreta, o objeto passa a ser outro. Como segunda etapa nesta via terapêutica, Plutarco receita um comportamento que é o inverso das ações vergonhosas próprias do tagarela:

A segunda reflexão a que é preciso aplicar-se é a que tem por objeto o contrário: ouvir sempre, recordar e ter à disposição os elogios da discrição, o que há de venerável, sagrado e religioso no silêncio, e em que admiramos mais, apreciamos mais e julgamos mais sábios aqueles que concentram e limitam seus discursos, e assim reúnem muito espírito em poucas palavras. (*Garr.* 510E).

Se na primeira fase do tratamento Plutarco adverte sobre a necessidade de se observar as consequências da tagarelice, na segunda fase, deve-se buscar contemplar exatamente o estado oposto daquele, de modo que o sentido da audição, tão ausente nos tagarelas, passa vir a ocupar o lugar antes ocupado pela fala. Reconhece-se aqui a tese que examinamos no tópico consagrado ao exame da relação entre “silêncio e virtude, aquela que afirma serem os ouvidos a única porta de entrada para a alma do ouvinte<sup>137</sup>, de modo que, se é possível uma *therapeia* para aquele que sofre do mal de tagarelice,

---

<sup>137</sup> (cf. *Aud.* 38b)

ela deverá passar justamente pelo aprendizado da audição, e, logo do silenciar. Trata-se não do silêncio como ausência de *logos*, mas do silêncio que oferece ao *logos* um ambiente favorável para acolher as palavras lançadas à alma. Plutarco recorre ainda a aquele procedimento que consiste em observar a vida de outrem como um espelho no qual o homem pode refletir sobre o seu próprio modo de vida, sugerindo que se deva ter na memória justamente a boa reputação que gozam os homens mais discretos. O silêncio irá aparecer, então, como campo de exercício para aquele que quer se livrar do mal da tagarelice. Plutarco qualifica o silêncio como “venerável”, “sagrado” e “religioso”<sup>138</sup>. Esta mesma ideia aparece mais uma vez neste tratado, quando o Queronense sentencia que aos seus olhos “se são os homens que nos ensinam a falar, são os deuses que nos ensinam a calar, quando aprendemos com eles o silêncio nas cerimônias e nos mistérios” (*Garr.* 505 F). Tratar-se-ia de reconhecer o primado do silêncio sobre a fala, elegendo-o como a parte melhor da dupla composta por “falar” e “calar”. Os cultos de natureza mística surgem como lugar de prática do silêncio<sup>139</sup>, que será também considerada como tão necessária à cura da tagarelice. Entre o silêncio e a tagarelice, a reflexão de Plutarco se apresenta como uma via para a *therapeia* da alma. Como um filósofo-médico, ele quer proporcionar aos homens a possibilidade de extrair do *pharmakon*-palavra os benefícios para o bem viver. E neste processo o recurso ao silêncio emerge como um potente ingrediente. Sob a forma de prescrições, é possível identificar algumas constantes que caminham passo a passo com sua concepção do bem viver, delineando a função propedêutica da razão na orquestração das paixões.

---

<sup>138</sup> σεμνὸν καὶ ἅγιον καὶ μυστηριῶδες.

<sup>139</sup> Tal caráter do silêncio foi também evocado quando vimos no tópico “silêncio e educação” a admiração de Plutarco pelos povos que, através de tais ritos místicos, habituavam os homens ao uso do silêncio. (*Lib. Educ.* 10 E-F). Reconhece-se que, ao pensar a *paideia*, Plutarco vê no silêncio um caráter formador e, enquanto tal, ele não deve ser negligenciado na economia de um discurso sobre a educação das crianças.

É neste quadro que o escutam os que dizem que a tagarelice deve ser vencida pelo hábito e pela atenção prestada às respostas que damos. Plutarco diz que admiramos os que através de pouca fala ou silêncio potencializam suas palavras de valor. O que estes homens apresentam de “sentencioso e penetrante” em suas réplicas, provem de um longo silêncio. A estes homens, louvando-os, Platão os chama de “hábeis arqueiros”, por falarem restrita e concisamente (*Garr.* 510 F). Consonante a Plutarco podemos reconhecer o desejo do filósofo de emular no espírito de seu leitor a ideia de que a brevíloquencia é mais desejada e venerável que um falar desenfreado. Como vimos ao tratar da relação entre silêncio e discurso, um dos traços dos Sete Sábios é exatamente aquele de produzir sentenças breves, mas carregadas de sentido. No contexto do *Banquete dos Sete Sábios* observamos a ação mediadora do *kairos* temperando a conversa na medida correta, e proporcionando, assim um ambiente em que o diálogo se opera harmonicamente da fala ao silêncio e vice e versa. Como observamos naquele momento, a tagarelice no sentido nefasto em que aparece nos textos de Plutarco, não terá espaço no ambiente da conversação entre homens sábios.

Para nuançar a importância da atenção que se deve dar às respostas que oferecemos, Plutarco lembra que a Pítia<sup>140</sup> costumava oferecer oráculos antes mesmo da pergunta, uma vez que o deus que ela honra, citando Heródoto, “ouve o mudo e escuta a quem nada diz”<sup>141</sup>(καὶ κωφοῦ ξυνίησι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούει). Este traço da Pítia

---

<sup>140</sup> Sacerdotisa do templo de Apolo, em Delfos, onde o próprio Plutarco veio a ser sacerdote (Sobre os oráculos na antiguidade, ver MORGAN, 1990).

<sup>141</sup> Trata-se de uma passagem de *As Histórias* de Heródoto em que lemos: “on ne connaît que la réponse de l'oracle de Delphes, et l'on ignore quelle fut celle des autres oracles. Aussitôt que les Lydiens furent entrés dans le temple pour consulter le dieu, et qu'ils eurent interrogé la Pythie sur ce qui leur avait été prescrit, elle leur répondit ainsi en vers hexamètres : « Je connais le nombre des grains de sable et les bornes de la mer ; je comprends le langage du muet ; j'entends la voix de celui qui ne parle point. Mes sens sont frappés de l'odeur d'une tortue qu'on fait cuire avec de la chair d'agneau dans une chaudière d'airain, dont le couvercle est aussi d'airain.»” (*Hist.* I, 47). (Tradução francesa de LARCHER, 1850.) Citado também em *Garr.* 512E.

destacado em Plutarco parece indicar que no contexto religioso o silêncio emerge como um traço comum a diversos ritos e práticas. A própria Pítia não precisa que a palavra seja proferida para que possa proferir seus oráculos. Tal fato é considerado em passagens em que Plutarco faz notar que o silêncio figura no mundo dos “deuses” como sendo mais correto que o uso das palavras, o que não parece ser o caso entre os “homens”. E se à sacerdotisa é possível dar respostas sem que lhe seja necessária a formulação de uma pergunta, contrariamente ocorre com o tagarela, que ao submeter-se à terapêutica, deve se exercitar em aguardar pacientemente o término da apresentação de uma questão, antes de se pronunciar a seu respeito.

Desejoso de suscitar no espírito do tagarela a melhor disposição para se curar de seu mal, Plutarco considera o caráter ambivalente da língua. Conta que Pítaco, ao receber as ordens do rei do Egito para que retirasse de uma vítima aquelas que seriam a melhor e a pior parte, retirou-se a língua (*Garr.* 506D), exatamente por ser ela a responsável, ao mesmo tempo, pelos maiores bens (um *logos* fecundo) e os pelos maiores males (a fala incontinente, que pode levar à desgraça). Contrapondo então a figura do tagarela com a do *sophos*, observamos nestes a regulação do *logos* e do silêncio sempre sendo mediadas pelo *kairos*, no qual este correto cálculo do momento oportuno de falar e calar possibilita que as respostas e considerações feitas sejam de fato úteis e fecundas, não dando espaço para um falar sem medidas ou para uma audição surda.

