

COLECÇÃO AUTORES GREGOS E LATINOS
SÉRIE ENSAIOS

Delfim Ferreira Leão
José Ribeiro Ferreira
Maria do Céu Fialho

CIDADANIA
E PAIDEIA
NA GRÉCIA ANTIGA



C
ECH

Delfim Ferreira Leão
Universidade de Coimbra

José Ribeiro Ferreira
Universidade de Coimbra

Maria do Céu Fialho
Universidade de Coimbra

*CIDADANIA E PAIDEIA
na Grécia Antiga*

Todos os volumes desta série são sujeitos a arbitragem científica independente.

AUTORES: DELFIM F. LEÃO, JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, MARIA DO CÉU FIALHO

TÍTULO: CIDADANIA E PAIDEIA NA GRÉCIA ANTIGA

EDITOR: CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

EDIÇÃO: 2ª/2010 revista e aumentada (1ª edição/2006 Ariadne)

COORDENADOR CIENTÍFICO DO PLANO DE EDIÇÃO: MARIA DO CÉU FIALHO

CONSELHO EDITORIAL: FRANCISCO OLIVEIRA, JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, MARIA DE

FÁTIMA SILVA, MARIA DO CÉU FIALHO, NAIR CASTRO SOARES

DIRECTOR TÉCNICO DA COLECÇÃO: DELFIM F. LEÃO

CONCEPÇÃO GRÁFICA E PAGINAÇÃO: ELISABETE CAÇÃO, RODOLFO LOPES,

NELSON HENRIQUE

IMPRESSÃO:

SIMÕES & LINHARES, LDA.

AV. FERNANDO NAMORA, N.º 83 - LOJA 4

3000 COIMBRA

OBRA REALIZADA NO ÂMBITO DAS ACTIVIDADES DA UI&D

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

TEL.: 239 859 981 | FAX: 239 836 733

3000-447 COIMBRA

ISBN: 978-989-8281-23-4

DEPÓSITO LEGAL: 307581/10

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA

POCI/2010

© CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS

© CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Reservados todos os direitos. Nos termos legais fica expressamente proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio, em papel ou em edição electrónica, sem autorização expressa dos titulares dos direitos. É desde já excepcionada a utilização em circuitos académicos fechados para apoio a leccionação ou extensão cultural por via de *e-learning*.

ÍNDICE

NOTA PRÉVIA	7
EDUCAÇÃO EM ESPARTA E EM ATENAS: DOIS MÉTODOS E DOIS PARADIGMAS José Ribeiro Ferreira	11
A TRADIÇÃO DOS SETE SÁBIOS: O <i>SAPIENS</i> ENQUANTO PARADIGMA DE UMA IDENTIDADE Delfim Ferreira Leão	47
RITUAIS DE CIDADANIA NA GRÉCIA ANTIGA Maria do Céu Fialho	111
MITO, MEMÓRIA E CRISE Maria do Céu Fialho	145
A PRESENÇA DA GRÉCIA E DE ROMA NA REVOLUÇÃO FRANCESA: TRÊS ASPECTOS José Ribeiro Ferreira	173

NOTA PRÉVIA

No contexto de novas interrogações e desafios que, nos anos mais recentes, têm pautado a reconfiguração curricular no âmbito das Humanidades e das Ciências Humanas e Sociais, pareceu aos autores oportuno recolher um pequeno conjunto de reflexões sobre os primórdios da experiência e da consciência de cidadania, no contexto das quais, e inextricavelmente a elas ligada, surge a ideia e a execução prática de uma *paideia* necessária – entendida não como educação dirigista (ideia que o termo *educatio* pode correr o perigo de inspirar a leituras posteriores, menos em sintonia com o Mundo Antigo), mas como formação e conjunto de competências, cognitivas, artísticas, físicas, de que o jovem cidadão deve dispor para responder e participar, de pleno direito e com critério, na comunidade a que pertence. O conjunto de reflexões detinha-se, também, naqueles momentos de consolidação da experiência de cidadania através da ritualização e do processo de

espelhamento no mito ou na mitificação de figuras históricas. Essa primeira versão foi, em 2006, publicada na Ariadne Editora, a quem renovamos os nossos agradecimentos.

Esgotado que se encontra o volume, há já anos, novíssimas solicitações pedagógicas se foram deparando, com a criação de cursos de 2º e 3º ciclo, com a sedimentação de disciplinas transversais de 1ºciclo, que levaram os autores a confrontarem-se com a pertinência e oportunidade de ampliarem as suas reflexões até ao campo do questionamento sobre o nexa entre identidade e crise hodiernas e a memória ou o esquecimento dos liames com os primordiais modelos inspiradores de uma cidadania ética. Assim, foi do entendimento comum reorganizar o volume, introduzindo algumas alterações de texto e acrescentando alguns capítulos que pretendem levar a uma reflexão, em contexto universitário, sobre estes fenómenos. Tal reorganização sublima a dimensão horízontica da cidadania em relação à *paideia*, que daquela recebe o seu sentido e configuração. Por esse motivo o volume presente vê o seu título alterado para *Cidadania e Paideia*.

É, pois, propósito desta edição dotar cadeiras do 1ºciclo como História da Cultura Clássica (transversal), História da Grécia Antiga, História da Antiguidade, seminários do 2º ciclo em Estudos Clássicos-Cultura Clássica, como Matrizes Greco-latinas da Cultura Ocidental, e seminários do 3ºciclo em Estudos Clássicos-Mundo Antigo e Estudos Clássicos-Poética e Hermenêutica, como Direito e Sociedade no Mundo

Antigo e *Ethos Poiesis e Praxis* na Pólis Grega, de um conjunto polifacetado de textos de apoio pedagógico.

Possa este volume ser igualmente útil a todos aqueles que dediquem a sua atenção aos constituintes da consciência ético-política ocidental, às suas matrizes e momentos de consolidação, ao estreito nexó entre criação de narrativa e processo de auto-reconhecimento.

Coimbra, Março de 2010

Os autores,

Delfim Leão, José Ribeiro Ferreira, Maria do Céu Fialho

EDUCAÇÃO EM ESPARTA E EM ATENAS
DOIS MÉTODOS E DOIS PARADIGMAS

José Ribeiro Ferreira

Esparta e Atenas tinham, na época clássica, tipos de educação sensivelmente diferenciados. Mas nos primeiros tempos isso não acontecia. Nos primórdios, a educação tinha por finalidade a preparação do cidadão para a defesa do seu país. Era por isso, de início, um ensino apenas militar, que incluía evidentemente os exercícios físicos. Pretendia adestrar no manejo das armas os futuros defensores da pólis.

Aparecida a pólis por meados do século VIII a.C., tal sistema explica-se perfeitamente por razões históricas, com a ajuda das condições geográficas do solo e de factores económicos. Com o declínio micénico no século XII a.C. e a longa movimentação populacional que se lhe seguiu, acompanhada de intensas lutas, a ausência de um poder centralizado forte leva os habitantes a protegerem-se e a acolherem-se em pequenas comunidades, no cimo de colinas que rodeavam de muralhas e a que davam o nome de acrópole. A partir de determinada altura, para melhor resistirem aos ataques constantes, essas pequenas comunidades agrupam-se em unidades mais amplas, através de sinecismo e contribuem, desse modo, para a formação das pólis que se fecharam sempre num individualismo orgulhoso, sem nunca atingirem uma unidade política.¹

¹ Apesar de várias tentativas e passos nesse sentido, o particularismo foi sempre mais forte. Ora isso é que já se torna mais difícil de perceber — a manutenção de tal sistema por vários

De espírito particularista, o Grego considerava a pólis a única base possível de uma existência civilizada e livre.² Mesmo quando faziam alianças, como é o caso das simaquias, os seus membros eram considerados Estados soberanos. Foi esse particularismo que os envolveu em conflitos constantes, pelo que as cidades-estado gregas passaram o tempo da sua história, quase na totalidade, desavindas e em luta.³

É natural portanto que, nos primeiros tempos, a excelência do homem — a *aretê* — fosse o ideal heróico, a coragem e destreza no combate e que, em consonância com isso, nos primeiros séculos da existência da pólis, a educação do jovem fosse essencialmente militar e visasse a aprendizagem directa ou indirecta do manejo das armas. Neste domínio, Esparta sobressai desde cedo. Fora das primeiras, senão a primeira, a introduzir a hoplitia, nos fins do século VIII ou inícios do VII a.C., em detrimento

séculos até que, anémico, se vai diluir aos poucos ao longo do séc. IV a.C. Sobre a pólis e significado de tal sistema, vide EHRENBERG (1960) 88-192.

² Um facto acentuado com vigor por Platão e Aristóteles. O primeiro toma a pólis como modelo do seu Estado ideal, o segundo ocupa-se do assunto no livro I da *Política*. Por dois elucidativos passos de Platão, (*Crítion* 50a *sqq.* e *Leis* I, 625e), vemos quanto a pólis era apaixonadamente sentida. Vide FERREIRA (1992a) 96-103 e (1992), cap. 1.

³ Uma vez declarada a guerra, tudo o que podia aproximar os Gregos era esquecido, os ditames da justiça são abolidos e contra o inimigo todos os meios se utilizam (cf. Tucídides 5. 84-116, sobretudo 89, 91, 105; Plutarco, *Moralia* 210e e 233b). Suspensos com a guerra leis e costumes, cometem-se violências de toda a espécie e as mais bárbaras atrocidades. Por ser uma das características mais evidentes e conhecidas da história grega, não interessa aqui repisar o assunto.

da cavalaria.⁴ Tornou-se uma potência militar temida e respeitada e granjeou grande prestígio. Na sua cultura o ideal militar ocupava papel dominante.

Na poesia da época arcaica — cujas datas de início e final é costume situar entre 776 e em 480 a.C., respectivamente a data tradicional dos primeiros Jogos Olímpicos e o ano da batalha de Salamina —, aliás na sequência do que se passava nos Poemas Homéricos (*Il.* 6. 208; 9. 443), amiúde é proclamado o ideal de praticar nobres feitos em defesa do país como objectivo máximo do jovem e do cidadão pela poesia da época arcaica que vive em ligação estreita com a pólis. Encontramos a cada passo a ideia de que a guerra é a actividade nobre, de que é nos campos de batalha que o cidadão alcança a glória e de que a sua *aretê* reside na coragem em combate. São exemplos elucidativos Calino, um poeta de Éfeso, do séc. VII a.C., e Tirteu, poeta espartano do mesmo século, para dar um exemplo da área iónica e outro da dórica.

*..... É honra e glória para um homem combater
pela pátria, pelos filhos e pela legítima esposa,
contra o inimigo.*⁵

Exorta Calino (fr. 1 WEST, vv. 6-7) os seus concidadãos a pegarem em armas e a manterem-se firmes na frente de batalha.

⁴ Sobre o aparecimento da hoplitia na Grécia vide ANDREWES (1974) 31-33; WEBSTER (1958) 214-215; Snodgrass(1965) 110; DETIENNE (1968) 119-142.

⁵ Tradução de ROCHA PEREIRA (2005) 119.

Tirteu, por sua vez, compunha poemas de incitamento ao combate, entoados pelos soldados espartanos quando se dirigiam para a batalha (cf. Ateneu 14. 630e), nos quais o poeta põe em relevo o heroísmo e a valentia guerreira (fr. 10 WEST) e exorta os cidadãos a manterem-se firmes nas primeiras filas, pois essa é a verdadeira superioridade (fr. 12 WEST, vv. 1-9):

*Eu não lembraria nem celebraria um homem
pela sua excelência (aretê) na corrida ou na luta,
nem que tivesse dos Ciclopes a estatura e a força
e vencesse na corrida o trácio Bóreas,
nem que tivesse figura mais graciosa que Titono,
ou fosse mais rico do que Midas e Ciniras,
ou mais poderoso que Pélops, filho de Tântalo,
ou tivesse a eloquência dulcíssima de Adrasto
ou possuísse toda a glória — se lhe faltasse a coragem
[valorosa].⁶*

Mas nessa época, a par da guerra e da preparação para ela, deparamos com uma cultura que lentamente evoluía e se afirmava. Os nobres, além de se dedicarem a actividades relacionadas com o governo e defesa da pólis, levavam uma vida de requinte, apreciavam a arte, a poesia e a música e entregavam-se aos exercícios físicos. Neste domínio Esparta não se distinguiu das outras, a não ser por se ter sobressaído em relação às demais nesses primeiros tempos. Do século VIII aos inícios do VI a.C. Esparta era um grande centro de cultura. Era na opinião de Marrou (1965: 46) a metrópole da

⁶ Tradução de ROCHA PEREIRA (2005) 121.

civilização helénica e não apresenta de modo algum a imagem tradicional de cidade severa, guerreira e desconfiada que possuirá na época clássica. Sobressaiu naturalmente no domínio da preparação atlética, com inovações a nível dos métodos de treino e da prática desportiva e com uma série significativa de vitórias olímpicas.⁷ Mas foi também cultora da poesia (Tirteu e Álcman) e da música, com duas escolas que exerceram alguma influência no século VII a.C. — a de Terpandro e uma outra a que estão ligados nomes como Taletas de Gortina, Xenódamo de Citera, Sacadas de Argos. Segundo Marrou (1965: 49), colocada no centro da cultura grega, a música assegura a ligação dos diversos aspectos da formação do jovem: pela dança associa-se à ginástica e pelo canto veicula a poesia. Todos estes aspectos confluíam nas grandes manifestações colectivas das festas religiosas, com procissões solenes, competições várias — atléticas, musicais, entre outras.

Mas no século VII a.C., as diversas pólis gregas passam por crises sociais graves que as marcarão profundamente e que cada uma resolverá de maneira distinta. Nelas um grupo de cidadãos, ora restrito, ora mais alargado, bate-se com as realidades materiais e sociais que vai encontrando e transforma-as. Cada cidade-estado evoluciona mais ou menos significativamente, em luta com as dificuldades, os condicionalismos e as oposições que encontra, até nos oferecer o quadro característico da época clássica.

⁷ Refere MARROU (1965) 48-49 que entre 720 e 576, de 81 vencedores conhecidos, 46 são espartanos. Segundo Tucídides 1. 6, foram eles que introduziram na prática desportiva a nudez total do atleta e a aplicação de óleo no corpo.

Em todas as póleis surge um núcleo comum de instituições, com funções idênticas de início em todas elas: a Assembleia do povo, o Conselho e os Magistrados, a que tinham acesso e neles participavam activamente apenas os cidadãos.⁸

O conflito entre os nobres detentores de todos os poderes na época arcaica — religioso, político,

⁸ Os vários órgãos institucionais podem tomar nomes diferentes conforme a pólis. Assim, para dar o exemplo das duas mais poderosas cidades gregas do século V a. C., Atenas e Esparta, temos respectivamente *Ecclesia* (Assembleia) e Apela, para a Assembleia; Areópago e Gerusia, para o Conselho; e Arcontes e Éforos, para os Magistrados.

Numericamente a soberania dos cidadãos era a de uma minoria, tanto nas oligarquias como nas democracias. Apesar da falibilidade e insegurança das cifras e estatísticas para essa época, tudo indica que o seu número não teria ultrapassado os quinze por cento da totalidade da população, mesmo nas democracias mais evoluídas e abertas, como é o caso de Atenas. A população de uma pólis era constituída por pessoas livres e não-livres. Eram livres os cidadãos e os estrangeiros com autorização de residência, cujo nome mais usual é o de metecos. Entre as não livres incluem-se os habitantes que estão submetidos a qualquer grau de dependência e não podem dispor da sua pessoa: desde os considerados animais ou coisas — os escravos mercadoria, algo que se compra e se vende — até aos que, obrigados a trabalhar a terra de outrem, os servos, tinham de entregar uma parte do produto e, de acordo com o estatuto, estavam numa situação melhor do que a dos anteriores.

Note-se que uma coisa é o estatuto e outra a situação real. Pode acontecer que numa pólis os não livres possuam um estatuto mais benéfico do que os de outra, mas se encontrem numa situação real inversa. É o que se passa com Atenas e Esparta: na primeira, os escravos, embora estatutariamente considerados uma mercadoria, têm uma situação real incomparavelmente melhor do que os hilotas de Esparta que pelo estatuto são servos.

Em Atenas, de autor para autor, a variabilidade no número de habitantes ultrapassa com frequência os cinquenta por cento. Vide Ferreira (1990) 181-184.

económico, jurídico — e um leque bastante diversificado económica e socialmente, que, apesar de cidadãos, se encontravam numa situação subalterna e não gozavam de quaisquer direitos políticos, a não ser participar nas reuniões da Assembleia, cujo poder era então na prática nulo. O conflito conhece momentos graves nos séculos a. C. VII e VI que as póleis, numa primeira fase, de modo geral tentam resolver pela nomeação dos legisladores — homens íntegros que, com a confiança das várias facções, eram escolhidos por mútuo acordo para tomarem as medidas necessárias para resolverem a crise — com a missão de procederem a uma série de reformas e dotar as cidades de códigos de leis; essas medidas não conseguem solucionar os confrontos e as lutas levam às tiranias que, além de centralizar os diversos poderes ainda de posse dos nobres, contribuirá para o nivelamento social; ao serem expulsos os tiranos, instauram-se ora oligarquias — tenham elas por base o nascimento, a riqueza ou os dois —, ora democracias, mais ou menos evoluídas. Mas, ao desaparecerem as tiranias, qualquer que seja o regime instaurado, as póleis que elas deixam já não são as mesmas. Os poderes não estavam nas mãos dos aristocratas, mas centralizados nas diversas instituições que passam daí em diante, quer se trate de uma oligarquia, quer de uma democracia, a dirigir a pólis.

Ora nessa evolução Esparta parece trilhar um caminho diferente do da maioria das outras cidades, em especial do de Atenas. A partir de fins do século VII

a.C., possivelmente em consequência de lutas sociais subsequentes à Segunda Guerra Messénica (c. 650-620 a.C.), a cidade da Lacónia passa a valorizar a parte física e militar da sua formação, em detrimento da intelectual. Tudo parece indicar que a aristocracia, talvez chefiada por Quílon, põe termo à agitação popular e estabiliza o seu triunfo por meio de instituições apropriadas — as reformas que a tradição transmitiu sob o nome de Licurgo.⁹ A cidade começa a enquistar-se, fecha-se e perde vitalidade cultural. Erige em ideal máximo a defesa da pólis e centra a sua atenção na actividade militar, a que sujeitava toda a vida do cidadão, desde os mais tenros anos. Esparta é um caso paradigmático de empenho na preparação do jovem para a guerra. Essa pólis era uma máquina de combate: vivia para ele e em função dele. Verdadeira cidade-quartel, as suas instituições haviam sido pensadas e dispostas para que os cidadãos estivessem sempre preparados e prontos a entrarem em combate. O tipo de educação instituído tinha o nome técnico de *agogé*. Organizada em função das necessidades da pólis, toda ela estava nas mãos do Estado.