Além disto, o uso adequado do *logos* é um bom guia para o bem viver. Plutarco diz em *Como Ouvir* que, de fato, devemos desejar melhorar nossa vida por meio das palavras e que é desejando isto que devemos, por exemplo, ir ao teatro como se fôssemos assistir uma lição ou aula. Da mesma forma, devemos julgar uma audiência,

não apenas por ela mesma, mas também pelos efeitos ou frutos que ela gera em mim, o que pode se verificar se “boas resoluções e sentimentos elevados se tornaram mais firmes, se brotou em si o entusiasmo para a virtude e o bem” (*Aud.* 42B). Por meio de uma analogia, Plutarco diz que assim como passamos a mão na cabeça para examinar o resultado de uma ida ao barbeiro, devemos, após uma audiência, verificar se também houve uma melhoria, neste caso, uma melhoria na alma, pois, como dizia Ariston<sup>142</sup> “*o banho e o discurso que não purificam, não servem*”. Se o discurso tem o poder de tornar a vida melhor, ele só poderá realizar esta sua potência se contar com sua contraparte, a saber, o correto uso do silêncio.

Ao pensar o silêncio como *therapeia* na economia do pensamento de Plutarco, acreditamos que: se palavra é um fármaco capaz de curar o tagarela através de sua capacidade, por meio da audição, de ganhar a alma para a virtude, o silêncio é um ingrediente particularmente poderoso na confecção deste fármaco, pois é ele dotado da capacidade de fazer com que a palavra proferida seja de fato fértil. Sem ele, o *logos* proferido não encontra a liga própria que lhe garanta a penetração na alma do ouvinte. Além de ser um ingrediente particular, o silêncio é também terapêutico quando vem junto com a aprendizagem no horizonte da vida virtuosa que se compraz na boa saúde da alma. Por estas e outras razões, o silêncio é visto como um elemento reparador da vida do homem e das relações humanas. E como Plutarco faz notar a possibilidade de se aprender uma espécie de virtude do silêncio?

No *Corpus* das obras de Plutarco a questão da ensinabilidade da virtude aparece de maneira indireta em vários textos, mas, para uma abordagem mais abrangente da questão, podemos tomar o seu curto, mas lapidar escrito *Se A virtude Pode Ser*

---

<sup>142</sup> Filósofo estóico (Cf. BABUT, 2003, p. 203)

*Ensinada (An virtus doceri possit)*. Já no início do texto Plutarco acena para aquela que é a sua posição a este respeito:

Os homens aprendem a tocar, a dançar, a ler, cultivar os campos e a montar cavalos. Aprendem a calçar-se e a vestir-se. Os ensinam a servir o vinho e a cozinhar. Todas estas coisas não podem ser feitas proveitosamente sem um aprendizado. [...] Por que diremos que a virtude não pode ser ensinada? Pois se o aprendizado é a origem da virtude, o impedimento de aprender seria sua destruição (*An Virtus.*, 439C).

Ao colocar a aprendizagem na base da aquisição da virtude, Plutarco reconhece a possibilidade de que ela venha a ser a partir de uma correta orientação. Isto pode se dar, por um lado, a partir do aprendizado de alguma ação que leve à virtude. Como vimos no capítulo *A Tagarelice Como Afecção da Alma*, ao polemizar contra os estoicos em seu *Da Virtude Moral*, Plutarco rejeita o ideia da *apatheia*, que advogaria o não deixar-se abater pelas paixões, defendendo que elas, as paixões, fazem parte da natureza humana e como tais não podem ser extirpadas, mas antes devem ser observadas e moderadas. Neste cenário, a virtude aparecerá, então, como o resultado de uma concordância harmoniosa entre razão e paixão (*Virt. mor* 444E e 445D). Assim sendo, se é a orquestração das paixões e das ações pela razão que nos leva à virtude, qual seria o papel da escuta e dos discursos para se alcançar a vida virtuosa e, conseqüentemente, para se estabelecer a boa saúde da alma?

Uma das teses centrais de *Como Ouvir*, consiste justamente em afirmar que no bem ouvir reside o começo do bem viver (*archên tou kalôs biônai to kalôs akousai*, *Aud.* 48 D). A experiência da escuta e, logo, o silêncio, são nesta sentença parâmetros do bem viver. Uma devida consideração do tema do silêncio em Plutarco parece pressupor sua inserção no âmbito mais amplo da sua concepção do bem viver e da ação virtuosa. No entanto, parece ser mais simples perceber o falar como ação do que o

ouvir. Entretanto, o que Plutarco parece mostrar nos diferentes contextos em que examina a questão, é que “escutar” e “ouvir” têm ambos uma dimensão ativa. Em outras palavras, o silêncio não deve ser entendido como tendo somente uma dimensão passiva, mas, também, uma dimensão ativa. Assim, também a tagarelice, pode ser passiva, uma vez que em seu aspecto excessivamente ativo revela uma afecção da qual padece a alma. Trata-se, então, de investigar de que modo se processam em Plutarco estas duas dimensões, conformando uma bastante abrangente reflexão sobre o silêncio enquanto virtude.

Um primeiro indício da posição do filósofo se encontra na afirmação de que o ouvido é o órgão da sabedoria. Para comprová-la, Plutarco diz que, entre os sentidos, é a audição que se encontra na origem dos malefícios que apoderam da alma. Mas, por um lado, ela está mais relacionada com a razão que com as paixões: “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 do jovem são o único meio de conquistar sua alma...” (*Aud.* 38b). Compreende-se aqui as razões que o levam a conferir tal importância a este órgão, pois, se para a alma ser direcionada para o vício as entradas são diversas, para a *aretê* somente uma entrada é propícia: os ouvidos (*ta ota*). Como, então, proteger esta canal de acesso a alma? O caminho para resguardar a *psique*, adverte, é que a alma seja tratada de modo a tornar-se bem forjada contra a adulação e as palavras licenciosas. A título de ilustração e para fazer ver ao seu leitor o modo como essa ideia se processa, Plutarco estabelece um paralelo entre os “meninos” e os “atletas”. Ele diz ser mais importante usar tapa-ouvidos nos primeiros, uma vez que podem, por meio da audição, terem o seu caráter deformado, ao passo que os atletas podem deformar apenas as orelhas. Tal qual um médico da alma, ele recomenda, ainda,

que os meninos evitem palavras más, antes que as palavras úteis tenham ocupado esta “parte da natureza mais volúvel e mais fácil de seduzir” (*Aud.* 38c).

A alma para Plutarco é de natureza tal que pode ser modificada, conformada e melhorada através do discurso. Razão pela qual a alma dos jovens constituirá um objeto de atenção na reflexão ética que será desenvolvida por ele. Para compreender como isto se dá, examinemos melhor alguns daqueles traços abordados no tópico silêncio e educação. Ao cogitar uma terapia do silêncio, vemos que também a educação / *paidéia* aparece como um lugar privilegiado para observarmos a ação propedêutica do silêncio na confecção de uma alma virtuosa. Se Plutarco vê a si mesmo como filósofo, não deixará de explorar o papel formador do silêncio quando interessado em preparar o espírito de um aprendiz de filosofia, uma vez que também na prática filosófica o silêncio aparece como elemento de grande valor. Que cuidado podemos esperar de Plutarco ao orientar um jovem candidato a amante da sabedoria?