Como é sobejamente conhecido, na Lacedemónia as crianças pertencem, desde que nascem, ao Estado — que eliminava as que fossem deficientes ou não apresentassem a robustez requerida (Plutarco, *Licurgo* 16) — e, a partir dos sete anos, passavam à posse do Estado e até à morte pertencem-lhe por inteiro. São

⁹ Sobre a figura de Licurgo e sua historicidade vide FERREIRA (1992b) 64-65.

então educadas pela pólis que lhes dava uma preparação fundamentalmente de índole física, ao ar livre, e toda ela virada para a intervenção na guerra. A educação propriamente dita dura até aos vinte anos. De cabelo cortado rente, ligeiramente vestidos, pés descalços, obrigados a dormir sobre uma esteira de canas (cf. Xenofonte, *Lac.* 2. 3-4; Plutarco, *Lic.* 16), sujeitos a uma vida parca e austera, os jovens espartanos, proibidos de se dedicarem a trabalhos manuais, viviam em comum, divididos em grupos, segundo as idades, dirigidos pelo mais avisado de cada um desses corpos, e aprendiam a obedecer e a suportar a fadiga e a dor (cf. Platão, *Leis* 1, 633b-c), a falar de forma concisa e sentenciosa, ou seja a serem lacónicos.¹⁰ Trata-se de uma educação colectiva que retira a criança aos pais para o fazer viver numa comunidade de jovens. Segundo Marrou (1965: 53), essa educação compreendia treze anos, agrupados em três ciclos: dos 7 aos 11 anos; dos 12 aos 15; e dos 16 aos 20, a época da efebia — ou a época em que o jovem era *eiren*, para usar o modo de a designar em Esparta. A finalidade desta educação era fazer deles soldados, pelo que tudo era sacrificado a esse fim único. Dava-se primazia aos exercícios físicos com o objectivo apenas de desenvolver a força do corpo, a que se juntava a aprendizagem directa do ofício de soldado: exercícios

¹⁰ Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 2. 1-11 e 6. 1-2; Plutarco, *Licurgo* 16-20.

O laconismo era uma característica tão cultivada pelos Espartanos — os habitantes da Lacónia — que passou à posteridade como um substantivo comum para designar a qualidade ou defeito do que é parco em palavras. Plutarco, *Licurgo* 19-20 dá numerosos exemplos dessas sentenças concisas dos Lacedemónios.

de treino com armas e de tática de formação. Embora se não possa afirmar, como nota Marrou (1965: 54-55), que os Espartanos fossem de todo iletrados, o aspecto intelectual da sua educação estava reduzido a pouca coisa — a ponto de os *Dissoi logoi* 11. 10 afirmarem, com algum exagero, que os Lacedemónios consideraram bom que os jovens não aprendam música nem letras.

Só quem receber este tipo de educação, tem as condições necessárias para o exercício dos direitos cívicos (cf. Xenofonte, *Lac.* 10. 7; Plutarco, *Inst. Lac.* 238F 21)

Também as jovens tinham uma educação ao ar livre, em que o exercício físico predominava. Música e dança, ao contrário do que acontecia na época arcaica, ficavam em segundo plano (Xenofonte, *Lac.* 1. 4). Esparta queria fazer delas mães robustas que pudessem dar à pólis futuros cidadãos robustos.¹¹ Trata-se afinal de uma política de eugenismo (cf. Plutarco, *Licurgo* 14. 3).

Aos vinte anos, atingido o termo da sua formação e a idade adulta — ou seja ao tornar-se *sphaireus* “que jogava a bola” — o Estado continuava a impor as suas exigências. Com uma vida familiar muito limitada, os Espartanos continuavam a viver em grupos, tal como combatiam, obrigados a tomarem uma refeição diária em comum nos chamados *syssitia*, e eram sujeitos a preparação física e a treino militar constantes, de modo a encontrarem-se sempre prontos a entrarem em

¹¹ Cf. Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 1. 3 *sqq.*; Platão, *Leis* 7, 804d e 813e; Plutarco, *Licurgo* 14-15.

combate. Observa Plutarco, *Licurgo* 25 que os cidadãos foram acostumados «a não quererem, a não saberem mesmo viver sós, a estarem sempre unidos, como as abelhas, em proveito do bem público à volta dos seus chefes. Desse modo se procurava, acima de tudo, inculcar o sentido comunitário e o espírito de disciplina, a ponto de a obediência ser considerada a virtude fundamental e quase única, na qual o jovem era industriado desde a mais tenra idade.

A educação espartana — que era supervisionada por um magistrado especial, o paidónomo, verdadeiro ministro da educação, e, desde a Antiguidade, tem despertado entusiasmo em muitos¹² — dava tanta importância ao aspecto moral como à preparação técnica do soldado. Trata-se de uma educação toda ela ordenada a inculcar no jovem o ideal de patriotismo e devoção à pólis até à morte. O resultado dessa educação está bem expresso no episódio do sacrifício de Pelópidas e seus homens nas Termópilas que motivou as belas palavras de Simónides (fr. 5 DIEHL):

*Dos que morreram nas Termópilas,
glorioso é o destino, bela a morte.
É seu túmulo um altar; em vez de gemidos, a sua
lembrança; o pranto se volve em elogio.
Esta pedra tumular
não a destruirá o bolor, nem o tempo que tudo vence.
Esta sepultura de homens corajosos escolheu para a
[guardar*

¹²Vide OLLIER (1932-1943).

*a fama excelsa da Grécia. Testemunha-o Leónidas,
rei de Esparta, que deixou o ornamento de uma grande
[valentia
e um renome imperecível.¹³*

A morte física transformou-se em vida moral: os que agora jazem não são mortos. Como refere H. FRÄNKEL, foram elevados à categoria de heróis protectores, como os mortos dos tempos míticos cujos túmulos eram ao mesmo tempo santuário.¹⁴

A educação procurava incutir como norma do bem o interesse da pólis e de que é justo o que serve para o seu engrandecimento. Aplicado este princípio às relações com os outros estados, conduz ao uso da astúcia e da fraude. Por essa razão há o cuidado de treinar os jovens na dissimulação, na mentira, no roubo (cf. Xenofonte, *Lac.* 2. 6-8; Plutarco, *Licurgo* 17-18): desse modo mal alimentado, o jovem era abandonado nas regiões desabitadas e convidado a roubar para completar a sua ração (cf. Xenofonte, *Lac.* 2. 5-8; Plutarco, *Licurgo* 17). Só não devia ser apanhado ou descoberto.

Esparta considerava todas as outras actividades estranhas à guerra — agrícolas, comerciais, industriais ou artesanais — indignas de homens livres; para essa pólis apenas a guerra, e a sua conseqüente preparação, prestigiava e dignificava os cidadãos. Por isso proibia estes, os “Pares” (*Homoioi*), de se dedicarem a qualquer outra ocupação.¹⁵

¹³ Tradução de ROCHA PEREIRA (2005) 177.

¹⁴ (31969) 365-366.

¹⁵ Para a proibição de os cidadãos espartanos se dedicarem a

Mas nas outras póleis, de modo especial a Atenas, a formação não se centrou exclusivamente no treino físico e na preparação militar, mas evoluiu para um sistema educativo que visava o desenvolvimento harmónico das faculdades. Vou tomar Atenas por modelo, por ter sido aí que tal equilíbrio primeiro se verifica, no século VI a.C.¹⁶

Combater em defesa da pólis continuou a ser o principal meio de alcançar a glória, mas não era, como se tornou em Esparta, uma preocupação obsessiva. Escreve Tucídides (1. 6) que nos primeiros tempos, por não existirem casas protegidas e comunicações seguras, os Gregos tinham o hábito de andarem armados e que Atenas foi a primeira cidade a abandoná-las (1. 6. 3):

Os Atenienses foram os primeiros entre eles a abandonarem as armas de ferro e, sem constrangimento, entregaram-se a uma vida mais civilizada.

Nas provas atléticas encontravam os Gregos, sobretudo os da classe nobre, um campo para mostrar a sua superioridade e excelência. Eram famosos os Jogos Olímpicos, os Píticos, os Nemeus e os Ístmicos — realizados em Olímpia, Delfos, Nemeia e Istmo de Corinto, respectivamente — e constituía uma grande glória ser proclamado vencedor numa das suas provas,

actividades económicas cf. Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 7; Plutarco, *Licurgo* 23. 2-3.

¹⁶ Para a educação na época arcaica e sua evolução vide MARROU (1965) 74-86; ROCHA PEREIRA (2003) 367-380.

sobretudo as dos Jogos Olímpicos que, segundo a data tradicional, teriam começado em 776 a.C.

Ora na preparação, quer para o combate, quer para os Jogos, o exercício físico torna-se essencial. Daí que o ensino da ginástica comece por preponderar e que o mestre de educação física — o paidotriba, como lhe chamam os Gregos — seja o primeiro a aparecer. Existente já talvez no século VII a.C., as lições eram dadas na palestra ou no ginásio, sem me deter aqui na discussão sobre a diferença e relação que possa existir entre os dois.¹⁷

Mas como se deduz de um passo célebre da *Iliada* (9. 443), Fénix ensinara Aquiles também a fazer discursos e não apenas a praticar nobres feitos. Ora com a afirmação da pólis ou cidade-estado ao longo da época arcaica — ou seja no decurso dos séculos VIII a VI a.C. — a necessidade de intervir no Conselho e na Assembleia, um órgão colegial o primeiro e constituído por todos os cidadãos a segunda, obriga o dirigente a ter de usar da palavra e a saber convencer os seus concidadãos.

Assim aparece o ensino da música, através do citarista, o mestre que, talvez a partir do século VI a.C., ensinava as crianças a tocar cítara, e o das primeiras letras, a cargo do gramatista que ensinava a ler e a escrever e cuja existência parece datar dos inícios do século V a.C.

¹⁷ Discute-se se o ginásio era para os mais velhos e a palestra para os mais novos, se esta era uma parte daquele e se o primeiro era público e a segunda particular. Vide DELORME (1960) e ROCHA PEREIRA (2003) 368 nota 2.

O ensino dos três mestres tinha grande difusão como se pode deduzir de várias afirmações e alusões dos autores antigos. Em Aristófanes, o salsicheiro Agorácrito dos *Cavaleiros*, embora saiba ler, não frequentou o mestre de música nem o de ginástica (vv. 1235-1293) e nas *Vespas*, num diálogo entre Filocléon e Bdelicléon, o não saber tocar cítara equivale a ignorância (vv. 959 e 989). Platão, no *Protágoras* 325c-326e, fala da importância desses três mestres na educação e acentua que os *grammatistoi*, depois de as crianças aprenderem as letras, os números e compreenderem o que se escreve (325e-326a)

põem-nas a ler nas bancadas as obras dos grandes poetas, e obrigam-nas a decorar esses poemas, nos quais se encontram muitas exortações, e também muitas digressões, elogios e encómios da valentia dos antigos, a fim de que a criança se encha de emulação, os imite e se esforce por ser igual a eles.

No que respeita aos mestres de música e de ginástica, refere que procedem de modo idêntico e, depois de os jovens saberem tocar, fazem-nos aprender as obras dos grandes poetas líricos e desse modo (326b-326c)

obrigam os ritmos e harmonias a penetrar na alma das crianças, de molde a civilizá-las, e, tornando-as mais sensíveis ao ritmo e à harmonia, adestram-nas na palavra e na acção. Na verdade toda a vida

*humana carece de ritmo e de harmonia. Além disso, ainda se mandam as crianças ao pedotriba, a fim de possuírem melhores condições físicas, para poderem servir a um espírito sã, e não serem forçadas à cobardia, por fraqueza corpórea, quer na guerra, quer noutras actividades.*¹⁸

Este texto de Platão, além de chamar a atenção para o equilíbrio que deve existir entre a preparação física e a formação espiritual — há uma mútua influência — e de elucidar que essas escolas eram particulares, vinca o valor formativo da poesia e da música.

Os Gregos davam grande importância ao ensino destas duas artes que então não estavam tão separadas como hoje. Lembremos que parte da poesia, sobretudo a lírica, destinava-se a ser cantada e que não havia distinção entre o poeta e o músico. Junto do citarista e do gramatista, os jovens aprendiam a cantar e a recitar as obras dos grandes autores, algumas delas de cor. Temos notícias de que os Poemas Homéricos e obras de Sólon eram aprendidos nas escolas.¹⁹ O jovem Nicérato, no *Banquete* de Xenofonte declara saber os Poemas Homéricos de cor, por o pai lhos ter mandado fixar em pequeno para fazer dele um homem de bem — um *agathós* (3. 5. 6). Pretendia-se fazer penetrar na alma da criança a harmonia e o ritmo e fornecer-lhe modelos que nela despertassem a emulação. Ésquines, um orador do século IV a.C., exalta o valor educativo dos modelos

¹⁸ Tradução de ROCHA PEREIRA (2005) 422.

¹⁹ Cf. Xenófanes, fr. 10 DIELS (Homero); Platão, *Timeu* 21b (Sólon).

(*Contra Ctesifonte* 246), e muitos são os casos de imitação ou emulação. Refiro apenas Alexandre Magno, que com a *Iliada* à cabeceira, tinha por paradigma Aquiles, mas se lamentava de não ter, como aquele herói, um outro Homero que cantasse as suas façanhas. É afinal a afirmação do valor psicagógico da poesia e da música. Estamos perante a educação pelo paradigma de que falava Platão e que tinha tanta importância na formação dos jovens na Grécia antiga. Já a encontramos em acção nos Poemas Homéricos, quando Atena aponta a Telémaco o exemplo de Orestes para o motivar a ir colher informações sobre o pai.²⁰ E com ela deparamos ao longo das épocas posteriores até ao nosso tempo. Um caso curioso é o que se passa com os Revolucionários Franceses que procuraram imitar os modelos da Grécia e de Roma. O Padre Grégoire encaminha-nos nessa direcção, ao referir que há tendência a imitar as grandes figuras do passado e ao aconselhar que se semeie virtude para recolher virtudes, já que, se a reputação de Milcíades inflamou o coração de Temístocles e o tornou seu émulo, um sofisma desorienta e um mau exemplo arrasta.²¹

Grande parte dos homens da Revolução encontravam esses paradigmas, de preferência, nos biografados de Plutarco e acima de todos eles estava Licurgo, o lendário legislador a

²⁰ Depois os próprios heróis homéricos foram tomados como modelos pelos Gregos dos tempos futuros. JAEGER (1954) cap. 3 (trad. port. pp. 56-77); EHRENBERG (1964) 10-12; MARROU (1965) cap. 1; GRIFFIN (1977) 39-53.

²¹ Afirmações de um discurso proferido na Convenção Nacional em 28 de Setembro de 1793. Cf. *Oeuvres de l'Abbé Grégoire*, ed. par A. SOBOUL (Liechenstein, 1977) 59-60 (citação da p. 59).

quem a tradição atribuía a criação da Esparta clássica. Mas, se Licurgo é o modelo dessa virtude entre os Helenos, Marco Bruto e Catão de Útica são-no entre os Romanos, com predominância para Bruto.²²

Mas esta formação, além de se fazer em escolas particulares que, como o afirmava Platão no texto do *Protágoras* acima citado, apenas estavam ao alcance dos mais ricos, dizia respeito aos rudimentos e terminava na adolescência. Mesmo no século V a.C., como observa MARROU (1965: 77), essa educação continuou mais orientada para a vida nobre, a do grande proprietário rico, e menos para o ateniense médio que ganha a vida como camponês, artesão ou no pequeno comércio.

Paralelamente a essa formação básica e depois de ela terminar, a grande escola era o convívio social que tem significativa importância educativa em Atenas, com particular saliência para o convívio na Ágora, nos banquetes, nos ginásios. Estes, frequentados pelos jovens para os seus treinos e exercícios de ginástica eram procurados por muitos que, além de admirarem a beleza e agilidade dos mais novos, com eles conviviam e davam-lhes conselhos. A darmos crédito a Platão e Xenofonte, Sócrates procurava com frequência esse local para ensinar.²³

²² Assim CHEVINER acentua que a vida austera desse indefectível defensor da República romana oferecia o modelo da virtude. Cf. *Moniteur* de 5 de janeiro de 1795.

²³ Alguns dos diálogos de Platão — caso de *Laques*, *Lisis*, *Cármides* — passam-se no ginásio. Isso tem o seu significado, mesmo que se admita alguma idealização do filósofo.

A educação referida até aqui diz respeito apenas uma formação inicial ou básica. Depois passa a derivar sobretudo do convívio.

A poesia tem papel de relevo na formação do homem. Procura incutir nele o ideal heróico e incitá-lo a combater pela sua pólis, tanto na elegia guerreira — já referimos Calino e Tirteu —, como na lírica coral (Simónides, Píndaro); procura incitá-lo a agir com justiça e com moderação (Sólon. Píndaro, Teógnis).²⁴ Do que se acaba de referir se deduz que a poesia tinha um papel didáctico. Destina-se a ser cantada ou recitada e pressupunha um auditório, a quem o poeta quer transmitir a sua experiência ou exortar a determinada actuação: Hesíodo, ao irmão; Calino, Tirteu, Sólon, aos concidadãos; Teógnis, ao seu jovem amigo Cirno. Vejamos um texto deste último (vv. 27-30):

*Por ser teu amigo, ó Cirno, é que te vou dar estas normas,
[que eu mesmo
sendo criança, aprendi com homens de bem.
Sê sensato, não busques honras, mérito, abastança,
em actos vergonhosos ou injustos.*²⁵

Teógnis — não vou aqui discutir a questão da autenticidade da maioria dos versos da sua colectânea²⁶ — continua a dar conselhos práticos sobre a vida e

²⁴ Mesmo um poeta como Arquíloco que sobressai pelo individualismo, rejeita a glória homérica e prefere o senso comum de salvar a vida em caso de perigo (fr. 6d), mesmo ele era recitado em concursos (Heraclito, fr. 42 DIELS).

²⁵ Tradução de ROCHA PEREIRA(2005) 167.