O Queronense alerta ao destinatário de *Como Ouvir*, seu jovem leitor, da importância de se refletir sobre o melhor momento de “falar” e de “ouvir”. Várias são as analogias empregadas para estabelecer a relação entre os dois termos, como aquela em que compara o ouvir e o falar com o receber e o lançar a bola em um jogo que aprendemos a jogar. Neste processo de aprendizagem somos instruídos tanto a lançar, quanto a receber a bola, mas quando o objeto em questão passa a ser a palavra (*logos*), ele diz que “receber bem precede o lançamento” (*Aud.* 38E), o que significa que é preciso primeiro habituar-se a “ouvir” (*akouein*) para somente depois lançar-se à pronunciar discursos. Diz ainda que assim como os ovos vazios das aves são origem de algo “incompleto e resíduos sem vida” <sup>143</sup> (*Aud.* 38E), também é vazio o discurso dos

---

<sup>143</sup> Em Varrão, tais ovos são fruto de uma fecundação sem a participação do macho (Cf. *De re rustica*, II, 1, 19).



jovens que não se habituaram a ouvir e não gozam do benefício da audição. Conclui-se disso que, na visão de Plutarco, na formação necessária a um jovem, de quem se espera que seja capaz de produzir bons discursos, a etapa do “ouvir” tem prioridade em relação àquela do “falar”. Nota-se ainda que a importância da experiência da escuta no processo da aquisição de uma técnica, neste processo de aprendizagem em que primeiro é preciso ver/ouvir, para depois fazer/dizer. Somente um aluno habituado a bem ouvir terá de fato uma alma capaz de distinguir o que lhe é útil em um discurso daquilo que não o é. Mas, se de um lado temos o jovem aprendiz, ávido por falar, o que dizer do outro polo dessa equação, posição que ocupa a figura o mestre? Ao criticar aqueles que não fazem um uso correto da escuta, Plutarco apresenta a qualificação esperada de um bom mestre:

Como a recipientes ordinários e rachados, não enchem o ouvido com o que é necessário, mas com tudo. Os bons criadores de cavalos tornam a boca destes animais dócil ao freio; os bons educadores fazem os seus alunos dóceis à palavra ouvida, ensinando-os a ouvir muito e a falar pouco. (*Aud.* 39A).

Do ponto de vista do *didaskalos*, Plutarco observa que o desafio implicado em sua atividade consiste em tornar os alunos receptivos às palavras, habituando-os a muito ouvir e a pouco falar, uma vez que somente a escuta de uma alma bem preparada estará apta a reter o que lhe é verdadeiramente útil<sup>144</sup>. Assim como um cavalo é selvagem até que se lhe habitue a ficar dócil ao freio, um educando precisará ser habituado a lidar com a palavra. Tratar-se-ia de identificar que uma alma despreparada, rachada, acabará por não distinguir em um dado discurso aquilo que é útil daquilo que não o é, e se um cavalo precisa ser preparado pelo cavalheiro para obedecer ao freio, da mesma forma o

---

<sup>144</sup> Há de se apontar o uso recorrente do termo “vasos/recipientes” para aludir à *psique*/alma, tal como ocorre frequentemente em Platão. Mostra disto é a passagem do *Fedro* em que lemos Sócrates dizer: “Uma coisa me resta, entretanto: como um vaso, deixo-me encher pelos pensamentos alheios que entram em mim pelo ouvido. Mas sou tão negligente que esqueci por completo como e de quem ouvi isso. Uma inveterada preguiça de espírito impede-me de me lembrar em que condições e de que pessoas ouvi essas coisas.” (235D).

educador trabalhará a alma do aluno para que esta esteja dócil à palavra. Em sua *Vida de Plotino*, também Porfírio viria a reconhecer como traço indesejado a desatenção do mestre quanto ao comportamento dos discípulos em relação à fala, chegando a reprimir a postura docente de Plotino, que, segundo ele, permitia que seus alunos falassem à vontade: “Seu curso era, como incentivava os discípulos a investigarem por si mesmos, repleto de desordem e de muitos disparates” (*Vida de Plotino*, 3, 35).<sup>145</sup> Na reprovação de Porfírio da postura docente de Plotino, entrevemos que na liberdade dada aos seus discípulos sem antes torná-los dóceis, estará na origem de um curso desordeiro, no qual o mestre parece não ter colocado em prática a lógica de primeiro orientar/guiar, para somente depois permitir maior autonomia aos alunos.

Plutarco qualificará ainda o silêncio como “adorno seguro” (*kosmos asphales*) para o jovem, quando este se mostra capaz escutar e de saber esperar o momento oportuno / *kairos* para falar quando está ouvindo alguém (*Aud.* 39 C). Isso significa que a capacidade de silenciar pressupõe a capacidade de controlar seus próprios impulsos. A orientação de Plutarco é que se ouça em silêncio aquele que fala até que este tenha concluído sua fala, pois pode acontecer, por exemplo, que julgando as palavras que escuta falante antes que quem fala tenha chegado ao termo de seu discurso, venha a lhe criticar de modo indevido. O fim desta orientação é levar o jovem a apreciar melhor o que realmente há de fértil em um dado discurso, reconhecendo por conseguinte aquilo que nele há de inútil ou falso e advertir-lhe que o orgulho e a presunção acabam por lhe impedir de comportar como deveria (*Aud.* 40D).

Ao insistir na necessidade de que o jovem se exercite antes no ouvir que no falar, ele se aproxima da perspectiva atribuída ao antigo pitagorismo, no qual também

---

<sup>145</sup> Hadot, por sua vez, nomeia tais discípulos de Plotino como “tagarelas” (HADOT, 2004, p. 225).

encontramos prescrito o uso terapêutico do silêncio. Dispomos de testemunhos de que na formação do jovem aspirante da vida pitagórica, só se permitia o uso da fala do neófito após ter sido constada a sua habilidade de ouvir. Para os Pitagóricos, a atenção dada ao silêncio no processo de iniciação dos que pretendiam ingressar na comunidade de Crotona era fundamental. Não se admitia, diz-nos Jâmblico, que os neófitos se pusessem imediatamente em contato com o mestre antes que tivessem se submetido a algumas provas, dentre as quais aquela de dar mostra de sua capacidade de calar, de guardar o silêncio e de falar com temperança. Superadas estas provas, eles deveriam ser submetidos ainda a um período de silêncio de cinco anos para terem testada a sua continência prova esta que, segundo Jâmblico, era a mais difícil de todas: “de todas as provas de autocontrole, aquela de frear a língua é certamente a mais dura” (*Pyth.* 71-72). Disto também nos assegura Diógenes Laércio, para quem neste período de iniciação, os ingressantes se limitavam a escutar os discursos de Pitágoras, sem nunca o ver, até que tivessem superado a mencionada prova. Somente, então, podiam ser admitidos em presença do mestre (*Vitae*, VII, 10). Neste contexto a experiência do silêncio se encontra associada ao percurso de formação do jovem discípulo, servindo ao mesmo tempo, seja a testar sua índole, seja a prepará-lo para tomar parte nas discussões e investigações levadas a termo no interior da comunidade pitagórica. Em outras palavras, a alma do jovem deve ser preparada e cultivada através do silêncio. Se o ouvir irá pressupor o silêncio, o momento de tratamento da alma do jovem irá demonstrar o seu controle sobre o impulso de falar, o que torna apta a sua alma para usufruir dos conhecimentos que são objeto de investigação no interior daquela comunidade.