²⁶ Sobre o assunto, vide ROCHA PEREIRA (2003) 207-208.

a transmitir-lhe os conhecimentos que ele próprio aprendera de outro. Temos aqui um exemplo da transmissão viva do saber de geração em geração: um homem feito a ensinar um jovem. Processo característico da mentalidade grega, encontramos-lo já nos primórdios da cultura helénica, na *Iliada*, no caso de Fénix e Aquiles. É também o caso da relação de Sócrates com os discípulos. É evidente e natural que nesta transmissão da experiência própria se imiscua o elemento subjectivo (caso de Arquíloco, Mimnermo).

Transmitida de mais idoso a jovem, cantada em festividades e concursos, aprendidos nas escolas, por vezes até de cor, a poesia tornou-se um poderoso veículo de formação, mas também de transmissão do saber. Recorde-se que as Musas eram consideradas filhas de Zeus e de Mnemósine, a memória.

A Ágora era um importante centro cívico, religioso e comercial, e as condições especiais do clima na Grécia permitia ou convidava à vida ao ar livre. Na ágora ficavam vários templos, altares estátuas e edifícios públicos de grande importância religiosa, política e social; nela se realizavam as sessões da Assembleia (*Ecclesia*), antes de ser transferida no século V a.C. para a colina da Pnix, e as reuniões do Conselho dos Quinhentos, ou Boulê (no Buleutérion), dos tribunais da Helieia; se encontrava o Pritaneu — ou *Tholos* — em que os prítanes se reuniam e viviam permanentemente; num dos seus pórticos, a *stoa basileios*, exercia o seu magistério o arconte-rei — julgar os casos relacionados com a religião e impiedade — e num outro e no Pritaneu se encontravam gravados

em pedra diversos documentos. Como o código de Sólon; aí, separado por um pórtico central, decorria diariamente o mercado. Era, portanto, a agora um local de grande afluência, que os Atenienses procuravam para conversar e discutir sobre diversos assuntos.

O *symposion* — que de modo geral se traduz, talvez indevidamente, por banquete — tinha um significado social e cultural de grande importância. Os Gregos — evidentemente os que tinham posses para isso — gostavam de se reunir em festins em que se comia e bebia, mas sobretudo se convivia, conversava, discutia, por vezes assuntos elevados, e se entoavam poemas (os *skolia*) de grandes autores, como Alceu (cf. Heródoto 6. 129; Aristófanes, *Nuvens* 1353-1379). O *symposion*, além de aparecer representado em muitos vasos, motivou referências, foi tema e deu o título a obras de grandes autores gregos: por exemplo, Platão e Xenofonte.²⁷ O primeiro é um caso elucidativo: além de várias referências em que exalta o poder educativo do banquete, se bem dirigido (*Leis* 637b-642a, 652a-653a, 671a-672b), escreve uma obra com esse título em que várias figuras conhecidas e de relevo na Atenas de então — Sócrates, Aristófanes, Fedro, Pausânias, Alcibíades — se reúnem em casa do tragediógrafo Ágaton para celebrar uma sua vitória nas Grandes Dionísias.²⁸

O desejo de as famílias nobres conhecerem o seu passado e a ânsia de se ligarem a um herói da tradição

²⁷ Depois muitos outros trataram o tema, que o Renascimento volta a retomar.

²⁸ Ágaton é considerado o quarto grande trágico, depois de Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

lendária faz aparecer as genealogias. A empresa da colonização, os contactos comerciais que esta motivou ou incentivou e as consequentes viagens de exploração das zonas costeiras originam os périplos que descrevem essas zonas e os relatos de fundações de cidades. Tudo isso desperta a curiosidade pelas terras e lugares distantes e o desejo de conhecer novas regiões. Aparecem as mais antigas cartas geográficas gregas: o primeiro mapa é atribuído a Anaximandro, do século VI a.C. (Estrabão 1. 1. 11); Hecateu de Mileto (séc. VI-V a.C.) escreve uma *Descrição da Terra* que ilustra com um mapa. Heródoto compõe a sua obra — em que a geografia e a etnografia tem papel importante — depois de longas viagens em busca de informações junto de outros povos.

Por seu lado a curiosidade ao mundo circundante e o acto de se admirar perante os seus fenómenos que, no dizer de Aristóteles (*Metafísica* 982b) constitui precisamente a base do filosofar, vai fazer aparecer os primeiros filósofos que buscam a origem das coisas e a constituição de tudo quanto existe e procuram explicar os fenómenos naturais, sobretudo as revoluções dos astros e os eclipses. Esses filósofos pré-socráticos encontravam-se a cada passo ligados pela relação mestre/discípulo e estavam integrados em escolas filosóficas que exerceram papel significativo na investigação da natureza e na busca do saber. Se não temos a certeza da relação entre os três pensadores milésios — Tales, Anaximandro e Anaxímenes — e se hoje está posta de lado a existência aí de uma escola, a Escola Eleata, fundada por Parménides, e a Escola Pitagórica foram

dois focos importantes de desenvolvimento e transmissão do saber. No domínio educativo interessa de modo especial a pitagórica com o seu ideal de vida que reveste a procura do saber com um carácter religioso. Pressupõe a superioridade intelectual em relação à física e admite a possibilidade de uma sobrevivência feliz no Além. Supõe M. H. Rocha Pereira que pertencerá a esta escola a doutrina exposta no mito da *II Olímpica* de Píndaro: quem conservar a alma afastada da injustiça durante três existências terá um lugar no Jardim das Delícias, sob a legislação de Radamanto e na companhia de heróis como Peleu, Cadmo, Aquiles.²⁹ Se assim for, como nota a mesma autora, a escola pitagórica abre perspectivas de imortalidade ao sábio que se vai purificando até se conseguir libertar do ciclo dos nascimentos.

A evolução da pólis ateniense no sentido da democracia tornou instituições principais do regime a Assembleia, constituída por todos os cidadãos, o Conselho dos Quinhentos, ou *Boulé*, e a Helieia, para que eram escolhidos à sorte, respectivamente, cinquenta e seiscentos de cada uma das dez tribos. Possibilitou desse modo a participação cada vez maior dos cidadãos, mas, tratando-se de órgãos colectivos, neles a arte de persuadir exercia grande importância. Dava por isso vantagens aos mais capazes e melhor apetrechados. O espírito de competição que naturalmente surgiu, que no domínio político, quer no judiciário, exigia uma preparação intelectual cada vez mais acentuada e fez surgir a necessidade de uma formação escolar para além da adolescência.

²⁹ (1955) 63-67.

Vêm responder a essa exigência os sofistas, que, se não tiveram grande importância na história da filosofia — contribuído apenas no domínio da epistemologia³⁰ —, exerceram papel de relevo na cultura e deixam marca indelével na história da educação, a faceta que aqui nos interessa. Em tal domínio criam um currículo de estudos que podemos considerar o embrião das futuras sete artes liberais, o *trivium* e o *quadrivium* da Idade Média.³¹ Em parte herdado dos Pré-socráticos, em especial dos Pitagóricos, e em parte criado por si, esse currículo era constituído por disciplinas do foro literário (criação sua: gramática, dialéctica, retórica) e do domínio científico (herdado: geometria, aritmética, astronomia e música). Interessados nos problemas concretos do homem e nas relações entre as pessoas, dominam as técnicas que permitem intervir nessas relações pela discussão — ou seja pela dialéctica — e pela arte de persuadir, a retórica, e fazem-se mestres no ensino dessas técnicas. Não é de estranhar, portanto, que as suas principais inovações se situam no domínio dos estudos literários: desenvolvem muito a retórica — cujos fundamentos se devem a Córax e Tísias nos inícios do séc. V a.C. — e a dialéctica; criam a gramática (atribuída a Protágoras), crítica literária, prosa artística em ático; fazem estudos de sinonímia. Tudo matérias do domínio da arte de

³⁰ Vide ROCHA PEREIRA (2003) 446 e n. 1.

Da vasta bibliografia sobre os Sofistas vide, entre outros, GUTHRIE (1971); KERFERD (1981*a*); KERFERD (1981*b*); ROCHA PEREIRA (2003) 446-455. Para a tradução dos fragmentos vide DUMONT (1969).

³¹ Vide ROCHA PEREIRA (2003) 449-451.

bem falar e convencer, ou vencer pela argumentação, opositor, quer como ser isolado, quer como membro do grupo social. Com um ensino itinerante, sem escola fixa, remunerado (e. g. Platão, *Apologia* 19e-20a; Isócrates, *Antídosis* 3),³² os sofistas erigiam o homem em alvo do seu pensamento:

*O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto existem, e das que não são, enquanto não existem.*³³

proclama Protágoras (fr. 1 Diels), o maior deles. A educação dos sofistas, completa, enciclopédica, pretendia formar os jovens com vista a uma futura intervenção na pólis, a fazer deles bons dirigentes — ou seja dotá-los uma *technê politikê* que lhes dará a *aretê* política. Daí que, embora centrado no homem, o seu pensamento não o vê como um ser isolado, mas como um elemento integrado na célula social que é a pólis, para desse modo prever as suas reacções em grupo, como membro da Assembleia e dos outros órgãos, e poder influir nas suas decisões pela persuasão e argumentação — ou seja no seu ensino já se encontram os inícios da sociologia. Partidários da concepção filosófica da impossibilidade de aceder a outra verdade que não seja a da opinião, válida apenas para aquele que a professa e comunicável por persuasão, os sofistas defendiam que era possível persuadir do que quer que fosse e do seu contrário.

³² Sobre o escândalo que isso provocou e razões do facto vide ROCHA PEREIRA (2003) 448 e nota 7.

³³ Tradução de ROCHA PEREIRA (2005) 289.

Os sofistas foram os primeiros professores e o seu ensino — que despertava considerável entusiasmo entre os jovens, como se depreende do *Protágoras* de Platão (310a-311e, 314b-315d) — vinha responder a uma necessidade profunda de Atenas que exigia um novo tipo de educação. A antiga educação aristocrática, baseada no conhecimento dos poetas antigos não correspondia às necessidades de uma pólis democrática. Pelo contrário, os sofistas estabeleceram um currículo de estudos e diziam-se detentores de um saber que eram capazes de comunicar aos ouvintes: um saber que lhes permitiria afrontar todas as questões e realizar, por conseguinte, uma brilhante carreira política. O seu ensino, essencialmente pragmático, fornecia aos jovens discípulos as técnicas de argumentação e persuasão indispensáveis para se poderem impor na vida quotidiana, nos tribunais e na Assembleia. Mas, devido ao alto custo das lições, o acesso a esse ensino ficava restringido às classes sociais mais elevadas, em especial à aristocracia. Curioso paradoxo: os sofistas trazem a Atenas o tipo de educação necessária a um Estado democrático, mas a sua clientela reduz-se aos jovens provenientes dos meios mais abastados. Contribuem assim para acentuar o desequilíbrio social, já que colocavam nas mãos dos que possuíam mais recursos económicos uma técnica que lhes permitia persuadir e conseqüentemente dominar o *dêmos*.³⁴

³⁴ Temos informações várias de que os sofistas se pagavam bem pelas suas lições: e. g. Platão, *Apologia* 20a; *Laques* 186c; *Hípias Maior* 282b-e; *Górgias* 519d; *Ménon* 91d; *República* 1, 337d; Isócrates, *Contra os sofistas* 3. Sobre as vantagens e desvantagens do

De certo modo contemporaneamente ao sofistas, mas fundamentando a sua moram na razão, Sócrates dá também grande importância à educação. Aliás toda a sua vida — tanto quanto se pode deduzir dos testemunhos que dele nos chegaram (Aristófanes, Platão, Xenofonte, Aristóteles) — foi um permanente acto educativo.³⁵ Pensava Sócrates que o útil se identifica com o bem e que existe uma lei superior que pode ser atingida pela razão e em todas as ocasiões da vida deve ser seguida, como bem o demonstra no episódio narrado no *Críton* e no *Fédon*. Desse modo, o saber conduz à prática do bem e só a ignorância leva ao erro ou ao mau procedimento. Como o homem deve adequar a acção ao pensamento e colocar todo o empenho em manter uma alma recta — esforço em que reside a virtude — é essencial a educação que desfaça a ignorância e permita agir correctamente. Daí concordar com W. Jaeger quando lhe chama o mais espantoso fenómeno educativo na história do ocidente.³⁶

No século IV a.C., três mestres trouxeram significativos contributos à história da educação: refiro-me a Isócrates, a Platão e a Aristóteles.

O primeiro funda uma escola que, situada na periferia da cidade, era muito frequentada e exerceu

ensino dos Sofistas vide Rocha Pereira(2003) 450-451.

³⁵ Sobre esses testemunhos e as possíveis doutrinas de Sócrates vide ROCHA PEREIRA (2003) 456-464.

³⁶ (1954) 475-476.

grande influência na Atenas de então e no futuro.³⁷ Apesar de o seu ensino ser remunerado, os alunos afluíam em grande número (*Antídosis* 41 e 87), mas não aceitava muitos ao mesmo tempo: de modo geral não mais de nove ou dez, já que os grupos pequenos, além de proporcionarem o convívio, não dispersavam a atenção. O curso, que durava três ou quatro anos (*Antídosis* 87), privilegiava os estudos literários e pretendia fornecer uma vasta cultura, em contacto com as obras dos bons autores, pelo que é considerado o pai do humanismo.

O seu magistério — que ele defende no discurso *Antídosis*, já do fim da vida — era uma espécie de ensino superior que visava uma formação política e procurava habilitar os discípulos a exercer papel relevante na pólis. O seu ensino que obteve grande aceitação na época e exerceu uma influência duradoira, deu frutos visíveis: Hipérides, Iseu e Licurgo, três grandes oradores do século IV a.C., foram seus discípulos.

Isócrates teve papel de relevo na história da educação: desenvolveu a parte literária do currículo dos sofistas. Pretendia ensinar a falar bem e considerava a retórica a arte suprema. Mas, ao contrário da dos sofistas, considerava que ela devia ter uma orientação ética. Em sua opinião (*Panegírico* 49)

³⁷ Sobre Isócrates e o seu papel na história da educação grega vide BECK (1964) caps. 7 e 8; JAEGER (1954), cap. «Isócrates defende a sua *paideia*»; MARROU (1965) cap. 7; ROCHA PEREIRA (2003) 481-484.

*os discursos belos e artísticos não são apanágio de pessoas inferiores, mas obra de uma alma que pensa bem*³⁸

e uma vida virtuosa dá autoridade ao orador (cf. Níocles 3. 7).

Grande relevância no domínio da educação exerceu-a também Platão, não só pela escola que fundou e que se manteve activa por mais de oitocentos anos (é encerrada apenas no século VI da nossa era), mas também pelas propostas educativas que, embora sem grande audiência na sua época, vieram mais tarde a ser adoptadas, no período helenístico: refiro-me de modo especial à criação de escolas públicas e a uma educação das raparigas igual à dos rapazes (cf. *Leis* 805a).³⁹

Feitas nos livros VII da *República* e das *Leis*, consagrados ao estabelecimento de um currículo de estudos, as suas propostas educativas não podem dissociar-se da sua teoria das ideias e da reminiscência⁴⁰ e do pensamento de Sócrates, de quem foi discípulo e na boca do qual põe as suas doutrinas. Sócrates, no *Ménon*, interroga um escravo sobre geometria para provar que não faz mais do que lembrar o que ele já sabe. Desse modo a ciência é apenas reminiscência, como se vê também na alegoria da caverna da *República* 514a-518b. Considera a educação o primeiro dos bens,

³⁸ Tradução de ROCHA PEREIRA (2005) 331.

³⁹ Sobre as propostas e plano educativos de Platão vide BECK (1964) cap. 5; JAEGER (1954) 541-550 e 712-866; ROCHA PEREIRA (2003) 490-494 e *Platão: a República* (Lisboa, 1987), V-VII e XXVI-XXXIII.

⁴⁰ Sobre o assunto vide ROCHA PEREIRA (2003) 488-490.

que não deve ser desprezado (*Leis* 1, 644b). Exige uma aplicação desde a infância para desse modo alcançar a excelência — ou ser *anêr agathós* (*Leis* 1, 643b). Em face disso, o planejamento da educação deve estar a cargo do Estado, ou seja devem ser criadas as escolas públicas, e não deve diferenciar a das raparigas da dos rapazes (*Leis* 7, 805a).

Nesse currículo de estudos podemos estabelecer três fases. A primeira, relativa à instrução inicial, segue a tradição dos três mestres: exercícios físicos, música e primeiras letras (*Leis* 7, 795d e 809e-810c). Na segunda fase, embora na *República* e nas *Leis* não haja unanimidade nas disciplinas propostas,⁴¹ coincidem na necessidade do estudo da geometria, da aritmética e da astronomia, disciplinas preparatórias para a terceira fase dedicada à dialéctica, o método adequado à filosofia.

Trata-se, como se acaba de ver, de um currículo de pendor científico. Assim considera que ao estudo das letras deve o jovem dedicar apenas o tempo que o torne capaz de ler e de escrever. É que (*Leis* 7, 810b-c)

*aprender composições de poetas sem música, mas escritas, uma com metro, outras sem divisão rítmica, que são apenas escritas como se fala, e desprovidas de ritmo e harmonia, temos certas obras perigosas, que nos deixaram muitos homens dessa qualidade.*⁴²

⁴¹ Por exemplo a *República* acrescenta às três disciplinas a seguir enumeradas a estereometria e a harmonia.

⁴² Tradução de ROCHA PEREIRA (2005) 434-435.

É dada grande importância à matemática. Assim no *Timeu* aparece a noção de Deus como supremo geómetra e, à entrada da Academia, segundo a tradição, encontrava-se a inscrição «quem não souber geometria não entre».

Aristóteles foi ao mesmo tempo um grande filósofo e um grande cientista que marcou poderosamente o século IV a.C. e a posteridade. Para o nosso objectivo, interessa a escola que fundou, o Liceu, e os métodos de trabalho que lhe imprimiu — observação, investigação organizada, especialização, classificação e sistematização, e possivelmente experimentação, esporádica — e que naturalmente ele próprio utilizou. Criada em 335, essa escola chegou a compreender — pelo menos a partir de Teofrasto que lhe sucedeu na direcção — dois pórticos cobertos, um santuário dedicado às Musas, diversos outros edifícios onde existia uma biblioteca, colecções de animais e plantas, laboratórios, salas de conferência, possivelmente residências. Era uma verdadeira escola de ensino superior, ou melhor um centro de investigação.

Bibliografia

- ANDREWES, A.: *The Greek tyrants* (London, 1956, reimpr. 1974).
- BECK, F. A. G.: *Greek education 450-350 B. C.* (London, 1964).
- DELORME, J.: *Gymnasium. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce, des origines à l'empire romain* (Paris, 1960).
- DETIENNE, M.: "Laphalange: problèmes et controverses", in J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (Paris, 1968).
- DUMONT, J.-P.: *Les sophistes. Fragments et témoignages* (Paris, 1969).
- EHRENBERG, V.: *The Greek state* (Oxford, 1960).
- *Society and Civilization in Greece and Rome* (Harvard, 1964).
- FERREIRA, José Ribeiro: *A democracia na Grécia antiga* (Coimbra, Livraria Minerva, 1990).
- *Hélade e Helenos. 1— Génese e evolução de um conceito* (Coimbra, 1992).
- *A Grécia antiga. Sociedade e política* (Lisboa, 1992)
- FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen*

Griechentums (München, 1969³).

GRIFFIN, J.: “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”, *JHS* 97 (1977) 39-53.

GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*, (Cambridge, 1971).

JAEGER, W.: *Paideia* I (Berlin, 1954³).

KERFERD, G. B.: *The Sophistic movement* (Cambridge, 1981a).

—— (ed.): *The Sophists and their legacy* (Wiesbaden, 1981b).

MARROU, Henri-Irénée: *Histoire de l' éducation dans l' Antiquité* (Paris, 1965⁶).

OLLIER, F.: *Le mariage spartiate*. 2 vols. (Paris, 1932-1943).

ROCHA PEREIRA, M. H.: *Concepções helénicas de felicidade no Além, de Homero a Platão* (Coimbra, 1955).

—— *Estudos de História da Cultura Clássica*. I — *Cultura Grega* (Lisboa, 2003⁹).

—— *Hélade. Antologia da Cultura Grega* (Porto, 2005⁹).

SNODGRASS, A. M.: “The hoplite reform and history”, *JHS* 85 (1965).

WEBSTER, T. B. L.: *From Mycenae to Homer* (London, 1958).

A TRADIÇÃO DOS SETE SÁBIOS
O *SAPIENS* ENQUANTO PARADIGMA DE UMA
IDENTIDADE

Delfim Ferreira Leão

1. *MAGISTER DIXIT*: O PAPEL FORMATIVO DO SÁBIO¹

A literatura gnómica ou de sentenças conheceu uma grande fortuna na antiguidade e a sua origem perde-se na própria raiz dos tempos. De facto, são inúmeros os exemplos de obras em que nos aparece determinada personalidade a aconselhar uma outra sobre a melhor forma de actuar. Este esquema de base conhece muitas formulações e variantes; duas das mais frequentes consubstanciam-se na figura do sábio que orienta um soberano sobre o tipo de conduta a adoptar ou, na sua versão mais familiar, na imagem do pai que procura zelar pela formação do filho, dispensando-lhe os conselhos que a vida ensinou. O Oriente Próximo fornece-nos um amplo espectro de escritos com este cariz e vamos encontrá-los também em inúmeras outras literaturas, sem que isso implique necessariamente uma relação de dependência directa, já que ideias semelhantes podem ter sido desenvolvidas por povos distantes uns dos outros e de forma autónoma.² De resto, que este

¹ Todas as traduções que figuram ao longo deste trabalho são da nossa autoria e feitas a partir do original grego ou latino. Salvo expressa indicação em contrário, as datas referidas remetem para um período anterior à nossa Era. Na elaboração deste estudo, recuperámos o essencial da argumentação que desenvolvemos em dois trabalhos anteriores: Leão (2000); (2003).

² Para um conspecto deste tipo de 'wisdom literature', vide West(1997).

modelo simples continua activo e funcional, mostra-o uma infinidade de filmes produzidos pela indústria do cinema, onde a figura do mestre (com frequência industriado em ‘artes orientais’, assimiladas com um grau variável de eclectismo e rigor) prossegue a nobre missão de esclarecer e formar quem com ele se cruza.

No domínio da literatura grega, que agora nos ocupa mais em particular, o influxo deste tipo de material é detectável desde muito cedo também. Evocaremos apenas alguns exemplos, que ajudarão a atestar esta realidade bem conhecida dos estudiosos da antiguidade clássica. Em Homero, basta pensar na figura de Nestor, que se destaca pela ponderação das suas palavras, em particular na *Iliada*. De resto, ele e outros seis guerreiros formavam uma espécie de conselho mais restrito de Agamémnon, o comandante-chefe da coligação grega que integrou a expedição a Tróia.³ Inesquecível é também o quadro dos anciãos que rodeavam Príamo e que, afastados embora dos combates devido ao peso da idade, mereciam, na qualidade de oradores, ser comparados ao inebriante canto das cigarras.⁴

No caso dos *Trabalhos e Dias*, o mesmo esquema conhece um aproveitamento ainda mais significativo. Sem querermos retomar agora a debatida questão da eventual influência directa de textos sumérios, babilónios ou egípcios sobre esta obra, o certo é que a sua estrutura de base assenta no tema do conselheiro. Uma das notas de novidade de Hesíodo parece residir, precisamente, no

³ Cf. *Il.* 2.400-9.

⁴ *Il.* 3.146-52.

facto de o destinatário das suas admonições ser não um rei ou um filho, mas o próprio irmão (Perses), a quem procura reconduzir ao bom caminho, pese embora o facto de este haver tentado apoderar-se da parte que lhe cabia na herança paterna.⁵ Além dos inúmeros preceitos e sentenças, que têm presença obrigatória em textos de carácter gnómico, Hesíodo serve-se também de outras estratégias expositivas que conhecerão igualmente grande fortuna na literatura sapiencial: a fábula e o mito.⁶

O facto de, na *Iliada*, Agamémnon aparecer rodeado de um grupo de sete homens da sua confiança está ainda longínquo da lenda que tenderá a fixar um colégio de Sete Sábios, a quem eram atribuídas sentenças memoráveis, proferidas no decurso de encontros com personalidades igualmente famosas. O contexto histórico que envolve algumas dessas figuras (como Tales, Sólon, Creso) sugere que a tradição terá começado a delinear-se durante a Época Arcaica, em particular entre os sécs. VII-VI. A este facto não será alheia a circunstância de, ao longo daquele período, a Grécia haver experimentado grandes tensões políticas e sociais, que foram acompanhadas pelo surgimento da figura dos legisladores e de governos autocráticos, bem

⁵ Ainda assim, em alguns momentos Hesíodo também se dirige aos reis, para exortá-los a respeitar a justiça de Zeus; e.g. *Op.* 248-73.

⁶ Referimo-nos à fábula do falcão e do rouxinol (*Op.* 202-12) e aos mitos de Pandora (42-105) e das Cinco Idades (106-201). Para uma sinopse do aproveitamento da tradição gnómica noutros autores gregos, desde a Época Arcaica até ao período romano, vide Wehrli(1973); Rodríguez Adrados (1994) 130-7.

como por intensas relações com a Pérsia e a Ásia Menor, cuja opulência económica exercia sobre o imaginário grego tanto um sentimento de admiração como de censura, com frequência mesmo acintosa.

Não obstante a relativa antiguidade cronológica de certos aspectos ligados à vivência de figuras que viriam a ser contadas entre os sábios, é em Heródoto que podemos surpreender os primeiros assomos literários desta lenda. De resto, a imagem do conselheiro acaba por ser um *Leitmotiv* na obra do historiador de Halicarnasso. É o que se verifica, por exemplo, em relação a personalidades como o ateniense Sólon e Âmasis, o último grande faraó da dinastia saíta, que partilham entre si o papel de conselheiro ponderado.⁷ Da mesma forma que Sólon avisa Creso, rei da Lídia, contra a imprudência de ignorar a constante mutabilidade das coisas humanas (1.32.1-9), o faraó aconselha o tirano de Samos, Polícrates, a interromper a sua perigosa carreira de sorte, desfazendo-se de algum pertence que considerasse precioso, pois estava consciente de como a divindade era invejosa da fortuna dos homens (3.40.2). Ao contrário de Creso, cuja incompreensão do profundo significado das palavras do hóspede ateniense o lança no caminho da desgraça, Polícrates acatou o conselho do monarca egípcio, atirando ao mar um anel com uma esmeralda, de que muito gostava. Mas essa mesma jóia acabaria por lhe voltar às mãos no bucho de um grande peixe que

⁷ Lattimore (1939), 24, Lattimore coloca Âmasis na galeria dos conselheiros trágicos, que, além de Sólon, integra também Bias, Pítaco e até o próprio Creso (junto de Cambises), mas cujo representante mais acabado se encontra na pessoa de Artábano.

um pescador lhe oferecera. Ao tomar conhecimento disto, o faraó compreendeu que não podia ter um fim feliz quem era tão aventureiro a ponto de recuperar um objecto de que se havia desfeito e, assim, rompeu os vínculos de hospitalidade que o ligavam ao tirano, a fim de não ser afectado pela desgraça que certamente o atingiria.⁸ Embora Âmasis também vá ficar ligado ao ciclo dos Sete Sábios,⁹ a realidade é que, tanto em Heródoto como na tradição posterior, se destacam em particular as entrevistas patrocinadas por Cresos e os conselhos que ele recebe de figuras como Tales (1.74.2; 75.3-4), Bias (ou Pítaco, 1.27.1-5) e Sólon (1.29-32). Os contornos que envolvem a relação com este último constituem o relato mais significativo de todos, a ponto de atingir o estatuto de modelo paradigmático da forma como o diálogo entre um sábio grego e um monarca oriental poderia ser abordado.¹⁰

A importância de Cresos na génese da tradição dos Sete Sábios vai ao encontro da fama que o soberano gozava entre os Gregos e à qual não será alheia, pela certa, a influência délfica, facto que facilmente se compreende se aceitarmos a historicidade das oferendas magníficas

⁸ Pormenores em 3.39-43. Para outras informações sobre Âmasis, vide 2.154.3; 2.162 e 2.169.

⁹ Conforme se verá na análise ao *Conuiuuium* de Plutarco (infra secção 2.1).

¹⁰ Heródoto menciona também Quílon (1.59.2-3), Periandro (1.20; 23) e o cita Anacársis (4.76-7). Este último virá a integrar o círculo dos sábios; a inclusão deste 'bárbaro' constitui não apenas uma nota de significativa imparcialidade, como permitirá ainda criticar certos aspectos da cultura grega, através dos olhos de um estrangeiro não maculado ainda por certos vícios da civilização. Vide infra secção 2.1.

feitas ao oráculo pelo chefe lídio.¹¹ Para mais, algumas das famosas máximas inscritas no átrio do templo de Apolo eram atribuídas aos sábios que passaram pela sua corte, de modo que os conselhos de moderação que vemos, por exemplo, aplicados na conversa entre Sólon e Creso se confundem com a própria moralidade do oráculo.¹² Por outro lado, embora a indicação do número sete ainda esteja ausente em Heródoto, será essa a fórmula adoptada para designar os sábios no seu conjunto.¹³ Ora é bem conhecida a importância que este algarismo possui em muitos outros relatos e culturas, mas não se afigura improvável que ele acuse, também por esta via, alguma relação com os interesses délficos. De facto, este era, precisamente, o dia do aniversário de Apolo (sete do mês de *Byzios*, em Fevereiro-Março), razão pela qual, de início, as consultas seriam ministradas exclusivamente nessa data e só depois, para atender à grande afluência, se estenderiam a outras alturas.¹⁴

¹¹ Cf. Heródoto, 1.50-51. Em reconhecimento, os Délfios outorgaram a Creso e aos Lídios privilégios especiais (1.54.2): a *promanteia* (prioridade na consulta do oráculo entre elementos do mesmo grupo, neste caso entre os Bárbaros); a *ateleia* (isenção de pagamento do imposto preliminar para a consulta do oráculo); *proedria* (lugar reservado nos espectáculos, geralmente nas primeiras filas) e ainda o direito de se tornarem cidadãos de Delfos.

¹² E.g. Platão, *Chrm.* 164d-165a; Pausânias, 10.24.1; Diógenes Laércio, 1.63.

¹³ Heródoto refere-os apenas de maneira indeterminada (1.29.1): «passam por Sardes, então no cume da sua riqueza, todos os demais sábios da Hélade que nessa altura viviam, levados cada um por seu motivo».

¹⁴ É tentadora, igualmente, a hipótese de influência oriental, pois no poema de Gilgamesh da antiga Babilónia alude-se a um grupo de sete homens sábios que vieram ajudar na construção das

Em suma: desta breve resenha, afigura-se legítimo reter, antes de mais, que a imagem do *sapiens* constitui um dos grandes temas da própria tradição popular, tendo conhecido uma ampla difusão na antiguidade mais remota. Na literatura grega, a sua presença surpreende-se desde Homero, mas os indícios da fixação de um grupo de figuras de contornos histórico-lendários, que marcaram o imaginário grego entre os sécs. VII-VI, notam-se, pela primeira vez, em Heródoto. Embora a lenda não tenha ainda o perfil bem definido, na obra do historiador, detectam-se já alguns aspectos que lhe são característicos: a marca de certas zonas de influência, como a Iónia (Pítaco, Bias e Tales), Atenas (Sólón) e o Peloponeso (Quílon, Periandro); o papel de Delfos, enquanto elo de ligação entre estas figuras.¹ A partir daqui, o cânone tenderá a estabelecer-se, não deixando, porém, de ser enriquecido com novos contributos e desenvolvimentos. É esse caminho que nos propomos evocar rapidamente na próxima secção, para nos determos, com mais pormenor, no contributo de Plutarco.

2. A LITERATURA DE BANQUETE

Embora Heródoto constitua o primeiro testemunho literário a acusar a génese de um grupo estável de sapientes e a estabelecer até o modelo para alguns dos encontros mais famosos, é no *Protágoras*

murallas da cidade. Em todo o caso, já no início desta análise chamávamos a atenção para a necessidade de ter em conta que ideias semelhantes podem ocorrer em lugares diferentes, sem que isso implique uma relação de dependência directa entre si.

¹ Oportunas as observações de Busine (2002) 17-27, esp. 27.

(343a) de Platão que se encontra a primeira relação completa dos Sete Sábios. As figuras escolhidas são Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleobulo, Míson e Quílon. Segundo o filósofo, o motivo que justificara a sua reunião teria sido a vontade de consagrar a Apolo certas máximas, como primícias da sua sabedoria. A referência directa ao templo oracular ajuda a sustentar a hipótese de que o encontro terá acontecido em Delfos, se bem que o passo seja um tanto ambíguo, já que se afirma que esse era o destino das sentenças e não propriamente o ponto de reunião. Por isso, a hipótese de Sardes também seria oportuna, dada a estreita ligação entre Cresos, a figura dos sábios e a ética apolínea. Em todo o caso, a tradição posterior acabou por conceber estas e outras variantes, conforme demonstra um esclarecedor passo de Diógenes Laércio, que valerá a pena evocar (1.40):

Ora Arquetimo de Siracusa descreveu a sua [dos Sete Sábios] reunião na corte de Cípselo, na qual afirma ele próprio ter participado; já Éforo colocou-a na de Cresos, sem a presença de Tales. Alguns afirmam que eles se juntaram no Paniónio, em Corinto e em Delfos.

Não obstante a informação de Diógenes, desconhece-se hoje a natureza dos trabalhos mencionados e o próprio Plutarco, na lista que fornece da literatura ligada ao tema do banquete,² não refere nenhum deles, se bem que essa enumeração se prenda com obras de carácter filosófico, facto que talvez explique a omissão. Em todo o

² *Mor.* 612d.

caso, o testemunho do doxógrafo agora evocado mostra a atenção que o tema despertou na literatura produzida entre a Época Clássica e a altura em que esteve activo, na viragem do séc. II para o séc. III da nossa Era. Na verdade, Diógenes representa um momento da tradição em que as diferentes abordagens da questão se encontravam já cristalizadas e disso fornece abundantes exemplos na sua obra. No Livro I, depois do prólogo e antes da consideração dos filósofos propriamente ditos, o biógrafo recorda, ao longo de uma centena de capítulos, inúmeros aspectos ligados à existência daqueles homens que, desde os tempos de antanho, haviam sido considerados *sophoi*.³ Destes, é a Tales e a Sólon que analisa com maior cuidado, facto que espelha o peso que estas figuras detinham já na lenda.⁴ Ao tecer a biografia destas personalidades, Diógenes está, naturalmente, a par das variantes da tradição, que opta, de resto, por explorar, fornecendo, assim, um elucidativo conspecto dos diferentes estádios da sua evolução, que será pertinente recordar (1.41-42):

Discute-se também qual o seu número. Leândrio, de facto, em vez de Cleobulo e de Míson, optou por Leofanto, filho de Górsias, de Lébedos ou de Éfeso, e pelo

³ Conforme ele mesmo esclarece (1.122), antes de fazer a transição para a filosofia iónica, de que Tales, uma das figuras evocadas também como sábio, fora o iniciador.

⁴ Os capítulos encontram-se distribuídos na seguinte proporção: Tales (22-44); Sólon (45-67); Quílon (68-73); Pítaco (74-81); Bias (82-88); Cleobulo (89-93); Periandro (94-100); Anacársis (101-105); Míson (106-108); Epiménides (109-115); Ferecides (116-122).

cretense Epiménides; já Platão, no Protágoras, faz entrar Míson para o lugar de Periandro; Éforo substitui Míson por Anacársis; outros ajuntam ainda Pitágoras. Dicearco regista quatro nomes que também reconhecemos - Tales, Bias, Pítaco, Sólon - e refere outros seis (de entre os quais selecciona três): Aristodemo, Pânfilo, o lacedemónio Quílon, Cleobulo, Anacársis e Periandro. Alguns acrescentam Acusilau, filho de Cabas ou de Escabras, natural de Argos. Mas Hermipo, no Sobre os Sábios, alinha dezassete, a partir dos quais diferentes pessoas formam grupos diferentes de sete. São eles Sólon, Tales, Pítaco, Bias, Quílon, Míson, Cleobulo, Periandro, Anacársis, Acusilau, Epiménides, Leofanto, Ferecides, Aristodemo, Pitágoras, Laso, filho de Carmântides ou de Sisímbrino ou, de acordo com Aristóxeno, de Cábrino, natural de Hermíone, e Anaxágoras. Hipóboto, na Lista dos Filósofos, alinha Orfeu, Lino, Sólon, Periandro, Anacársis, Cleobulo, Míson, Tales, Bias, Pítaco, Epicarmo e Pitágoras.