O silêncio aparece nesse contexto, não apenas como aquele ingrediente capaz de tornar eficaz o fármaco-palavra, mas também como uma espécie de exercício, com o

fim de estimular o hábito, exercício ao qual se lança aquele que deseja vencer a *adolescchia*. Entre as prescrições que Plutarco enumera em *Sobre a Tagarelice*, destacamos 1) a recomendação de que em um conselho de vizinhos, habitue-se a calar-se até que todos tenham se pronunciado (*Garr.* 511F); 2) a que diante de uma pergunta, o tagarela se habitue a realizar uma pausa antes de dar a sua resposta, a fim de assegurar-se de que aquele que pergunta não irá acrescentar nada a mais em sua pergunta; 3) que se limite a resposta de acordo com o interesse específico de quem pergunta (*Garr.* 512D); 4) que o tagarela deve evitar também aqueles assuntos ou palavras que mais lhe estimulam a falação (*Garr.* 513E). Cada um destes exercícios buscam fazer com que o silêncio se torne algo habitual na vida daquele que é acometido pela tagarelice.

Portanto, podemos reconhecer em Plutarco pelo menos duas potências do silêncio como via para a *therapeia* da alma. Uma primeira, é aquela em que ele opera sobre o *pharmakon*-palavra, incrementando-o e fazendo com que este fármaco tenha, de fato, um poder reparador para a alma. Uma segunda, é aquela em que o silêncio emerge como um exercício terapêutico capaz de criar o hábito do silêncio, hábito que permite com que o homem aprenda a dispor do devido tempo de reflexão antes de falar, observando de perto os efeitos que este hábito produz na sua vida cotidiana. Como Plutarco observa, são geralmente mais graves as consequências do que dizemos do que daquilo que deixamos de dizer. Elogia-se não o silêncio de quem calando consente, mas de quem calando habitua-se a perceber o justo e melhor momento de dar livre curso às palavras.

## Súmula

Neste terceiro e último capítulo buscamos compreender em que medida o silêncio emerge como via terapêutica no cuidado da alma em Plutarco. Se no capítulo 1, investigamos as particularidades do mal da tagarelice, e procuramos explicitar as ideias de “homem”, “alma”, “linguagem” e “paixão”, acabamos por traçar um caminho para nos aproxima mais do horizonte da reflexão de Plutarco, na qual se insere sua consideração do silêncio. Neste último capítulo podemos ver de que modo estas noções se articulam na compreensão do papel que desempenha o silêncio na terapia das paixões. Plutarco delinea uma espécie de terapêutica cuja função é, sobretudo, aquela de um condutor das almas de seus leitores rumo ao bem viver. Apoiando-se no percurso empreendido no segundo capítulo, foi estabelecido os parâmetros que nos permitiu nuançar os diversos âmbitos em que o silêncio aparece em Plutarco e os aspectos mais comuns que nos levaram a creditar a ele o status de ser, no mais das vezes, “melhor”, do que o discurso. De posse daquela reflexão examinamos o que seria o seu extremo oposto, a tagarelice, o que nos possibilitou esboçar aqui em que medida o silêncio constitui uma espécie de terapia para algumas das paixões da alma e, mais particularmente, para aquela da tagarelice.

Dado o propósito do capítulo, no exame do vocabulário próprio da medicina, “diagnosticar”, “prognosticar” e “tratar” são três termos que nos permitiram um melhor desenvolvimento da nossa análise da terapia da alma. Constatamos ainda a utilidade de se aproximar as figuras do “terapeuta” e da “terapia” no âmbito da medicina daquela da filosofia. De um lado, a figura do médico como sendo aquele que “cuida” do corpo, e, do outro, a figura do filósofo como aquele que “cuida” da alma. Ali, constatamos as diferenças que encontramos no pensamento de Plutarco quanto à natureza e ao

tratamento das doenças do corpo e da alma, explicitando por que estas naturezas diversas implicarão tratamentos específicos.

Assim, na reflexão ética de Plutarco, vemos que o terapeuta da alma por excelência é o filósofo, é ele que é capaz de orientar o correto “cuidado” da alma de um paciente que a tem enferma. Marca-se aqui uma diferença entre o terapeuta da alma e aqueles do corpo: no caso destes, sua intervenção direta se dá por medicamentos ou alguma recomendação de repouso, por exemplo, atacando a parte do corpo onde a enfermidade se faz presente, sendo a orientação médica de mais fácil assimilação e execução por parte do paciente; já no caso do terapeuta-filósofo, essa intervenção passa a ter um objeto mais específico, a alma. Para se alcançar este objeto, o terapeuta deverá demonstrar possuir uma das técnicas necessárias à terapia da alma. É quando, então, entra em cena o ouvido como o órgão da sabedoria. Por outro lado, faz-se necessário que o discurso do terapeuta seja dotado de certa *tekhné* capaz de penetrar neste órgão e de realizar o tratamento necessário à alma do doente. Se o discurso tem tal poder de persuadir, isso se deve ao fato que quem profere o discurso possui a técnica adequada a reparar a alma. Sócrates parece ter sido um dos principais possuidores desta técnica. Representante por excelência da terapia da alma. Na nossa análise ele se mostra um *noun ekhon*, um agricultor inteligente, capaz de semear os melhores discursos nos melhores momentos, bem conduzindo assim a alma daqueles que se submetem a sua terapia, ou seja, à ação de sua refutação. Como ele, Plutarco pretende desempenhar o papel do terapeuta que, através de seus escritos, busca guiar as almas para que reflitam sobre o seu *modus vivendi*. Como figuras particulares que realizam um uso harmônico da díade silêncio/discurso, graças ao juízo acerca do *kairos*, examinamos as sentenças dos Sete Sábios e, particularmente, o uso do falar e do calar que neles é observado de

maneira particular. Entre eles observamos ter havido um respeito e uma certa veneração do silêncio como um momento que deve ser sempre acompanhado de uma boa reflexão.

Considerando que a alma em Plutarco é de tal natureza que pode ser trabalhada e melhorada, que o homem é capaz de adquirir a virtude, um contexto se mostra significativo para se observar suas prescrições. Estamos falando daquele da educação dos jovens, reconhecidamente justamente pela sua dificuldade em controlar seus impulsos, nos mais diversos âmbitos como também naquele do uso da palavra. O objetivo da educação será aquele de concorrer para que suas almas não se estraguem, não se percam e, por isto, toda a atenção será dada à sua formação, como se constata nas reflexões de Plutarco. Nelas, como procuramos mostrar, o silêncio aparece como um elemento importante para se pensar o controle de si e os benefícios que o saber ouvir pode trazer para a vida dos homens.

Também de um ponto de vista religioso, através da alusão aos ritos de natureza mistérica, não apenas uma espécie de cuidado da alma é evocado e elogiado por Plutarco, como se diz também que a sacerdotisa que é porta voz dos oráculos é capaz de proferi-los antes mesma que a pergunta seja enunciada, o que acena mais uma vez para o primado do silêncio sobre a fala. Também foi de nota, a insistência de Plutarco em afirmar que se são os homens que nos ensinam a falar, são os deuses que nos ensinam a calar, o que acontece por ocasião das cerimônias de mistérios, em que se aprende deles o silêncio. E por conseguinte, tem-se que o silêncio seria a coisa melhor, por ser mais próximo das coisas relativas aos deuses.

Na análise dos escritos de Plutarco, constatamos, então, pelo menos dois âmbitos em que o silêncio aparece como uma vida para a terapia da alma: enquanto ingrediente de enorme importância para a maturação dos discursos e enquanto exercício necessário

para quem almeja melhorar a sua vida. Neste sentido, ele possibilita o diálogo da alma consigo mesma, o que é de fundamental importância que seja observado. Donde decorre que o elogio ao silêncio como forma de se alcançar a boa vida, conformando sua dimensão terapêutica no processo de observação do modo de vida no qual o recurso ao silêncio emerge como venerável e desejável àqueles que buscam a felicidade.