O texto quase dispensa comentário, pois é, por si mesmo, bem ilustrativo da riqueza da tradição ligada aos Sete Sábios, bem como das possibilidades de escolha e combinação dessas figuras. Ao grupo pertenciam inclusive tiranos como Periandro, que, mesmo quando não ocupavam o posto de sapiente, poderiam desempenhar um papel igualmente importante ao patrocinarem encontros de *sophoi*.⁵ Diógenes, que não pretende

⁵ No passo em análise, Diógenes não refere Pisístrato, embora reconheça, ao encerrar a biografia das figuras que escolhera, que alguns autores o catalogam também entre esses homens ilustres (1.122).

descrever um encontro com estas personalidades, evita a obrigação de eleger o tradicional número de sete, pelo que opta por traçar a biografia das onze figuras que lhe despertavam maior interesse ou sobre as quais circularia maior abundância de informação. O delineamento da sua existência segue um esquema relativamente estável. Os elementos constantes prendem-se com os três pontos fundamentais na vida: nascimento, maturidade (*akme*) e morte. Os traços sujeitos a maior variação ligam-se às sentenças e opiniões conotadas com a personagem retratada.⁶

Antes de passarmos ao caso de Plutarco, que nos motivará uma reflexão maior, importa retomar um factor ligado ao contributo de Platão. Ainda mais significativo do que o aspecto episódico de ter sido ele o primeiro a apresentar uma lista de Sete Sábios, que se haviam reunido com um objectivo específico, é o facto de o filósofo ter criado um modelo de exposição que conhecerá, igualmente, inúmeras imitações e aproveitamentos. Referimo-nos ao diálogo filosófico e, em particular, à forma adoptada no *Banquete*. Para melhor ponderarmos a importância dessa criação literária, importa reflectir um pouco sobre o lugar que o próprio *symposion* ocupava na cultura grega.⁷

⁶ Estes exemplos de sabedoria popular designam-se geralmente por termos como *gnome*, *apophthegma*, *apomnemoneuma*, *chreia*. Sobre as características, origem e tradição deste tipo de literatura e sua utilização na obra de Diógenes, vide KINDSTRAND (1986) 217-243; GIGANTE (1986) 16-18.

⁷ Nesta breve sistematização, iremos aproveitar algumas das ideias expressas em MURRAY (1994).

O acto ritualizado de partilhar a comida e a bebida pode revelar-se muito importante, na medida em que constitui uma excelente oportunidade para vencer barreiras e firmar laços de natureza social, antes de mais, mas também de cariz político e religioso. De resto, as ocasiões em que a refeição comum era praticada, em termos gerais, na Grécia da Época Arcaica e Clássica, ajudam a tornar mais clara esta realidade. Salvo algumas notáveis excepções (como o oráculo de Apolo em Delfos e o culto a Perséfone e Deméter em Elêusis), a religião grega caracterizava-se por não ter uma casta sacerdotal fixa, pelo que as obrigações religiosas acabavam por recair na esfera de competência de certos magistrados públicos. Desta forma, os festivais religiosos assumiam um carácter de ‘Estado’, enquanto elucidativo sinal de civismo, onde a refeição em conjunto poderia ocupar um posto importante. Aliás, em Atenas, uma das formas de reconhecimento público consistia em garantir a determinada pessoa a refeição a expensas da cidade no Pritaneu, na companhia de outros membros ilustres da pólis. Na sociedade estratificada e estanque de Esparta, o acto de comer em conjunto (*syssitia*) constituía uma forma institucionalizada de fortalecer os laços entre os cidadãos, cuja influência se sobrepunha ao domínio privado da célula familiar. A vertente de lazer, que acompanhava também grande parte desses momentos, acabaria por se traduzir em criações culturais, que encontravam nesse espaço um enquadramento de eleição. Se não quisermos entrar no domínio das provas desportivas, basta pensar em manifestações artísticas como a música, a poesia, a retórica

e a discussão político-filosófica, para vermos plenamente justificadas as implicações culturais destes eventos.⁸

Deixámos para o fim aquele tipo de refeição que interessa mais aos nossos objectivos: o *symposion* privado. Em teoria, qualquer pessoa com alguns recursos poderia promover uma reunião informal com os amigos; no entanto, os gastos ligados a esta forma de diversão, bem como o tempo que obrigava a despender, fazem com que o banquete seja uma realidade conotada, preferencialmente, com o estilo de vida aristocrática, realidade que acarreta algumas consequências dignas de nota. Antes de mais, saliente-se o facto de constituir uma comensalidade *inter pares* e de, portanto, ser mais fácil promover a igualdade de expressão; depois, a contingência de ocorrer num ‘espaço masculino’ (*andron*), aspecto que poderia causar alguma estranheza noutras culturas.⁹ Isto não implica que as mulheres estivessem ausentes, se bem que a sua assistência não abonasse muito em favor da respectiva reputação. Na realidade, o *symposion* podia cumprir também a função de iniciar um jovem a vários níveis, entre eles a actividade sexual. Daí que a relação de pederastia fosse uma presença assídua nestes

⁸ Não é por acaso que, ao longo dos últimos anos, se intensificaram os estudos relativos ao contexto de apresentação da poesia grega, bem como às características da audiência que acompanhava a execução da lírica coral, monódica e elegíaca.

⁹ Conforme nos dá conta Cícero (*Verr.* 2.1.26.66), ao apresentar as desculpas que um grego do séc. I dava a um oficial romano, interessado em seduzir a filha do anfitrião: «não é costume dos Gregos permitir que as suas mulheres se reclinem num *conuiuium* de homens».

espaços;¹⁰ o mesmo se diga em relação à prática do amor livre, patrocinado por mulheres de moral duvidosa (*hetairai*), contratadas especificamente para a animação do banquete, juntamente com as flautistas e bailarinas.

Todos estes factores contribuían para que o *symposion* constituísse um meio privilegiado para reforçar laços de amizade pessoal e ideológica, traduzidos em lealdade entre os elementos de determinado grupo (*hetaireia*), que poderiam revelar-se determinantes na altura de solucionar problemas pessoais ou de prosseguir uma carreira política. Aliás, estes propósitos viam-se facilitados pelo papel que o vinho detinha no banquete e que acabava por ser até mais importante do que a refeição propriamente dita, conforme se deduz do sentido primitivo do próprio termo *symposion* ('beber em conjunto').¹¹ A bebida aproximava os convivas, da mesma forma que o espaço relativamente limitado da sala de jantar e o facto de se encontrarem reclinados ajudavam a concentrar as atenções dos comensais. Por isso, era fundamental que o vinho fosse misturado com água, a fim de permitir o prolongamento da conversa e da diversão, sem que o convívio descambasse em

¹⁰ Tal como acontecia nos ginásios, igualmente assimilados a ocupações de natureza aristocrática.

¹¹ Já o latim *convivium* coloca a tónica na partilha do espaço ('viver em conjunto') e, em consequência, na ideia de 'compartir a refeição'. Ao comentar a etimologia do termo, Cícero (*Cat. M.* 13.45) acentua bem essa diferença relativamente aos Gregos. Em *Tusc.* 5.41.118, é ainda mais expressivo, ao referir «aquela norma que se observa nos *convivia* gregos: 'ou se põe a beber ou se põe a andar' (*aut bibat aut abeat*)».

excessos, colocando em risco a harmonia do encontro.¹² Mesmo com estes cuidados, o banquete comportava, por vezes, uma dimensão mais violenta, em particular no seu termo, sobretudo quando resultava do convívio a necessidade de cometer alguma prova que ajudasse a cimentar os laços de lealdade (*pistis*) entre os companheiros de mesa. Nas vésperas da partida da armada para a Sicília (em 415), Atenas viveria momentos de escândalo e de pavor, com dois sacrilégios que teriam sido perpetrados no contexto do *symposion*: a mutilação das estátuas de Hermes e a paródia aos Mistérios de Elêusis. Embora o excêntrico aristocrata Alcibíades só pareça ter estado envolvido na questão dos Mistérios, as fontes espelham alguma ambiguidade favorável à confusão entre os dois sacrilégios, que poderia ter sido aproveitada pelos inimigos do estadista.¹³ Já os antigos sentiram dificuldades em esclarecer os reais contornos do escândalo, que ficou para a posteridade como exemplo dos perigos do exibicionismo destrutivo, fosse ou não motivado por objectivos políticos de maior alcance.

¹² Beber vinho puro era, aliás, uma característica distintiva dos bárbaros; por outro lado, a partir da Época Helenística, a intensificação dos contactos com a Macedónia e Roma levou a que a discussão ligada ao ritual da refeição propriamente dita (*deipnon*) viesse a ser encarada também com importância crescente. Vide MURRAY (1994) 5-6; STADTER (1999).

¹³ Em fontes mais tardias, como Diodoro (13.2.3-4; 5.1), a ligação aos dois sacrilégios encontra-se já bem patente. No entanto, Tucídides (6.27-28.2) distingue os dois crimes, mas deixa entrever (6.28.2) que, aos olhos dos inimigos, Alcibíades seria suspeito de estar por detrás também da mutilação dos Hermes ou pelo menos de lhe dispensar simpatias. Sobre estes crimes relacionados com práticas de ‘impiedade’ religiosa (*asebeia*), vide LEÃO (2004).

Depois destas breves notas relativas ao posto que o banquete ocupava na cultura grega, chegou a altura de regressar a Platão e de procurar entender os motivos que justificaram este pequeno excursus num trabalho em que se pretende reflectir sobre a tradição dos Sete Sábios. Os inícios da literatura de banquete podem encontrar-se já na descrição de convívios divinos e humanos, que ocorrem com alguma frequência em Homero.¹⁴ Contudo, ao imaginar o *Banquete* em casa do jovem poeta trágico Ágaton, onde várias personalidades se tinham reunido para discutir os poderes de Eros (destacando-se entre elas a figura de Sócrates), Platão havia de tornar-se no primeiro autor a verter o ambiente ritualizado do *symposion* numa obra literária. Com este passo, fixou o modelo para uma forma de utilização do diálogo filosófico em contexto de banquete que será depois retomada por inúmeros autores.¹⁵

Ora é precisamente neste ponto que a questão volta a encontrar-se com o tema dos sapientes. De facto, entre os textos relativos a esta tradição, aquele que será porventura mais significativo é o *Conuiuuium Septem Sapientium* de Plutarco.¹⁶ Que a matriz platónica está na génese deste opúsculo do biógrafo de Queroneia é um facto mais do

¹⁴ E.g. *Il.* 1.595-611; *Od.* 4.15-19.

¹⁵ Para os nossos objectivos, não se afigura pertinente discutir se o *Banquete* de Xenofonte é ou não anterior ao de Platão, já que, dos dois autores, foi claramente este último que exerceu a influência mais determinante.

¹⁶ Para uma versão portuguesa, com notas, desta obra de Plutarco, vide LEÃO (2008a). As reflexões agora feitas sobre os antecedentes da tradição do banquete e sobre as características que o marcam são, em boa parte, comuns à introdução feita à tradução daquele opúsculo.

que conhecido dos estudiosos, pelo que nos dispensamos de retomar esse problema. Menos evidente se afigura, no entanto, a hipótese de existir uma ou várias obras de permeio, que tivessem explorado já a conjugação do encontro dos Sete Sábios com a realização de um banquete e servissem, portanto, de modelo a Plutarco. Em si, a ideia revela-se bastante plausível, mas falta, no entanto, um aspecto fundamental: um exemplo claro e inequívoco de que as coisas se passaram desse modo.¹⁷ É certo que o texto de Diógenes anteriormente comentado (1.40) aponta nessa direcção, mas isso não impede liminarmente que o *Symposion* de Plutarco tenha sido a fórmula encontrada pelo autor a fim de conseguir margem de relativa inovação, dentro de uma tradição já muito saturada por tratamentos análogos.¹⁸

2.1. O BANQUETE DOS SETE SÁBIOS DE PLUTARCO

Um dos primeiros anacronismos que se pode apontar ao *Banquete dos Sete Sábios* reside no facto de

¹⁷ RODRÍGUEZ ADRADOS (1994), 139-40, sustenta que o tema original da relação rei/sábio, combinado com o esquema do banquete platónico, foi modificado em ambiente cínico (possivelmente logo a partir do séc. IV) e expandido através do contributo de material antiquário e dos géneros antológicos helenísticos. Seria esta amálgama de contributos que teria influenciado Plutarco; o estudioso vai ainda mais longe e sugere como provável precedente a modificação do diálogo socrático por Menipo.

¹⁸ Ainda assim, no prólogo do *Conuiuuium* (146b), Díocles, o narrador, propõe-se apresentar a versão correcta do *symposion*, já que circulavam outros relatos sem fundamento. Embora esta afirmação possa constituir um mero expediente narrativo, não é improvável que seja uma alusão a tratamentos anteriores e, de certa maneira, semelhantes ao que Plutarco agora adoptava.

Plutarco pressupor a contemporaneidade dos vários sábios envolvidos. Pensar que o autor não tinha consciência do erro está fora de questão, conforme se pode constatar na biografia que fez de Sólon, um dos participantes no banquete.¹⁹ Se, nesse ponto, o polígrafo defendia o relato do encontro com o soberano lídio em nome do seu peso ético, mais pertinente essa explicação se torna neste caso, já que o encontro dos Sete Sábios representa, em si mesmo, uma irrealidade histórica. Por outro lado, Plutarco está, naturalmente, a seguir uma tradição enraizada havia muito tempo no pensar comum, que o obriga a colocar o diálogo num passado distante.²⁰

O convite para o encontro foi endereçado pelo tirano Periandro, tendo como destinatários os seguintes sábios: Sólon, Tales, Anacársis, Bias, Cleobulo, Pítaco e Quílon. No entanto, aparecem muitas outras figuras no *symposion*, inclusive femininas, ajudando a construir a originalidade do opúsculo, conforme veremos mais adiante. As outras personagens não gozam todas, porém, do mesmo nível de intervenção de que dispõem os sábios.²¹ Contudo, no que à identidade dos Sete Sábios

¹⁹ Cf. *Sol.* 27.1. Na secção 3, iremos ponderar com mais cuidado a questão cronológica, que se colocava, de resto, já para Heródoto, em moldes semelhantes.

²⁰ Facto que constitui, de resto, uma nota de excepção dentro dos seus escritos; o único outro caso é o *De genio Socratis*. Cf. AALDERS (1977) 28-29 e n. 7.

²¹ De facto, são dezassete as personagens, sem contar com Gorgos, irmão de Periandro, que entra na parte final do *symposion* (160d). Contudo, o facto de algumas das figuras tomarem a palavra de forma tradicional e segundo uma ordem fixa, na primeira parte do diálogo (151e, 154d, 155c), permite identificar quais eram,

diz respeito, Plutarco mostra-se bastante próximo do colégio definido por Platão: exclui, como ele, Periandro, mas coloca Anacársis no lugar de Míson.²² A eliminação de Periandro do núcleo dos sábios justifica-se, pela certa, devido ao facto de ele ser tirano e de o opúsculo revelar uma animosidade de fundo em relação a esta forma de governo. Ainda assim, Cleobulo, autocrata de Lindos, continua a figurar entre os sapientes, embora detenha um papel bastante secundário e a sua presença deva explicar-se, também, pela intenção de colocá-lo junto da filha, Cleobulina. Em termos comparativos, Periandro acaba por desempenhar uma função mais importante, na qualidade de anfitrião, ainda que a sua presença se vá desvanecendo, sobretudo a partir do momento em que se começa a fazer o elogio do regime democrático, a ponto de caber a Sólon a honra de fechar o banquete (164c-d). Nesta galeria, o caso de Pítaco é igualmente digno de nota, dado que, durante algum tempo, esteve à frente dos destinos de Mitilene com plenos poderes. Fê-lo, porém, na qualidade de soberano eleito pelo povo (*aisymnetes*) e, depois de ter acalmado o clima de dissensão civil, mostrou, como Sólon em Atenas, a prudência de abandonar o poder, com ele partilhando a fama de legislador.²³

efectivamente, os Sábios. Vide DEFRADAS, HANI & KLAERR (1985) 179-81.

²² Possivelmente na esteira de Éforo, já que a lista de Demétrio de Fáleron admitia a presença de Periandro; cf. supra Diógenes Laércio, 1.41. Noutro ponto (*Mor.* 385d), Plutarco refere a tradição, relativa às máximas de Delfos, que excluía tanto Periandro como Cleobulo, reduzindo o número de sábios a cinco.

²³ De resto, já Heródoto (1.27) e Platão (*Prt.* 338e-347a; *Hp.*

Em todo o caso, a presença de vários sábios conotados com regimes autocráticos deve constituir um sinal da antiguidade da tradição que os contava nesse círculo.²⁴ De facto, se é certo que, na viragem do séc. VII para o VI, a tirania era um regime existente e até característico da época, o mesmo não se poderá afirmar a respeito da democracia, que só mais tarde daria os primeiros passos. Há portanto um anacronismo no debate quando os sábios defendem o governo popular, do tipo daquele que envolveu os nobres persas em considerações acerca da melhor forma de constituição.²⁵ Desta maneira, a animosidade contra a tirania não deve fazer parte das fases iniciais da lenda.²⁶ O carácter odioso do termo é, sobretudo, uma consequência da acção dos Trinta Tiranos, que governaram Atenas em 404 e cuja actuação ficou marcada por uma violência extrema. Daí que em Platão já se note esse sentimento de crítica, que passaria à tradição posterior e conhece uma expressão clara no *Conuiuium* de Plutarco.

Sólon, Tales, Bias e Quílon pertenciam já ao núcleo estável dos Sete Sábios, além de terem a vantagem de não levantar os problemas que acabámos de analisar,

Ma. 281c; *R.* 335e) lhe atribuíam um lugar de eleição entre os sapientes; sobre as leis que o celebrizaram em Mitilene e as máximas que terá proferido, vide Diógenes Laércio, 1.75.

²⁴ Sobre a figura do *tyrannos* como *sophos* no *Banquete dos Sete Sábios*, vide em particular LEÃO (2009).

²⁵ Relatado por Heródoto (3.80-82).

²⁶ Na primeira ocorrência do termo (frg. 19 WEST de Arquíloco), a tirania é classificada de ‘poderosa’ e, mesmo na segunda metade do séc. V, as palavras *tyrannos* e *tyrannis* aparecem usadas, ainda, com o sentido de ‘rei, soberano’, ‘riqueza, poder’, se bem que a cor semântica negativa também possa ocorrer.

pelo que evitaremos deter-nos sobre eles. Todavia, no que a Anacársis diz respeito, interessa reflectir com mais pormenor. Heródoto refere-se a ele na altura em que descreve os costumes dos Citas e a aversão que estes nutrem por costumes estranhos, em particular se tiverem origem grega. Na versão do historiador (4.76), Anacársis é já apresentado com traços de sábio, dado que, nas muitas terras por onde tinha viajado, deixara provas de elevada ponderação. De regresso a casa, Anacársis ficara impressionado com a festividade em honra da *Magna Mater*, que havia observado em Cízico, e comprometeu-se a instaurar o culto no seu país de origem, se conseguisse regressar a salvo. Já na Cítia, foi surpreendido a realizar esse ritual e viria a morrer às mãos do próprio irmão, o rei Sáulio. Desta forma, Anacársis tornava-se numa espécie de mártir da civilização grega. Heródoto (4.77) apresenta ainda uma outra versão dos eventos, embora a considere uma invenção. De acordo com este segundo relato, Anacársis teria frequentado uma escola na Hélade a mando do próprio rei; ao regressar, informou-o de que os Gregos eram dados a todo o tipo de saber, com excepção dos Lacedemónios. Apesar disso, estes últimos eram os únicos que revelavam capacidade para falar e ouvir com acerto. Esta variante retira a Anacársis a fama de ser um entusiasta da cultura grega. No entanto, a preferência pela discrição e laconismo dos Espartanos criou nele uma aura de ‘bom selvagem’, habilitado para criticar a opulência da civilização. A imagem de sábio austero será aproveitada, em particular, pela escola cínica, que

fará dele um símbolo do despojamento e um paladino das suas ideias filosóficas.²⁷ Ao colocá-lo no *symposion* promovido por Periandro, Plutarco encontrava-se na linha do influxo tradicional; no entanto, a figura deste sábio ‘bárbaro’ ia também ao encontro do objectivo de tornar o *Banquete* num espaço aberto à alteridade. Como tal, além da aristocracia grega maioritária, estava igualmente representada a sofisticação egípcia (através de Nilóxeno, enviado de Âmasis) e o nomadismo dos bárbaros do norte (Anacársis).²⁸ A esta diversidade, vinham juntar-se ainda as marcas da sensibilidade feminina (Cleobulina) e de uma sabedoria mais popular (Esopo), sobre as quais falaremos de seguida.

Ao reflectirmos sobre o papel do *symposion* na literatura grega, chamávamos a atenção para o facto de o banquete ser, essencialmente, uma actividade conotada com o mundo masculino. Contudo, no *Convívium* imaginado por Plutarco estão presentes duas figuras femininas: Cleobulina e Melissa, esposa de Periandro. São ambas personagens mudas e ausentam-se antes do final do banquete, permitindo assim que a conversa evolua para outros temas (155d-e). Contudo, se a mulher

²⁷ O seu aspecto descuidado faria lembrar o do cínico Diógenes, pelo que os partidários desta escola chegaram mesmo a atribuir-lhe a autoria de uma série de cartas onde sustentaria os preceitos cínicos; Cícero (*Tusc.* 5.32.90) cita um fragmento dessa pretensa actividade epistolar, comum, de resto, a boa parte das figuras ligadas ao círculo dos Sete Sábios.

²⁸ Plutarco serve-se também do cita para expor algumas das suas convicções éticas e filosóficas, nomeadamente em relação à melhor forma de organização política e doméstica (152a, 155a-c) e ao facto de ver na alma um instrumento de Deus (163d-f). Vide SCHMIDT (1999) 260-1.

do tirano acaba por ser apenas um adorno, a pessoa de Cleobulina/Eumétis obriga a maior ponderação e tem, por isso, dividido os estudiosos. Em primeiro lugar, a presença de mulheres poderia ser vista apenas como um sinal da época de Plutarco, onde a influência de outras culturas faria com que a inclusão de mulheres ‘sérias’ no *symposion* fosse considerada uma escolha normal. Esta explicação simples revela-se oportuna, se bem que enfrente o óbice de, nas *Quaestiones conuiuales*, não se registarem participantes femininos.²⁹ Por outro lado, nas *Leis* (780e), Platão regista que as mulheres podem juntar-se em refeições públicas, mas não está a referir-se a banquetes mistos, o que invalida, naturalmente, a sua participação nos *symposia* usuais. Verificados estes condicionalismos, a opção de Plutarco de fazer entrar a figura de Cleobulina, ainda muito jovem, deve explicar-se talvez por outra via. Antes de mais, como novidade relativa e como forma de acrescentar ao ambiente algumas cenas quase domésticas, como é o facto de, logo à chegada a casa de Periandro, nos apresentar Cleobulina a tratar dos cabelos desgrenhados de Anacársis (148c-e). De alguma forma, parece dizer que o aspecto agreste do bárbaro cita estaria a ser modelado pela delicadeza de mãos gregas. De resto, as palavras de Tales, que cumprimenta a jovem com familiaridade, acentuam precisamente essa impressão, se bem que com a ideia de que eram mútuas as vantagens daquela relação próxima

²⁹ De facto, no passo (712e-f) que poderia ser apresentado para sustentar a posição contrária, o que está em questão é mais o carácter vulgar do mimo do que a inclusão de mulheres e crianças no banquete. Vide MOSSMAN (1997) 124-5; PORDOMINGO PARDO (1999) 389-91.

com o bárbaro. A influência benéfica de Cleobulina projecta-se, ainda, sobre o pai, ajudando a dulcificar-lhe o carácter e a tornar o seu governo ‘mais próximo do povo’ (*demotikoteros*). Desta forma, atenua-lhe igualmente o traço negativo de ser tirano de Lindos.³⁰ Por último, Cleobulina contribui, também, para transformar o espaço do banquete numa cosmópolis dos vários tipos de sapiência: a jovem representaria, assim, uma sabedoria mais simples, permeada de intuição política e de humanidade, conforme se depreende das palavras que Tales profere a respeito dela.³¹

Para este mundo de sabedoria alternativa contribui ainda, grandemente, a figura de Esopo. Tal como Cleobulina, vários aspectos da sua vida têm como pano de fundo a lenda dos Sete Sábios, sem que nunca tenha sido considerado um deles. A sua presença no *symposion* deve-se, do ponto de vista da narrativa, ao facto de estar ao serviço de Cresos, que o enviou quer à corte de Periandro quer ao oráculo de Delfos (150a). Este pormenor lança, de certa forma, alguma sombra sobre o mérito da sua participação, já que, segundo os dados da lenda, Esopo encontraria a morte em Delfos, por haver desrespeitado os sacerdotes do oráculo e os habitantes da região, acusando-os de simples parasitismo. Com esta nota discreta, Plutarco parece acenar à polémica latente com o círculo dos sábios, dada a estreita ligação destes últimos com a moralidade

³⁰ E justifica o nome alternativo por que é conhecida: Eumétis (‘avisada, prudente’).

³¹ Vide MOSSMAN (1997), 124-6, cujos argumentos seguimos, em parte, neste ponto da exposição.

délfica.³² De resto, o facto de ser emissário de Cresos serve de contraponto ao relativo desprezo que Sólon manifestara em relação ao monarca lídio (155b) e que encontra eco também na biografia do estadista (*Sol.* 28.1). No *Conuiuuium*, Esopo encontra-se sentado num escabelo, junto do poeta ateniense, que está reclinado e num plano superior (150a). Cruzam-se, assim, as identidades do aristocrata e do antigo escravo, num mesmo espaço, mas separados por uma sensibilidade e estatuto diferentes: a integração de Esopo dentro do grupo não chega, portanto, a ser total, se bem que não redunde nunca em tensão. O fabulista fala diversas vezes ao longo do *symposion* e, em duas delas, toma o partido quer de Cleobulina quer de Periandro. No primeiro caso (154a-c), defende a jovem quando ela se abstivera de responder, por timidez, às palavras do médico Cleodoro, que lhe criticava a futilidade dos enigmas. A intervenção de Esopo é significativa, na medida em que, ao colocar-se ao lado de Cleobulina, está também a defender a mesma sabedoria popular que ele próprio representa. No segundo caso (152b-d), sai em auxílio de Periandro, que as tiradas anteriores dos sábios haviam, de alguma forma, isolado, já que exprimiam ideias contrárias à tirania. Na sua argumentação, Esopo entra novamente em discussão com Sólon, que se diverte com as palavras do antigo escravo, não o levando muito a sério. Contudo, esta intervenção ajuda a reforçar o carácter de Esopo

³² Cf. Heródoto, 2.134; Aristófanes, V. 1446-8. Vide ainda DEFRADAS, HANI & KLAERR (1985) 184-6; GARCIA GUAL (1994); VAN DIJK (1999)

enquanto representante das massas populares, que tiveram, de resto, um papel importante na instalação de tiranias, cujo governo assumia, geralmente, um cariz anti-aristocrático, protegendo, em consequência, as classes inferiores que constituíam a sua base de apoio.

3. SÓLON E CRESO: FASES NA EVOLUÇÃO DE UM PARADIGMA

O encontro entre Sólon e Creso constitui um dos episódios mais famosos e mais discutidos da história da cultura clássica, em particular no contexto da tradição dos Sete Sábios. Embora estas duas personalidades tivessem captado a atenção dos antigos de forma independente, o certo é que, depois de Heródoto haver narrado a conversa entre os dois homens, eles ficariam ligados de forma indelével. O estado actual das fontes leva a sustentar, com bastante segurança, que terá sido o historiador o primeiro a imaginar a entrevista entre Sólon e Creso, facultando assim quer o relato mais completo quer o modelo para os tratamentos subsequentes.³³ A consciência desta realidade não obriga, naturalmente, a que os restantes testemunhos descrevam o encontro de forma exactamente igual. De resto, se as pequenas variantes na exposição reforçam a influência do padrão estabelecido por Heródoto, talvez ajudem, por outro lado, a esclarecer melhor o objectivo que terá levado cada autor a retratar o famoso episódio. Na verdade, acaba por ser esta, afinal, a razão que nos leva a analisar novamente um tópico que tem colhido, com frequência, a atenção dos estudiosos do mundo antigo.

³³ As fontes antigas relativas a esta questão encontram-se reunidas em MARTINA (1968) 32-50.

Antes, porém, de avançarmos com a nossa análise, convém dedicar alguma atenção a certos problemas preliminares, cujo entendimento influencia de forma determinante a leitura final da questão. O primeiro consiste em recordar um facto bem conhecido, isto é, que tanto Sólon como Crespo constituem duas personalidades reais, de que possuímos dados históricos relativamente precisos. Para o estabelecimento da cronologia relativa entre estas duas figuras, o aspecto mais importante reside na definição exacta do ano do arcontado de Sólon.³⁴ Ora a tradição literária faculta elementos bastante concretos no que se refere a esta questão; entre eles, o passo mais elucidativo é fornecido por Diógenes Laércio (1.62):

[Sólon] floresceu por alturas da quadragésima sexta Olimpíada, no terceiro ano da qual foi arconte em Atenas, tal como afirma Sosícrates; foi então que ele promulgou as leis.

O doxógrafo baseia-se explicitamente em Sosícrates;³⁵ de acordo com o seu testemunho, a *akme*³⁶

³⁴ Para mais pormenores sobre esta complexa questão, vide LEÃO (2001) 268-75.

³⁵ Sosícrates era uma autoridade reconhecida na discussão da vida e obra dos Sete Sábios, contemporâneo de Apolodoro, e parece ter tido a preocupação de utilizar as melhores fontes ao seu dispor; assim, é provável que o cálculo do mandato de Sólon assente na lista de arcontes epónimos. A conjugação destes factores faz dele uma fonte bastante mais segura do que o próprio Diógenes, o transmissor do seu testemunho. Vide observações de ALESSANDRÌ (1989) 192 e n. 4.

³⁶ O 'ponto alto' da vida de uma pessoa, que os antigos situavam por altura dos quarenta anos.

de Sólon situa-se na 46^a Olimpíada (= 596-592), sendo que o arcontado cairia no terceiro ano da mesma Olimpíada, portanto em 594/3. Ainda segundo esta fonte, a *nomothesia* ou ‘atividade legislativa’ de Sólon teria ocorrido durante o mesmo período de tempo. Contudo, não é totalmente improvável que, no ano de arcontado, o estadista tenha procedido somente às disposições de emergência (a *seisachtheia* e a reforma das medidas, pesos e moeda), que complementarria mais tarde (592/1) com o grosso da reforma constitucional.³⁷

Relativamente a Creso, a cronologia é menos polémica. Assim, aceita-se, geralmente, que o monarca lídio tenha subido ao trono cerca de 560, governando durante catorze anos seguidos, até que Sardes caiu nas mãos de Ciro, em 547/6. Com estes dados em mente, é chegada a altura de evocar os elementos fornecidos pelo relato de Heródoto (1.29-30.1):

Depois de Creso dominar estes povos e de os anexar à Lídia, passam por Sardes, então no cume da sua riqueza, todos os demais sábios da Hélade que nessa altura viviam, levados cada um por seu motivo. Foi também o caso do ateniense Sólon, que, depois de, a pedido dos Atenienses, ter criado leis, se ausentou da pátria durante dez anos. Embarcou com o pretexto de ir conhecer outras terras, mas, na verdade, fê-lo para não ser constrangido a revogar alguma das leis que estabelecera. É que os Atenienses não

³⁷ Esta possibilidade tem a vantagem de poder harmonizar o testemunho de Diógenes, em análise, com o de [Aristóteles], *Ath.* 10.1; 14.1.

o podiam fazer por si mesmos, pois estavam vinculados por solenes juramentos a respeitar, pelo período de dez anos, as leis que Sólon para eles instaurara. E assim por estes motivos e para conhecer outras terras, Sólon abandonou o país e encontrou-se com Âmasis no Egipto e com Creso em Sardes.

Heródoto informa que, logo após a *nomothesia*, Sólon se ausentou de Atenas durante um período de dez anos, com o pretexto de ir conhecer outras terras, embora o motivo real consistisse na vontade de evitar pressões para alterar o código de leis que acabara de instaurar.³⁸ Vimos, há pouco, que o arcontado do estadista ocorreu em 594/3; ora mesmo admitindo que a reforma legislativa o possa ter ocupado durante mais algum tempo, acontece que o encontro com Creso teria de situar-se durante os dez anos seguintes, portanto até cerca de 580, na melhor das concessões. Contudo, o monarca lídio atingiu o trono somente em 560, o que inviabiliza a realização histórica do seu encontro com Sólon. De facto, para se manter a hipótese da entrevista, seria necessário alterar vários factores. Antes de mais, o início da viagem decenal teria de ocorrer não depois do arcontado, mas sim a seguir à primeira tentativa de Pisístrato para instaurar uma tirania em Atenas (561/60). E se isso poderia fornecer um bom motivo para a saída de

³⁸ Cf. também, a este respeito, os relatos de [Aristóteles] (*Ath.* 11.1) e de Plutarco (*Sol.* 25.6). Em todo o caso, não deixa de ser significativo o facto de o autor do tratado aristotélico referir a viagem decenal, mas não mencionar a visita à corte de Cresos.

Sólon,³⁹ obrigaria, no entanto, a que se tivesse de baixar consideravelmente a datação do arcontado, além de que levaria a pôr em causa também a provável ocorrência da morte do legislador ateniense em 560/59.⁴⁰ Perante estas múltiplas dificuldades cronológicas, partilhamos a opinião de quantos se pronunciam pela inexistência histórica da entrevista entre Cresos e Sólon.⁴¹ Ainda assim, este episódio faz parte do importante legado cultural grego, pelo que importa reflectir sobre as razões da sua criação e do interesse que, desde então, atraiu.

A ligação de Cresos ao grupo dos Sete Sábios é uma constante na literatura posterior a Heródoto. De resto, Sardes (juntamente com Corinto e Delfos) era frequentemente o local escolhido para situar os encontros das personalidades que integravam aquele

³⁹ Conforme sustenta Diógenes (1.50), que está empenhado em salientar o desencanto do velho estadista com o rumo político que a sua cidade estava a tomar.

⁴⁰ De facto, Heródoto informa que Sardes, na altura em que foi visitada por Sólon, se encontrava no cume do seu poder; seria, portanto, depois da submissão das cidades da Ásia Menor e da aliança com as ilhas gregas, programa que exigiu certamente o decurso de vários anos até ser cumprido, o que equivale a dizer que o encontro com Cresos não poderia dar-se logo no início do reinado.

⁴¹ Que constituem, de resto, a grande maioria. Colocam-se as mesmas dificuldades em relação à passagem pela corte de Âmasis, o último grande faraó da dinastia saíta, pois o seu governo situa-se entre 569 e 525. Ainda assim, é segura a tradição de que Sólon terá passado pelo Egipto, região que o próprio reformador refere nos seus poemas. Cf. frg. 28 na colectânea de WEST (1992). De resto, Heródoto é a única fonte a referir o nome de Âmasis, cuja ligação a Sólon deve obedecer aos mesmos propósitos éticos que analisaremos em Cresos, embora não suscitem o mesmo interesse.

grupo.⁴² Em todo o caso, na obra de Heródoto o cânone ainda não se encontra estabelecido. Sólon é, portanto, um dos vários *sophistai* do seu tempo.⁴³ Por outro lado, o facto de, na tradição posterior, Delfos ser, conforme vimos, um dos lugares onde os Sete Sábios se reuniam pode constituir um forte indicativo da forma como os nomes de Creso e de Sólon foram associados. Na verdade, o interesse do oráculo pela pessoa do monarca lídio é facilmente compreensível, se aceitarmos a historicidade das magníficas oferendas a Apolo por ele feitas.⁴⁴ Além disso, não é improvável que o próprio Sólon tenha tido um papel de destaque na Primeira Guerra Sacra, conflito que deve ter começado pouco antes do início do arcontado do legislador. De resto, alguns testemunhos chegam mesmo a sustentar que terá cabido a Sólon a proposta de os membros da Anfictionia irem em socorro do oráculo.⁴⁵ Portanto, a propaganda délfica teria todo o interesse em ligar entre si pessoas que haviam desempenhado um papel de relevo na história do oráculo de Apolo. Apesar de verosímil, esta hipótese não é absolutamente necessária, já que bastaria a importância

⁴² Vide supra secção 2.

⁴³ O termo *sophistes* é aqui usado com o sentido genérico de ‘sábio’; mais adiante (2.49), Heródoto utiliza a mesma palavra para designar o perito em determinada arte, como a dos adivinhos. Somente para finais do séc. V é que o vocábulo se especializa para designar o grupo de figuras (os “sofistas”) que cultivavam o enciclopedismo e faziam demonstrações públicas de oratória, ministrando um ensino itinerante e remunerado, para grande escândalo dos contemporâneos.