## CONCLUSÃO FINAL

Ao nos debruçarmos sobre o tema do silêncio, objeto de pesquisa que se encontra na base desta dissertação, constatamos como são variadas suas formas e performances nos diferentes campos da investigação e da reflexão de Plutarco, seja no corpus das obras morais, seja naquelas das biografias. Para que pudéssemos chegar às conclusões que apresentaremos a seguir, foi necessária começar por uma análise do vocabulário que constitui o campo semântico e lexical do silêncio e das noções a ele conexas. Esta análise forneceu os primeiros indícios do que nos permitiu desenvolver de maneira mais efetiva uma reflexão sobre o silêncio no horizonte da reflexão ética do filósofo. Empenhamo-nos em identificar suas teses e compreender os argumentos que lhe serviram à sua exposição. Interessava-nos explicitar quais eram as suas concepções de “homem”, da “alma”, da “linguagem” e das “paixões”, sem o que nos parecia impossível compreender sua reflexão acerca da importância do silêncio em sua ética. Ao tratar de temas tão presentes na filosofia antiga, reconhecemos o modo como Plutarco recolheu e digeriu o rico material recebido de seus predecessores, apropriando-se, rejeitando ou modificando suas doutrinas na gênese do seu próprio pensamento. Assim, ao estudar o pensamento de Plutarco empenhamo-nos na difícil tarefa que consiste em elucidar temas que cuja abordagem levam por vezes o seu leitor por caminhos aporéticos. Foi o que experimentamos, por exemplo, ao tentar estabelecer uma ideia geral da doutrina da “alma” em Platão e Aristóteles ou qual seria o estatuto das paixões na filosofia antiga em geral. Diante da impossibilidade de uma abordagem mais extensa destas tradições, em virtude do que nos propomos como objetivo deste trabalho, contentamo-nos em expor suas teses neste campo em suas linhas mestras,

movidos pela consciência de que uma breve abordagem daquelas no serviria como ponto de partida e, talvez, fio condutor para explicar e explorar o tema desta dissertação, fazendo aparecer, mediante a explicitação das influências recebidas, os rumos que lhes daria o filósofo em sua investigação. Quais foram, portanto, os resultados obtidos no âmbito desta dissertação?

Observamos que a força motriz da filosofia de Plutarco evidencia-se em sua preocupação em guiar moralmente seus leitores. Embora possa-se entrever como pano de fundo de seu pensamento uma preocupação de matriz religiosa que se inspira na doutrina da metemempsomatose, o apelo moralizante dos textos pode ser lido sem focalizar tal inspiração. Uma outra observação a ser feita, e que não pode ser negligenciada, deiz respeito à linguagem empregada em seus textos. Notamos que por trás de uma linguagem aparentemente simples e fluida se encontra um escritor de grande envergadura e habilidade, que lança mão, deliberadamente, de uma linguagem que pudesse ser mais acessível ao público a que se dirige, fiel ao programa que estabeleceu como horizonte de seu pensamento e de sua produção literária. Ao buscar guiar as almas, Plutarco pintará com todas as suas cores, de modo a fazer ver ao seu leitor, os diferentes tipos de comportamentos possíveis. Ele nos oferece tanto o quadro das características que próprias daqueles que buscam seguir o caminho da virtude, quanto aquelas observáveis naqueles que se entregam a toda sorte de vício. Nas *Vidas Paralelas*, ele faz da biografia um lugar de reflexão ética e convida o seu leitor a emular homens virtuosos e a observar o que acontece com aqueles que se aventuram por caminhos opostos àqueles que conduzem à virtude. Em sua análise dos traços que aparecem no conjunto dos homens virtuosos, interessamo-nos pela biografia de Licurgo, estadista espartano, a quem Plutarco atribuía a habilidade de usar como recurso para

formar seus cidadãos, tão venerados na antiguidade, a parcimônia no falar e o exercício do silêncio. Vale notar que mesmo o falante Sócrates reconheceu no *Protágoras* que ser lacônico seria antes de tudo dedicar sua vida à sabedoria<sup>146</sup>, e que este fato teria feito com que fossem os “primeiros entre os gregos”. Plutarco faz crer que determinadas atitudes levam a determinados fins e, como traços comuns, observados tanto na exposição das vidas dos biografados como nos recorrentes exemplos e anedotas, afirma que o traço mais próprio de homens veneráveis é o uso oportuno do silêncio. Com isto convida aquele que deseja tornar sua alma virtuosa a se exercitar nesta arte. O fato do laconismo de Esparta ter sido famoso e venerado já na antiguidade e de que ali o silêncio fosse celebrado em virtude seu potencial formador, não nos pode ser ignorado. Com efeito, como tentamos mostrar, o silêncio pode ser tão relevante na caracterização de um sábio quanto o uso do discurso vivaz e contínuo que vemos, por exemplo, no ateniense Sócrates.

A importância conferida ao silêncio como mais traço marcante daquele campo da virtude se evidencia ainda com mais força quando examinamos as obras reunidas na *Moralia*. Como tese geral, temos em Plutarco que se o homem tem por fim a busca da felicidade, ele não poderá se furtar a tomar por matéria desta busca um elemento que é constitutivo de sua natureza, a saber as suas paixões. Advogando que as *pathé*, dada sua natureza intrínseca, não podem ser extirpadas, mas apenas moderadas, ele sustenta em suas obras que a correta observância do modo de padecer e agir de cada um poderá levar o homem a uma satisfatória gestão de seus impulsos e afecções, os quais, conformados pela razão, farão com que lhe seja possível alcançar a vida boa. Neste contexto vimos emergir o recurso ao silêncio como algo de extremo valor. Mostra disto é o fato que se

---

<sup>146</sup> *Protágoras* 342A-343B

as afecções que assolam a alma são de tal natureza que impossibilitam àquele que tem a alma adoecida a reconhecer sua enfermidade, será o uso do silêncio um *phármakon* para se lograr a cura da alma alterada.

A reflexão de Plutarco sobre este tema assenta na premissa de que a virtude é algo passível de ser aprendido. Assim, uma alma por hora doente poderá ainda vir a aprender a caminhar no campo da vida virtuosa. Razão pela qual, ao discorrer sobre a educação das crianças, recomenda que se atente para a necessidade de que se dirijam a elas, o quanto antes, palavras boas e licenciosas, capazes de preencher a sua alma, através da audição, e de evitar que algum *logos* pernicioso o faça primeiro. Evidencia-se assim não apenas a possibilidade de um caráter venha a ser conformado para a virtude através do discurso, mas também de que ele possa vir a ser corrompido e se perder quando o *logos* que atinge a alma não for o adequado. Assim como nas *Vidas*, temos uma vez mais na *Moralia*, e através do recurso a diversos exemplos e das observações feitas sobre a atitude de homens como aqueles designados entre os Sete Sábios, que uma boa virtude é o elogio do silêncio. Assim qualifica Plutarco como traço distintivo dos homens mais sábios o uso oportuno do silêncio, e reconhece como marca daqueles que gozam de uma má reputação a tagarelice. Como fiel da balança na arte de ponderar acerca do justo momento do falar e do calar, evidencia-se o reconhecimento do *kairos*, momento oportuno. É ele que é capaz de fazer com que uma conversa seja de fato fecunda, ao temperar o ânimo de quem fala e de quem ouve, no quadro da relação simbiótica que se estabelece entre o silêncio e o discurso.