⁴⁴ E que o mesmo Heródoto refere (1.50-1). As prodigalidades de Creso encontram confirmação na *Ode III* de Baquílides.

⁴⁵ Cf. Ésquines, 3.108; Plutarco, *Sol.* 11.

que rodeava aquelas duas personalidades para justificar que elas fossem, de alguma forma, relacionadas.

Para além destes elementos que poderão ter influenciado as opções de Heródoto, interessa agora reflectir, em especial, sobre a maneira como o historiador imaginou a célebre entrevista entre os dois homens. O relato é tão conhecido que dispensaria mais apresentações. Se insistimos em recordá-lo é apenas para tornar mais evidentes certas diferenças de pormenor em relação a outros autores antigos que hão-de basear-se no modelo do historiador.

Ora Cresos recebera Sólon no seu palácio e, no terceiro e quarto dias após a chegada, havia instruído os servos no sentido de franquearem ao ilustre hóspede ateniense as riquezas que possuía. Só então, e depois de acentuar a sabedoria do interlocutor, em jeito de *captatio benevolentiae*, é que Cresos introduz a questão central do diálogo entre os dois homens (1.30.2): «veio-me agora o desejo de te questionar se já viste alguém que fosse o mais feliz (*olbiotatos*) dos homens». O próprio Heródoto verbaliza aquela que seria a natural expectativa de Cresos, fácil de prever depois de o monarca ter feito mostrar os seus tesouros ao visitante. No entanto, o historiador nota que Sólon não se deixou impressionar, facto que, além de salientar o mundo de valores mais elevados em que se move um sábio, faz pensar também que ele irá propor uma redefinição do conceito de *olbos*, já que em Homero, Hesíodo e poetas da Época Arcaica em geral, o uso dos termos *olbos* e *olbios* está ligado sobretudo à

riqueza material.⁴⁶ Essa conjectura é confirmada logo pela história daquele que ocupa o primeiro lugar na escala da felicidade, Telo de Atenas (1.30.4-5):

Por um lado, este Telo, natural de uma cidade próspera, teve filhos belos e bons e a todos eles viu ter descendência e todos permanecer com saúde; por outro, depois de levar uma boa existência, na medida do possível, terminou a vida da forma mais brilhante: numa ocasião em que os Atenienses entraram em conflito com os seus vizinhos, em Elêusis, ele saiu a terreiro, pôs os inimigos em fuga e pereceu de maneira gloriosa. Os Atenienses sepultaram-no com exéquias públicas, no próprio lugar onde caíra, e prestaram-lhe grandes honras.

É este, portanto, o segredo do ‘mais feliz dos homens’ (*olbiotatos*): pertencer a uma cidade digna e próspera; ter filhos que sejam motivo de orgulho e conhecer a descendência deles, livre de perigo; levar uma existência moderada e — aspecto determinante — ter um fim de vida glorioso, como representa o facto de se perecer em defesa da pátria.

Era de esperar a surpresa de Crespo, perante um quadro tão arredado das expectativas usuais. Mas o monarca insistiu, esperando ocupar ao menos o segundo lugar. Idêntica decepção. Sólon referia agora dois jovens argivos, que possuíam meios de subsistência suficientes, eram dotados de grande força física e haviam sido

⁴⁶ É importante salientar, desde já, o facto de a noção básica de riqueza que subjaz à pergunta de Crespo corresponder ao campo semântico tradicionalmente sustentado pelos aristocratas gregos: a posse de bens materiais.

mesmo atletas vencedores. Até aqui, estão preenchidos os requisitos relativos à naturalidade, existência moderada, embora ainda curta, e já algumas proezas dignas de nota.⁴⁷ Portanto, a diferença em relação ao caso de Telo deve encontrar-se noutra aspecto. É então que Heródoto narra a história da mãe que tinha de ser transportada num carro ao santuário de Hera; porém, como os bois estavam a ponto de não chegar a horas, os filhos ocuparam o lugar dos animais e levaram-na ao templo. Até aqui, os dois jovens ainda estão a desempenhar o papel de filhos dedicados e piedosos; a novidade deverá, portanto, buscar-se no desfecho (1.31.3-5):

Depois de assim procederem e perante o olhar da assembleia, chegou-lhes o melhor termo da vida, neles demonstrando a divindade como é melhor para o homem morrer que continuar vivo. [...] A mãe, em júbilo pela empresa e pelo aplauso, de pé frente à estátua, pediu à deusa que concedesse aos seus filhos, Cléobis e Bítón, que tamanha honra lhe haviam prestado, a melhor sorte que ao homem pode caber. Depois desta prece, e assim que fizeram o sacrifício e o banquete, os jovens adormeceram no próprio templo e não mais se levantaram; pelo contrário, aí os alcançou o seu fim. Os Argivos ergueram-lhes estátuas e consagraram-nas em Delfos, pois tinham sido homens superiores.

Também no caso de Cléobis e Bítón a hora da morte é determinante, já que os dois irmãos conheceram

⁴⁷ Que facilmente nos permitem identificá-los com o nível dos ‘filhos belos e bons’ do primeiro exemplo.

o termo da vida num momento de reconhecida glória. O motor involuntário do seu falecimento prematuro foi a própria mãe, ao pedir para os jovens a maior recompensa que ao homem se pode outorgar. E assim, com a sua morte, neles mostrou a divindade que, por vezes, é melhor perecer numa boa altura do que enfrentar um futuro incerto. Ora a razão para se colocar os dois jovens em segundo lugar na escala da felicidade parece caber a esta morte extemporânea, já que, no essencial, a sua história é semelhante à de Telo, na medida em que também perecem num momento de reconhecida glória.

Na verdade e contrariamente à tendência dominante na Época Arcaica, Sólon sustentava, na sua poesia (e.g. frg. 18 WEST), que a idade avançada também trazia benefícios, em especial no que diz respeito ao progresso intelectual e à ponderação. De resto, um pouco adiante no relato de Heródoto (1.32.2), e embora com a intenção de demonstrar a quantidade de males a que o homem está sujeito durante a existência, o estadista coloca o termo da vida humana aos setenta anos.⁴⁸ Por conseguinte, a concepção de felicidade existencial do Sólon histórico aproxima-se mais do exemplo de Telo e daí que este haja sido colocado em primeiro lugar.⁴⁹

⁴⁸ Ideal expresso também na poesia de Sólon (cf. frg. 27 WEST).

⁴⁹ Telo era originário da mesma cidade que o legislador, pelo que não é improvável que a história possua uma origem ateniense. Quanto ao relato de Cléobis e Bítton, defende-se, com frequência, que tenha raízes argivas e um tratamento e difusão délficos, hipótese reforçada pela descoberta de dois *kouroi*, por vezes identificados com estes jovens, se bem que haja fortes possibilidades de as

Perante este segundo exemplo de *olbos*, Creso já deveria ter compreendido que a essência do conceito não iria incidir sobre a riqueza material, de que ele podia esperar ser um legítimo representante.⁵⁰ Por isso, deseja saber em que posição colocará Sólon a sua *eudaimonie* ('ventura'), expressão que denota um alargamento de horizontes e, de certa forma, uma concessão, pela parte do rei, para quem a felicidade se concentrava inicialmente apenas no conceito que ele (mas não Sólon) tinha de *olbos*, enquanto mera abundância de bens materiais. O legislador esclarece a sua posição na resposta incisiva que dá ao rei, da qual convém recordar os momentos mais significativos para a análise em curso (1.32.1-9):

Ó Creso, tu interrogas-me sobre assuntos humanos e eu sei é que a divindade é toda inveja e perturbação. Na verdade, com o decorrer do tempo, há que ver muitas coisas sem vontade e outras tantas sofrer. [...] De facto, pareces-me assaz rico e senhor de muitos homens; quanto ao que me perguntavas, não to posso dizer por ora, antes de saber se terminaste bem a vida. Em boa verdade, o dono de grandes fortunas não é mais feliz do que o que possui apenas para o dia-a-dia, se não tiver a sorte de, gozando dessas posses, terminar bem a vida. [...] Antes de atingir o termo, aguarda e não o chames feliz, mas apenas afortunado. [...] De facto, a muitos acenou o deus com a felicidade, para depois os abater pela raiz.

estátuas representarem antes os Dioscuros (Castor e Pólux) e não os dois argivos referidos por Heródoto.

⁵⁰ A riqueza dos monarcas lídios era proverbial e, antes de Creso, já em Giges se via o símbolo da opulência oriental. Cf. Arquíloco, frg. 19 WEST.

A explicação de Sólon vem esclarecer a aparente injustiça da morte prematura de Cléobis e Bíton. O exemplo de Telo mostra nitidamente que o paradigma corresponde a levar uma vida modesta e saudável, conhecer a descendência e, aspecto fundamental, ter uma boa morte, que infunda respeito e admiração nos demais.⁵¹ Essa ideia está de acordo, como vimos, com a poesia do estadista e é central na resposta agora facultada a Cresos. Os dois jovens atletas de Argos ocupam o segundo lugar porque não tiveram uma vida longa e foram, por isso, privados da alegria de ter descendência; mas, atendendo à instabilidade das coisas humanas, por vezes será melhor perecer do que arriscar a perda daquilo que já se julgava seguro, como irá acontecer a Cresos. Neste sentido, o rico não se pode dizer mais feliz do que o pobre.⁵²

Que na poesia de Sólon encontremos reflexões frequentes sobre a natureza e papel da riqueza não deve causar-nos surpresa. A sociedade da Época Arcaica, dominada pela aristocracia terratenente, considerava a riqueza um elemento essencial da *arete*. A novidade encontra-se em o estadista admitir a disjunção destes valores, ao mesmo tempo que afirma a superioridade do segundo.⁵³ Naquele que é o seu poema mais extenso, e também o mais complexo (frg. 13 WEST), usualmente

⁵¹ Neste sentido aponta igualmente o frg. 21 WEST de Sólon.

⁵² Depois da sua queda às mãos de Ciro e no momento em que se encontrava já na pira, Cresos recordará a conversa com Sólon, de que reteve o princípio básico de que, durante a vida, é prematuro considerar alguém feliz (1.86.3).

⁵³ Frg. 15 WEST.

conhecido por “Elegia às Musas”, Sólon pede às filhas de Zeus e de Mnemósine felicidade da parte dos deuses e a graça de gozar de boa fama junto dos homens, aspecto que já vimos ser importante quer na história de Telo como na dos jovens argivos. Na mesma elegia, torna claro que, apesar da instabilidade dos bens materiais, ele não deixa de os desejar também para si, mas com uma importante ressalva (vv. 7-13):

*Riquezas desejo possuir, mas adquiri-las injustamente
 não pretendo: sempre, a seguir, vem a justiça.
 A fortuna que os deuses dão fica ao lado do homem,
 firme, desde os alicerces à cumeeira.
 Porém, a que os homens honram, com insolência, a ordem
 [devida
 não segue, mas, levada por ímpias acções,
 contrafeita vem atrás e, lesta, se lhe junta a perdição.*

A riqueza é legítima quando emana da vontade divina, que lhe garante firmeza e perenidade. Mas aquela que é fruto da insolência (*hybris*) e da injustiça (*adikia*) cedo arrasta o homem para as sendas da perdição. Isso acontece porque a demanda desenfreada de riqueza não respeita a ordem devida e, assim, atrai o golpe da justiça, que, como o poeta diz mais adiante, é desferido por Zeus.⁵⁴

Aplicados ao caso de Creso, estes princípios mantêm-se operantes: o monarca, não contente com o seu poder, deseja expandi-lo para além do

⁵⁴ Vv. 17-25.

razoável.⁵⁵ Por outro lado, a riqueza inicial de Creso, embora herdada, não é totalmente legítima, na medida em que Gíges, o primeiro monarca da dinastia dos Mérmnadas, usurpou o trono aos Heraclidas, depois de assassinar Candaules (1.7). Que este factor é importante prova-o o oráculo de Apolo, a quem Creso, depois da queda, foi pedir contas (1.91). A Pítia explicou que Lóxias se tinha esforçado por que o castigo recaísse sobre os filhos de Creso e não sobre o próprio monarca, o que prova o reconhecimento do deus pelas ofertas do rei da Lídia; porém, não conseguiu demover o destino marcado pelas Moiras. Ainda assim, Apolo retardou por três anos a queda de Sardes. Esta informação coloca-nos perante a complexa questão das causas da desgraça de Creso, o que equivale a perguntar se ele expiou uma culpa pessoal se hereditária. A resposta que parece impor-se é a de que o monarca lídio incorreu em ambas.⁵⁶ Ora o Sólon dos poemas também reconhece que a justiça de Zeus pode tardar, mas acaba sempre por chegar.⁵⁷ Portanto, quando Creso paga pela falta do antepassado Gíges, é em obediência ao princípio de que a todo o culpado

⁵⁵ Como indica, simbolicamente, a travessia da fronteira natural que constitui o rio Hális (1.72).

⁵⁶ A análise da história de Creso em termos de enredo trágico encontra bastante eco entre os estudiosos, que têm proposto comparações sobretudo com o princípio esquiliano do *pathei mathos* ('aprendizagem pelo sofrimento') e com a irónica cegueira do protagonista do *Rei Édipo* de Sófocles. A título de exemplo, vide SILVA (1994), 21-49, esp. 30-1.

⁵⁷ Cf. frg. 13.29-32 WEST: «mas um logo expia a culpa, outro mais tarde; quem a evitar / na sua pessoa, sem que o golpe da *moira* dos deuses o alcance, / sempre acabará por chegar. Inocentes, as faltas pagarão / os seus filhos ou os filhos destes, mais tarde».

corresponde uma expiação, ainda que esta possa recair apenas sobre a descendência.

Esta proximidade entre o ideário do Sólon histórico e o da personagem recriada por Heródoto ajuda a entender as razões que levaram o historiador a optar pela figura do estadista. No entanto, estudiosos há que sustentam que os princípios enunciados exprimem apenas as convicções de Heródoto e não as de Sólon.⁵⁸ Efectivamente, o tema da instabilidade dos assuntos humanos vem introduzido logo nos capítulos em que Heródoto enuncia a intenção de considerar no seu relato quer as cidades grandes como as pequenas (1.5.4) e é retomado, por exemplo, quando ele discute as causas da loucura de Cambises (3.33). A mutabilidade da fortuna leva à suspensão do juízo sobre a felicidade de alguém até que as condições da sua morte iluminem a nobreza da existência que levou. O caso de Prexaspes, nobre persa, ilustra bem o paradigma enunciado.⁵⁹ A contingência de a vida humana estar sujeita às variações da sorte prende-se com o facto de, como Sólon explicava a Cresos, «a divindade ser toda inveja e perturbação». O conceito de ‘inveja’ (*phthonos*) divina não aparece na poesia de Sólon, enquanto em Heródoto detém uma grande importância. É central na relação entre Âmasis e Polícrates e encontra uma das suas expressões mais claras nas palavras de Artábano ao sobrinho Xerxes, ao mostrar-lhe como são os animais, as árvores e as casas mais imponentes que atraem o raio divino. A razão aponta-a logo a seguir

⁵⁸ E.g. Shapiro (1996), trabalho que está orientado no sentido de comprovar esse pressuposto.

⁵⁹ 3.75.3. Mais exemplos em SHAPIRO (1996) 358.

(7.10e): «é que a divindade gosta de abater todo o que se levanta». Portanto, o *phthonos* dos deuses recai sobre tudo o que ameace ultrapassar o seu natural limite, sejam os animais, as plantas ou as acções humanas, pois apenas a si mesma a divindade permite alimentar pensamentos de grandeza. Há, assim, uma relação directa entre *hybris* e *phthonos* e a consequência provável será a desgraça do infractor, pois, para Heródoto, os deuses têm a função de manter a ordem e o equilíbrio do mundo. Assim se explica o castigo terrível que tombará sobre Creso em embates sucessivos, até ao dia em que terá de subir à pira preparada pelo vencedor, Ciro.⁶⁰ Portanto, há que reconhecer que, basicamente, as ideias veiculadas pelo Sólon das *Histórias* também exprimem noções de Heródoto.⁶¹

Falta, no entanto, analisar uma questão de fundo, muito importante para o entendimento das

⁶⁰ Que este tema já tinha uma tradição anterior a Heródoto mostram-no uma ânfora de figuras vermelhas (datada dos inícios do séc. V) e cinco fragmentos de uma hídria de Corinto, também de figuras vermelhas (cerca de 480-450), que parecem representar Creso na pira, e ainda o tratamento que dele faz Baquilides na ode (3.15-62) composta em honra de Hierão de Siracusa, que ganhou a corrida de carros nos Jogos Olímpicos de 468. Na versão de Baquilides, é Creso a decidir sacrificar-se, juntamente com a esposa e as filhas, quando a queda da cidade estava iminente; porém, no derradeiro momento, Zeus extingue as chamas e Apolo leva-os para os Hiperbóreos, graças à piedade do monarca.

⁶¹ Em todo o caso, não deixamos de considerar excessivo o juízo de Plutarco ou Pseudo-Plutarco (*Mor.* 857f-858a), segundo o qual Heródoto (1.32), ao projectar sobre Sólon as suas concepções religiosas, teria aliado a maldade à blasfémia. Como vimos, à parte a noção de *phthonos* divino, as ideias expressas nos poemas do legislador concordam, globalmente, com a recriação literária de Heródoto.

restantes fontes, que consiste em procurar saber se as considerações trocadas entre Sólon e Creso se inserem apenas no quadro da oposição grego/bárbaro ou se visam apontar as limitações de determinado universo axiológico próprio também da sociedade grega. Entre os estudiosos modernos prevalece a primeira interpretação e Heródoto parece sustentar essa hipótese, na forma como introduz o *logos* do monarca lídio (1.6.2-3):

Foi este Creso, pelo que sabemos, o primeiro entre os bárbaros a submeter ao pagamento de tributo alguns Helenos e a fazer amizade com outros. Submeteu, portanto, os Iónios, os Eólios e os Dórios que moravam na Ásia e fez amizade com os Lacedemónios. Antes do governo de Creso, todos os Helenos eram livres.

Heródoto parece contradizer a afirmação de que teria sido Creso o primeiro a atentar contra a liberdade helénica, ao afirmar que Giges (1.14.4), Árdis (1.15) e Aliates (1.16-22) já tinham, durante o seu reinado, atacado e até mesmo dominado algumas cidades gregas asiáticas (como Mileto, Esmirna, Cólofon, Priene e Clazómenas). Uma forma possível de explicar essa aparente contradição residirá na distinção a estabelecer entre operações de razia (ou incursões temporárias) e o domínio definitivo.⁶² De momento, porém, este aspecto tem um interesse marginal para os nossos objectivos.