Ao considerar as diversas possibilidades do uso do silêncio e do discurso, não deixamos de constatar que a ausência de fala, de sons, não significava necessariamente a ausência de *logos*. O silêncio que se manifesta na relação com o outro pode ser

ocasião para o diálogo da alma consigo mesma, e que este se constitui também como um dos modos de manifestação do *logos*. Este diálogo pode propiciar uma melhor deliberação àquele que usa o tempo que está calado para melhor refletir sobre aquilo que irá dizer ou fazer. São muitas as prescrições que Plutarco faz ao longo de seus textos, aludindo sempre à necessidade de se atentar para a natureza da palavra que, sendo ela “alada”, uma vez proferida não mais poderá ser apagada. E é exatamente por isto que na necessidade de que o uso da palavra se faça preceder de certa reflexão, de tal modo que ao ser proferida o seja na ocasião oportuna e possa produzir os efeitos desejados. Como ele lembra “não é preciso se livrar da palavra como se ela fosse um fardo” (*Garr.* 515B), pois aquilo que não foi dito neste momento pode ser dito em outra ocasião. A nosso ver é exatamente este momento, este tempo que transcorre entre o pensar e o falar, aquele em que o silêncio deve entrar em cena para nutrir a palavra que virá a ser proferida, do mesmo modo que as respostas judiciosas dos cidadãos de Esparta alcançavam o efeito pretendido por terem resultado da maturação proporcionada pelo silêncio.

Quando Plutarco conclui que as afecções da alma são mais nefastas que as do corpo, ele mostra a similitude entre a atividade do filósofo e aquela do médico. Cabe ao primeiro a tarefa de orientar a cura de um homem cuja alma se encontrar doente, assim como cabe ao médico tratar das enfermidades e doenças que acometem o corpo. Das diversas doenças às quais a alma está sujeita, Plutarco examina mais de perto a *adoleskhia* que, como mostramos em nossa dissertação, é o extremo oposto do arco que se estende entre o silêncio e o discurso. Como remédio para curar os excessos desta paixão, Plutarco elege a própria palavra, mas uma palavra-*pharmakon*, cujo efeito esperado sobre a alma dependerá do correto uso da audição, tão ausente nos tagarelas,

uma vez que estão sempre falando e, assim, pouca capacidade demonstram de ouvirem os outros. Assim, vimos emergir como fruto de nossa análise a fórmula: ouvir, logo silêncio. Pois só é capaz de realizar a correta audição aquele que possui o hábito de silenciar. O caminho para a bem viver tem pois por princípio o bem ouvir, o que faz da do exercício do silêncio uma espécie de *therapeia* para a alma, que a predispõe para a gestão das paixões e dos impulsos, além de lhe capacitar para o bem deliberar e o bem agir. Ao conferir ao silêncio o status de uma via para a *therapeia thês psychês*, evidencia-se sua dupla natureza: aquela de ser um ingrediente de um poderoso *phármakon* e aquela de ser uma prática ou exercício através dos quais se deve adquirir uma certa capacidade. Enquanto ingrediente, é capaz de nutrir e potencializar o fármaco palavra, e enquanto exercício seria capaz de operar, através da observação de seu próprio *modus vivendi*, toda a sorte de mudança rumo à boa vida. O bom ânimo, *euthymia*, tem como um de seus pressupostos o uso oportuno do silêncio.

Podemos concluir, então, que se a filosofia tem no discurso, desde sua aurora, o seu *topos* por excelência, aquele no qual situa a sua atividade, isso não exclui do seu horizonte o silêncio. Não se negligenciou sua importância na economia do pensamento antigo desde seus albos<sup>147</sup>, e, como observamos, uma capital importância lhe é atribuída no campo da reflexão ética e, mais especialmente, no caminho da aquisição da virtude. Plutarco de Queroneia, um pensador de grande importância na Antiguidade grega, concedeu ao tema do silêncio, e isso com os mais diversos matizes e nos mais variados âmbitos, uma importância que faz eco à tradição que o precede. Embora se

---

<sup>147</sup> Já no Orfismo ele, o silêncio, estava associado à criação dos cosmos. Grammatico aborda o tema do silêncio em Heráclito, buscando mostrar que em certa medida o *logos* Heraclítico se associa ao âmbito do orfismo, assim lemos a hipótese da autora de que: “la especulación órfica a cerca del origen del todo es el Silencio, y que ese Silencio, en Heráclito, es parte esencial de una primerísima dupla, de la que generalmente no se habla -precisamente la dupla silencio-palabra-, que se oculta tras el enigma del logo” tal como Heráclito lo entendió.” (GRAMMATICO, 1999, p. 43).

reconheça a centralidade da palavra e do discurso na investigação e na reflexão filosófica dos antigos, eles não ignoraram a “eloquência” do silêncio, sobretudo quando se trata de pensar a vida humana e o horizonte da vida feliz.

## ANEXO 1

### SENTENÇAS GREGAS E LATINAS

### ACERCA DO “SILÊNCIO” E DO “DISCURSO”



FIGURA 2. Harpócrates, por Louis-Philippe Mouchy, Séc. XVII. <sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Na figura 1 que representa Harpócrates apresentada no tópico “silêncio e virtude”, a imagem do século II, contemporânea de Plutarco, carrega os traços da mitologia egípcia, na qual o deus Harpócrates é representado como uma criança com o dedo na boca. Na análise daquele mito, presente em *Isis e Osiris*, observamos que Plutarco tem ciência de que se trata da representação de uma criança, mas sugere que se



A compilação que aqui apresentamos segue a obra de Renzo Tosi, *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*<sup>149</sup> e, ainda, o *Dicionário de Expressões Latinas Usuais*, de Roberto de Souza Neves.

***Ἡ γὰρ σιωπὴ τοῖς σοφοῖσιν ἀπόκρισις*** – Eurípides (977 N).

*Para o sábio, o silêncio é uma resposta.*

***Alium silere quod voles, primus sile*** - Sêneca (*Fedra*, 876).

*O que quiseres que o outro cale, cale tu primeiro.*

***Nil est dictu facilius*** – Terêncio (*Phormio*, 300).

*Nada é mais fácil do que falar.*

*(Brasil: Falar é fácil)*

***Non male respondit, male enim prior ille rogarat*** – Quintiliano (5, 13, 42)

*Ele não respondeu mal, pois antes foi mal formulada a pergunta.*

***Taciturnitas stulto homini pro sapientia est*** – Publínio Siro (T2)

*O silêncio é a sabedoria do tolo*

*(Brasil: O tolo calado passa por sábio)*

***Noli tu quaedam referenti credere semper: exigua est tribuenda fides, qui multa locuntur.*** - Catão (2, 20).

*Nem sempre te fies em quem te traz notícias: pouca fé se deve dar a quem muito fala.*

---

prefira a interpretação que remete ao ato de silenciar e refletir. Na figura 2, do século XVII, observa-se que os traços infantis inexistem. Sendo Plutarco a principal fonte da antiguidade acerca da Mitologia Egípcia, parece-nos que sua aceção do deus Harpócrates como deus do silêncio, foi de fato legada para a posteridade, o que se faz notar nesta estátua de Mouchy.

<sup>149</sup> 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.

(Brasil: *Quem muito fala, muita erra.*)

***Non minus interdum oratorium esse tacere quam dicere*** – Plínio, o Jovem (*Ep.* 7,6,7)

*Às vezes calar não é menos eloquente que do que falar*

(Brasil: *Fala pouco e bem, ter-te-ão por alguém.*)

***Φιλήκοον εἶναι μᾶλλον ἢ πολύλαλον*** - Cléobulo (1,63,3 D. -K.).

*Melhor escutar do que muito falar.*

***Τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώτατον ἀνθρωπῶι νοῆσαι*** – Píndaro (*Nemea*, V).

Muitas vezes para o homem calar é o mais sábio dos pensamentos.

***Οὐ λέγειν τύγ ἐσσι δεινός, ἀλλὰ σιγᾶν ἀδύνατος*** – Epicarmo (272, Kaibel, 29 D.-K.)

Não és hábil no falar, mas incapaz de calar.

***In multiloquio non deerit stultitia.***

Muito falar, muito errar.

***Qui nescit tacere, nescit et loqui***

Quem não sabe calar, não sabe falar

***Prudens in loquendo est tardus.***

Bom saber é o calar, até ser tempo de falar.

***Praestat tacere quam stulte loqui***

Quem não sabe falar, é melhor calar.

***Auribus frequentius quam lingua utere.***

Ver, ouvir e calar.

*Dementis convitia nihil facias.*

Antes calar que com doidos altercar.

**Multis lingua nocet: nocuere silentia nulli.**

Mais se arrepende quem fala do que quem cala.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias

ARISTÓTELES, *Retórica*. Introdução e tradução Paulo F. Alberto e Abel Pena. Lisboa: Casa da Moeda, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1999.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo 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 Marie--Odile Goulet-Cazé. Col. Classiques Modernes. Paris : Le Livre de Poche, 1999.

DIODORO SÍCULO. *Bibliotheca Historica*, traduzido por C. H. Oldfather e C. L. Sherman Nova York: Dodson, A., 1994.

HERODOTE, *Histoire*, Trad. du grec par Larcher ; avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger.. [et al.] Paris : Charpentier, 1850.

HOMERO. *A Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos; intro. e org. Trajano Viera; 2 v. (bilíngüe). São Paulo: Arx, 2003

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultura Ltda. 2003

PLATÃO, *A República*, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste, Lisboa: 2005.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Fedro, Cartas, O primeiro Alcebiades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução: NUNES, Carlos Alberto 3ª ed. rev. Belém: Universidade Federal do Para, 2001.

\_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas. Rodolfo Lopes. Coleção Autores Gregos e Latinos. Série Textos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos Editor, 2011

PLUTARCO. *Como ouvir*. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Obras Morais – Da Educação das Crianças*, tradução de Joaquim Pinheiro. Coimbra: CECH, 2008.

\_\_\_\_\_. *Obras Morais – O banquete dos Sete Sábios*. Tradução de Delfim F. Leão, Coimbra: CECH, 2008.

\_\_\_\_\_. *Obras Morales y de Costumbres*. Trad. Concepcion Morales. Madri: Editora Gredos, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os mistérios de Ísis e Osíris*. Trad. Lúcia Benfatti e Sérgio Marques. São Paulo: Nova Acrópole do Brasil Centro Editora, 1981.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Tagarelice e outros Textos*. Trad. por Mariana Echalar. São Paulo: Landy, 2008.

\_\_\_\_\_. *Vidas paralelas: Alexandre e César*. Apresentação de Voltaire Schilling, Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: LP&M, 2005.

PLUTARQUE, *Ouvres Morales*. Collection des Universités de France. Tome I. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

\_\_\_\_\_, *Ouvres Morales*. Collection des Universités de France. Tome II. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

\_\_\_\_\_, *Ouvres Morales*. Collection des Universités de France. Tome VII. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

\_\_\_\_\_. *Vies Parallèles*, traduction d'Anne-Marie Ozanam. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

SENECA, L. A. *Dell'ira libri III*. Trad., intr., texto e notas de Adriana Bortone Poli. Roma: dell'Ateneo & Bizzarri, 1977.

### **Fontes Secundárias**

AVALEZA, Manuel, *As Fábulas de Esopo*, Rio de Janeiro: Thex, 2002.

BABUT, D. *Plutarque et le Stoicisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

BABUT, D. *Introduction, texte, traduction et commentaire. Plutarque, De la vertu éthique*. Paris: Belles Lettres, 1969.

BECK, M. *A Companion to Plutarch*. South Carolina: Wiley-Blackwell, 2012.

- B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris, Ernest Leroux, 1920.
- BOULONGE, J. *Plutarque, un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Villeneuve d'Ascq., Presses universitaires de Lille, 1994.
- BRENK, F. E. *Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Leiden: Brill, 1977.
- BURKE, Peter. *A arte da conversação*. Tradução de Álvaro Luiz Hatnher. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1992.
- CAEIRO, A. de Castro, *introdução, tradução e notas in Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Lisboa: Quetzal/Bertrand, 2004.
- CANDAU, M. *Un mentor limpio de pasiones: el filósofo y la actuación política según el De genio Socratis*. Coimbra: Editora Annablume, 2014.
- CARMEN Soares, José Ferreira e Maria do Céu: *Ética e Paideia em Plutarco* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2008).
- CASORETTI, Anna Maria. *A origem da alma: do Orfismo a Platão*. In Revista Pandora Brasil, Edição especial, n. 5, Fevereiro de 2011.
- CARNEIRO, O. D. L. *Aprender é recordar: conhecimento e aprendizagem por reminiscência no Mênon de Platão*. São Paulo: Ed. USP, 2008.
- CARTLEDGE, Paul. *Spartan Reflections*. London: Duckworth, 2001.
- CARUGNO, G. *Per L'essata interpretazione di un luogo di Plutarco*, Giornale italiano di Filologia, 9, 1956, p. 345-347.
- CINTRA, Jackelyne Ribeiro. *O valor do silêncio na atitude educativa do homem: uma ontologia do silêncio na escola*. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

- CONSTANÇA, Marcondes. *Kairós: uma abordagem histórica em Eváγγελhos Moutsópoulos* Anais de Filosofia Clássica, v. 7, n. 13. 2013. pp. 38-57.
- CRESCENZO, L., *História da Filosofia Grega - Os pré-socráticos*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- DELFIN F. Leão: *Plutarch and the Character of the Sapiens*”, in A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch’s Works* (Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2011), 480-488
- DILLON, J. *The Middle Platonists: A study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London: Ithaca, 1977.
- DIVENOSA, M. *Katharsis, therapeia et philosophie: une approche de la pensée grecque*. Sciences-Croisées 7–8: 1–7. 2011.
- FERRARI, Franco. *Plutarco: Platonismo e Tradição*. In:\_\_\_ ERLER, Michael & GRAESER, Andreas, orgs. *Filósofos da Antiguidade 2: Do Helenismo à Antiguidade Tardia*. Editora Unisinos: São Leopoldo, 2003. p. 169-172
- EIJK, Van Der. *Os conceitos de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos séc. V e IV a.C*. Trad. Marcelo Marques. In: PEIXOTO, Miriam C. D. (Org.) *A saúde dos Antigos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2009, p.11-32.
- ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958. 345 págs.
- ENTRALGO, Pedro. *The therapy of the word in classical antiquity*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- FERREIRA, José Ribeiro. *Os valores de Plutarco e sua atualidade in Ética e paideia em Plutarco*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- FLACELIÈRE, R. *Sagesse de Plutarque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.



- FLACELIÈRE, R. IRIGON, J. *Introduction générale*. In: *Plutarque: Ouvres. Morales*, tome I, 1re partie, Paris: Belles Letres, 1987.
- FORREST, W. G. *A History of Sparta*, New York: W.W. Norton and Co., 1969.
- FRÈRE, Jean. *Les Grecs et Le Désir de L'Être: Des préplatoniciens à Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1981.
- FORNIS, César. *Esparta: Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona: Crítica, 2012.
- FRAZIER, Françoise. *Histoire et Morale dans les Vies parallèles de Plutarque*. Paris : Les Belles Lettres, 1996.
- FREIER, Mark. *Chronos and Kairos: Intoxication and the quest for transcendence* 2006. Disponível em academia.edu. Acesso em 12/02/16.
- FUENTES, C. *El oportuno silencio: una norma educativa para Plutarco* in M. Jufresa et al. (Eds.), *Plutarco a la seva època: Paideia i societat* (Actas dels VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-873, Plutarco nov. 2003), Barcelona, pp. 191-198
- GARCIA, Luiz. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise – 5ª. Ed.* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- GAZOLLA, R. *O Ofício do filósofo Estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GILFRANCO, Santos. *Retórica e justiça: aprofundamento aristotélico de indicações platônicas*. Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, dezembro/201.
- GUIMARÃES, M. A. *Os estóicos e a lida com as paixões*. Anais de Filosofia Clássica (Online) , v. III, p. 93-100, 2009.

- GRAMMATICO, Giuseppina – *Pervivencia del silencio órfico en el Logos de Heráclito*. Revistar Iter, n. 7. 1999. pp. 41-51.
- GRAMMATICO, Giuseppina. ARBEA, Antonio. JOFRÉ, María Angélica. *Experiencia de la palabra y del silencio*.
- GREENE, Alice Borchard. *The Philosophy of Silence*. New York: Richard R. Smith, 1940
- J. R. Ferreira, L. Van der Stockt & M. do Céu Fialho (Eds.), *Philosophy in Society. Virtues and Values in Plutarch* (Leuven & Coimbra, Imprensa da Universidade, 2008).
- HADAS, M. *The Religion of Plutarch*, Rev. of Rel. 6, 1941-42, pp. 270-282.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 3ª.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004
- HOROWITZ, Seth, *The Science and Art of Listening* The New York Times Sunday Review/The Opinion Page, November 9, 2012.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 5ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- JONES, R. M. *The Platonism of Plutarch*. Menasha: George Banta Publishing Company, 1916
- KARAMANOLIS, G. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Madrid, Revista de Occidente, 1958

- LIEVE, V. F. *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2010
- MACIEL, S. M. *Mútuas implicações: prazer e intelecto no Filebo*. Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003. pp. 191-204
- MENEZES E SILVA, Christiani Margareth de. *A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles*. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n.4, p. 13-23, jun. 2013
- MORGAN, Catherine. *Athletes and Oracles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- MORTLEY, Raoul. *From Word to Silence*. Bonn: Hanstein, 1986.
- MOUSÓPOULOS, *Structure, présence et fonctions du kairós chez Proclus*. Atenas: Academia de Atenas: 2003
- OAKESMITH, John. *The Religion of Plutarch*. London, 1902
- OLIVEIRA, L. Notas sobre a exegese de *mitos* em *Plutarco*. Organon (UFRGS), v. 49, p. 155-167, 2010.
- OLIVEIRA, Maria Aparecida de. *Plutarco e os Oráculos de Delfos*. Revista Praesentia, 2012, n. 13. pp. 1-16.
- OLIVEIRA, Maria Aparecida de. *Práticas de educação na antiguidade: paideia de Plutarco* Revista Travessias, 2007, n. 1. pp. 1-24.
- PAULO, M. N. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- PEIXOTO, M. C. D. *A afecção do desejo nos filósofos pré-socráticos: Pitagóricos e Demócrito*. Anais de Filosofia Clássica (Online), v. 3, n 5, p. 40-54, 2009.

- PINHEIRO, J. *Significado de Paideia no tratado pedagógico De liberis educandis*.  
Publicação: M. Z. Gonçalves Abreu e M. de Castro (Coord.), *Estudos de Tradução - Actas de Congresso Internacional*, Principia, Cascais; 2003, pp. 473-484.
- PLANT, Ian Michael. *Women writers of ancient Greece and Rome: an anthology*,  
Norman: University of Oklahoma Press, 2004.
- PIRES, *Modernidades tucidideanas: ktéma es aei*, Volume 1, São Paulo: Editora Edusp,  
2007, P. 235-236
- PUENTE, F. E. B. R. *A medicina e a filosofia prática em Aristóteles*. In: Miriam  
Campolina Diniz Peixoto. (Org.). *A saúde dos antigos. Reflexões gregas e  
romanas*. São Paulo: Edições Loyola/ Capes, 2009, v. , p. 135-151.
- REALE, Giovanni. *Renascimento do platonismo e do pitagorismo*. Trad. Henrique  
Claudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola. 2008.
- REBOLLO, R. A. *O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de  
Cós a Galeno*. Revista Scientiae - studia, São Paulo: USP, v. 4, n. 1, 2006.
- RIBEIRO Jr., W.A. *Aspectos reais e lendários da biografia de Hipócrates, o "pai da  
medicina"*. Jornal Brasileiro de História da Medicina, v. 6, n. 1, p. 8-10, 2003.
- ROSSETTI, Lívio. *Introdução à Filosofia Antiga. Premissas filológicas*. Trad. Élcio  
Gusmão. São Paulo: Paulus, 2006.
- RUSSEL, D. A. *Plutarch*. 2n edition. London: Bristol Classic Press, 1972.
- SANZI, Ennio. *Paideia e filosofia nos Moralia de Plutarco: o De liberis educandis e o  
De Iside et Osiride , isto é, quando o pedagogo prepara o estudante para ser  
filosofo* Acta Scientiarum. Education, vol. 36, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp.  
267-278

- SILVEIRA, Mariana Duarte. *A Imagem Feminina na Moralia: Heroísmo e Outras Virtudes*. São Paulo: FFLCH-USP, 2006. (Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas).
- 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
- SPANNEUT, M. *Apatheia ancienne, apatheia chrétienne, Ière partie: L'apatheia ancienne*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II Band 36/7*, Berlin: 1994, p. 4658 – 4684.
- STEINER, George. *Linguagem e silêncio. Ensaio sobre a crise da palavra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988
- STONES. I. F. *The Trial of Socrates*, Southern Humanities Review, Vol. XXIII, No. 3 (Summer 1989), pp. 264-267.
- VERIÈRE, Y. *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*. Paris: Belles-Lettres, 1977.
- VIRGILI, *Culti misterici ed orientali a Pompei*, Roma: Gangemi, 2008.
- WYTTENBACH, D. *Lexicon Plutarchean*, 2 vols. Hildesheim: Olms, 1962.
- ZIEGLER, K. *Plutarco*. Traduzione di Maria Rosa Zancan Rinaldini. Brescia: Paideia, 1965.
- ZORRILLA, D. *Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones nómicas de Trajano y Antonino Pío*. UNED. Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua. Universidad de Murcia. 2006-2007.

**Obras de referência, Dicionários, Enciclopédias, Léxicos e Manuais.**

CHAINTRAINE, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire de mots*. Paris: Klincksieck.

*Dictionnaire des philosophes antiques*. (1989-2012) Tome I-Vb. Goulet, R. [dir.]. Paris : CNRS Editions.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. (1996). *Greek-English Lexicon: with a revised supplement*. Ninth edition. Oxford: Clarendon Press.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste; NEVEZ, Maria Helena. *Dicionário Grego-Português* (5 volumes). Cotia: Ateliê Editorial, 2010.

MANIATOGLOU, M. P. F. *Dicionários Acadêmicos de grego-português, português-grego*. Porto: Editora Porto, 2004.

NEVES, Roberto de Souza. *Dicionário de Expressões Latinas Usuais (15.000 adágios, provérbios, máximas, etc)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1996.

TOSI, Renzo. *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p.395

REALE, G. *História da Filosofia Antiga, V. V. (Léxico)*. Trad. H. C. de L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.