⁶² Das campanhas realizadas pelos outros monarcas não tinha resultado uma submissão efectiva e duradoira, como no caso de Creso, de que a obrigação ao pagamento de um tributo, estabelecida por este rei, seria o símbolo visível.

Digno de maior nota é o facto de Heródoto apresentar Creso na qualidade de um bárbaro, como, de resto, se esperaria, já que, sendo ele rei da Lídia, não poderia integrar o grupo dos Gregos. Contudo, esta informação, que serve ao historiador para preparar o relato das Guerras Medo-Persas, não é explorada no encontro entre Creso e Sólon. O traço do soberano de Sardes que vem repetidamente sublinhado é a sua enorme fortuna, que tanto pode ser positiva (como acontece nas dádivas feitas a Delfos) como negativa, ao despertar sentimentos de *hybris*. No entanto, já atrás dissemos que esta noção de felicidade assente na posse de bens materiais acaba por ser característica de um ideário partilhado, em termos gerais, pelos aristocratas gregos.⁶³ Daí que ganhe pertinência a interpretação que vê nas palavras de Sólon não tanto o espelho da oposição grego/bárbaro, mas antes uma crítica generalizante à concepção mais usual de felicidade, e que encontra apoio, conforme vimos, nos poemas do legislador.⁶⁴ De resto, mais adiante, ao narrar a queda de Sardes às mãos de Ciro, o próprio Heródoto esclarece, pela boca de Creso, o real alcance das palavras de Sólon (1.86.5): «Falava não tanto para si [Creso], mas antes para todo o género humano e, em especial, para aqueles que, no seu íntimo, se julgavam felizes». Portanto, analisar a conversa entre Sólon e Creso à luz

⁶³ Passos exemplificativos deste universo de valores em De HEER (1969): 12-15 (Homero), 32-38 (Época Arcaica), 67-72 (Época Clássica), só no que diz respeito ao termo *olbos*.

⁶⁴ Em alguns dos seus versos (em especial no frg. 23 WEST), Sólon também regista algumas notas que se situam na perspectiva tradicional, mas estes poucos exemplos não são característicos do pensamento do estadista expresso na obra poética.

da relação grego/bárbaro é reduzir o peso ético de um episódio que detém, declaradamente, objectivos muito mais vastos.

Heródoto denuncia as limitações de certa concepção de felicidade, que não é exclusiva de um bárbaro, mas pode estender-se à própria aristocracia grega e ao género humano em geral. Serve-se, para isso, de duas figuras históricas que recria no sentido de acentuar os dois aspectos em debate: por um lado, a enorme riqueza de um monarca, que pode levar à cegueira arrogante; por outro, a ponderada visão de um estadista e pensador que teve a preocupação de evitar os caminhos do excesso — e da perdição que geralmente lhe anda associada. Creso e Sólon acabam, assim, por ultrapassar as fronteiras da sua existência histórica para atingirem o estatuto de paradigma.⁶⁵

Depois de analisarmos o relato que servirá de modelo às abordagens subsequentes, interessa agora reflectir sobre alguns dos testemunhos mais dignos de nota e ponderar as semelhanças e diferenças relativamente a Heródoto. A próxima fonte que relaciona expressamente as duas personalidades em análise é da responsabilidade de Platão, numa altura em que fala da tendência natural que a sabedoria (*phronesis*) e o poder (*dynamis*) têm para se associarem. No seguimento, o autor ilustra o que acabara de afirmar com vários exemplos, que iremos em parte recordar (*Ep.* 2.311a):

⁶⁵ Na parte final da interpretação do relato de Heródoto, aceitamos o essencial do interessante estudo de DUPLOUY (1999), esp. 1-9 e 21-2.

Assim, também quando as pessoas falam de Hierão e do lacedemónio Pausânias, fazem questão de referir a sua ligação a Simónides, bem como o que este fez e disse a respeito deles. Costumam, ainda, fazer o elogio conjunto de Periandro de Corinto e de Tales de Mileto, de Péricles e Anaxágoras, de Creso e Sólon, na qualidade de sábios, e de Ciro, na de soberano.

De momento, deixamos para segundo plano os restantes pares de exemplos para nos centrarmos em Creso e Sólon. Seria possível evocá-los a ambos como símbolo de poder ou então referir o primeiro enquanto homem de Estado e o segundo no papel de sábio, como acontece no relato de Heródoto. No entanto, Platão prefere atribuir aos dois o papel de sapientes;⁶⁶ assim, cabe ao persa Ciro a representação do poder. Este pormenor vem acentuar a ideia de que o rei da Lídia não era visto pelos Gregos como um simples bárbaro. De resto, com o historiador de Halicarnasso, Creso assumira também, por várias vezes, o papel de conselheiro.⁶⁷

Ora quando Diodoro aborda este mesmo episódio, havia muito tempo já que os elementos fundamentais da tradição relativa aos Sete Sábios se encontravam fixados. Aliás, o autor atribui muita importância à vertente sapiencial da existência de Sólon, quer ao falar da formação do estadista quer ao referir os aspectos mais

⁶⁶ Daí que não haja motivo para Platão referir os pormenores da conversa entre Creso e Sólon.

⁶⁷ Precisamente junto de Ciro (e.g. 1.155-6; 207-8).

importantes da sua actividade. Diodoro menciona a relação entre o legislador ateniense e Crespo por três vezes, com algumas variantes dignas de nota. Na primeira delas (9.2.1-4), Sólon aparece como o único interlocutor do monarca lídio cuja resposta é reproduzida. E com efeito, a forma como ambos os homens aí são apresentados merece ser recordada, ao menos em parte (9.2.1-2):

Ora Crespo, rei dos Lídios, que era possuidor de grandes recursos e havia acumulado, de forma deliberada, muita prata e ouro, costumava convocar os mais sábios de entre os Helenos e, depois de com eles conviver, despedia-os com muitos presentes e ele próprio lhes ficava a dever muito na busca da virtude. Em certa altura, mandou chamá-lo [a Sólon] e, depois de lhe ter mostrado os seus recursos e riqueza, perguntou-lhe se lhe parecia que existia alguém que fosse mais feliz do que ele próprio. [...] Ele respondeu-lhe que, na verdade, era necessário ver o fim da vida, e somente a pessoa que, até então, continuasse a ser afortunada é que poderia, com propriedade, dizer-se feliz.

Diodoro começa por acentuar a enorme dimensão do poder e riqueza de Crespo, cuja acumulação obedecera a um projecto consciente que, sem ser claramente identificado, deve corresponder à vontade de impressionar as pessoas que o rei convocava para a sua corte. O facto de esses ilustres visitantes serem os mais sábios de entre os Helenos vem acentuar a pertinência da interpretação da troca de impressões com Sólon à luz da oposição grego/bárbaro. Contudo,

esta leitura, que tenderia a ser desfavorável ao monarca lídio, encontra-se mitigada por vários elementos. Antes de mais, pelo pormenor significativo de, no convívio com os ‘mais sábios’, Creso não buscar propriamente a adulação, mas antes a possibilidade de aperfeiçoar o conhecimento da virtude.⁶⁸ Esta preocupação louvável do monarca é reforçada pelo contexto que antecede o passo transcrito, onde se descreve a forma como Sólon terá procurado disciplinar o espírito indolente dos seus concidadãos (9.1.4). Quanto à pergunta de Creso e à resposta que lhe é facultada pelo legislador ateniense, nela se reconhecem claramente as linhas essenciais do relato de Heródoto: a concepção diferente de riqueza/felicidade que assiste aos dois homens e a necessidade de esperar pelo fim da vida até se fazer um diagnóstico seguro da existência. Contudo, Diodoro não regista os *exempla* fornecidos por Sólon (relativos a Telo, Cléobis e Bítón), omissão que se verifica, de resto, em todos os passos onde o autor evoca este episódio.⁶⁹ Diodoro encerra (9.2.3-4) com a descrição sumária da sorte de Creso às mãos de Ciro, segundo os parâmetros usuais, se bem que registre uma oscilação que derivará, provavelmente, de um desdobramento da mesma tradição. Segundo Heródoto (1.86.5-87.2), Ciro terá ordenado que fossem apagadas as chamas da pira; perante a impossibilidade de controlo

⁶⁸ O que ajuda a compreender que Diodoro não registe, neste passo, qualquer reacção negativa do tirano perante a resposta de Sólon.

⁶⁹ Facto que talvez se justifique por esses elementos serem já muito conhecidos, como afirma Diógenes Laércio, em passo que adiante retomaremos (1.50).

do fogo, seguiu-se a invocação de Creso e a tempestade salvadora enviada por Apolo. Diodoro começa por afirmar somente que as chamas foram extintas por ordem de Ciro (9.2.4); mais adiante (9.34), porém, refere apenas a tempestade, onde vê a marca da piedade de Creso, facto que leva Ciro a fazer dele seu conselheiro e a contá-lo entre os sábios.⁷⁰

À parte o interesse destes pormenores, acabam por ser mais significativas as diferenças registadas no passo mais extenso que o mesmo Diodoro dedica ao célebre episódio. Destaca-se, desde logo, a forma contrastante como é feita a apresentação do monarca e dos seus propósitos (9.26.1):

Ora Creso costumava convocar da Hélade as pessoas que mais se distinguiam pela sabedoria e, ao exhibir-lhes a magnitude da sua felicidade, honrava, com esplêndidas dádivas, quem celebrasse a sua boa fortuna. Mandou, então, chamar Sólon, bem como os outros que gozavam de maior fama na dedicação à sabedoria, na expectativa de, com o testemunho destes homens, ver aplicado o selo do reconhecimento sobre a sua própria felicidade.

No primeiro passo que comentámos, Diodoro acenava à vaidade de Creso com uma nota breve e discreta; agora, porém, este elemento torna-se central na caracterização do monarca. Na verdade, Diodoro dissera antes que o rei da Lídia recompensava os ilustres visitantes que convocava, mas fazia-o em troca da oportunidade

⁷⁰ Elemento que, conforme vimos, também já se encontra presente em Heródoto.

para aprofundar o conhecimento da virtude. Contudo, no texto em análise, os presentes de hospitalidade, embora igualmente magníficos, destinam-se a premiar somente quem adular a riqueza que o tirano possui. O Creso agora apresentado não deseja aprender nada; pretende somente ‘comprar’ a opinião de mensageiros afamados que confirmem, no exterior, a grandeza do seu poder. O monarca assume, desta forma, os traços do bárbaro arrogante que espera deslumbrar, com a exibição do seu poder, os representantes do ponderado civismo helénico. Por tal motivo, não surpreende agora que Creso interrogue, sucessivamente, vários dos Sábios, na expectativa de obter uma resposta lisonjeira. Sofre, no entanto, idêntica decepção com Anacársis, Sólon, Bias e Pítaco. As palavras de Sólon correspondem, no essencial, às linhas básicas analisadas já em Heródoto: porque a fortuna é mutável, há que esperar pelo fim da vida para avaliar correctamente a existência de alguém. Ainda assim, Diodoro não refere, uma vez mais, o caso probatório de Telo e dos dois jovens argivos. Regista (9.27.1-2), no entanto, uma significativa inversão do caminho descrito pelo Creso de Heródoto. Quando, no relato do historiador, ele questionava Sólon sobre a felicidade, começou por acentuar a noção de riqueza material (*olbiotatos*), para dar lugar a um alargamento de horizontes (*eudaimonie*), que anunciava, de alguma forma, a futura evolução do pensamento do monarca. Em Diodoro, porém, ocorre o processo contrário, facto que mais acentua a mesquinhez de entendimento do monarca lídio: começa por valorizar a noção de felicidade

(*eudaimonestatos*), mas acaba por confiná-la à abundância dos bens materiais (*plousiotatos*).⁷¹ A oposição grego/bárbaro é acentuada, também, quando Creso interroga Pítaco sobre qual será a melhor forma de governo, ao que o sábio responde (9.27.4): «A da madeira pintada» — referindo-se às leis». Como facilmente se depreende, na base desta resposta encontra-se a ideia de que Creso, sendo um tirano, se julgaria acima da lei, ao contrário de um cidadão grego, para quem as normas da pólis eram o verdadeiro governante.

Por conseguinte, do testemunho de Diodoro pudemos constatar, no primeiro passo comentado, que ainda nos é apresentada uma imagem de Creso permeada de conotações positivas, onde facilmente se adivinha o papel de conselheiro. Contudo, o extracto mais extenso deste autor mostra como, a par da fixação dos elementos relativos à tradição dos Sete Sábios, se acentuava também a tendência para tipificar os dados relativos à entrevista entre Sólon e Creso, bem como a sua leitura dentro da lógica de oposição grego/bárbaro.⁷²

⁷¹ Contrariamente ainda ao Sólon de Heródoto, a personagem de Diodoro tende a rejeitar toda a riqueza material, por considerá-la imoral. Conforme vimos, o Sólon histórico não sustentava esta perspectiva. Não é improvável que a versão de Diodoro acuse a influência recente da filosofia cínica, conforme sustenta SANTONI (1983) 136-138. Ainda segundo esta estudiosa, a dupla forma como Creso interroga Sólon ajuda a acentuar a total separação entre bens espirituais (a verdadeira felicidade interior) e posses materiais.

⁷² À presença destas duas vertentes no testemunho de Diodoro talvez não seja alheio, também, o uso de fontes distintas relativamente ao tema dos Sete Sábios. SANTONI (1983), 134 n. 159, encontra-se entre os estudiosos que aventam a dupla influência de Éforo e de Hermipo.

De acordo com o estado actual das fontes, cabe a Plutarco não só o maior número de referências ao episódio que nos tem ocupado, como ainda a sua abordagem mais elaborada e completa a seguir a Heródoto. Algumas das referências ocorrem de forma dispersa nos *Moralia*.⁷³ Detêm, no entanto, um carácter generalizante e, por esse motivo, não justificam uma atenção demorada, sobretudo quando comparadas com o espaço que, na *Vida de Sólon*, o polígrafo de Queroneia dedica à celebrada conversa entre Sólon e Creso. O relato ocupa dois longos capítulos, que representam um dos momentos em que Plutarco trabalhou com mais cuidado a forma de expressão, claro indício do interesse que o episódio nele havia despertado. Em termos latos, pode dizer-se que a exposição segue as linhas essenciais presentes na versão de Heródoto, com a amplificação de alguns elementos e resumo de outros, como é prática corrente em autores que tratam um tema comum. No entanto, o aspecto mais digno de nota reside nas profundas diferenças que ocorrem na apresentação da figura do monarca lídio. Efectivamente, depois de acentuar a simplicidade de gostos de Sólon perante o fausto da corte lídia, Plutarco introduz a figura do rei nestes termos (*Sol.* 27.3-4):

[Creso apresentou-se] coberto de pedrarias, de vestes coloridas, de artísticos ornamentos de ouro, de todo o atavio que possuía e considerava distinto, magnífico e invejável,

⁷³ 58e; 69e; 155b; 857f-858a; já nos referimos ao último passo, ao discutirmos a proximidade entre o Sólon histórico e a personalidade recriada por Heródoto.

de forma a que a sua contemplação fosse o espectáculo mais venerável e variegado de todos. Sólon, porém, depois de estacar diante dele, não sentiu nem exclamou, perante tal visão, nada do que Creso esperava. Pelo contrário, era notório, a quem tivesse bom entendimento, que ele desprezava esta falta de gosto e mesquizez.

É curioso notar que Plutarco, ao contrário de Heródoto, faz com que a própria aparição de Creso seja deliberadamente retardada, acentuando a vaidade do monarca com a acumulação de pormenores ligados à descrição do seu rico vestuário, antes mesmo de franquear os tesouros ao hóspede ateniense. O objectivo do rei é fazer de si mesmo o mais deslumbrante dos espectáculos. Esta intenção é confirmada pelo próprio Creso, mais tarde, ao esclarecer perante Ciro o sentido da evocação do nome de Sólon. Quando, no passado, o convidara a estanciar junto de si, não o fizera com o intuito de aprender, mas antes com propósitos bem menos elevados: «para ser espectador da minha pessoa e, ao partir, testemunha daquela felicidade, cuja perda é mais dolorosa do que o gosto de a possuir».⁷⁴ Ora ainda antes de Plutarco colocar na boca de Creso a famosa pergunta, já a atitude de Sólon visualizava o fosso de percepção que existia entre si e o tirano. A exuberância do monarca oriental mais não era, para quem tivesse

⁷⁴ *Sol.* 28.4. Esta ideia encontra-se igualmente expressa nos *Moralia* (155b). Já encontrámos idêntica perspectiva em Diodoro (9.26.1), se bem que, conforme vimos, neste autor ela coexiste ainda com a noção de que Creso, ao conviver com os sábios da Hélade, também procurava aperfeiçoar-se no caminho da virtude (9.2.1).

espírito avisado, do que a expressão visível da limitação do seu entendimento interior. A narrativa sugeria assim, com intensidade crescente, o que o legislador ateniense acabará por explicar, de forma clara, a um soberano já visivelmente contrariado (*Sol.* 27.8-9):

Sólon, que o não queria adular nem aumentar-lhe a irritação, retorquiu: «Aos Helenos, rei dos Lídios, concedeu o deus em tudo observar a justa medida e a esta moderação devemos uma sabedoria prudente como convém ó e plebeia, não real ou resplandecente. E à vista das vicissitudes de todo o género a que sempre anda sujeita a vida, não permite ter em grande conta os bens presentes nem admirar a fortuna de um homem quando ela ainda está a tempo de se alterar. Em boa verdade, a cada um reserva o futuro sorte vária e desconhecida. Aquele a quem até ao fim a divindade concedeu o sucesso, a esse consideramos feliz.»

A noção de mutabilidade da fortuna e a necessidade de suspensão do juízo sobre a felicidade de alguém até se conhecer o final da sua existência estão, efectivamente, no relato de Heródoto, mas o objectivo das palavras de Sólon é bastante diferente. Para Plutarco, não se trata apenas de enunciar um princípio aplicável a todo o género humano. O biógrafo pretende salientar também a diferente capacidade de percepção que existe entre um cidadão grego e um bárbaro. Faz, assim, o elogio da sábia consciência da justa medida — própria do cidadão de uma pólis — perante a cega exuberância de um monarca oriental. Nenhum dos testemunhos até

agora analisados havia chegado a este ponto. De facto, é neste passo de Plutarco que encontramos a expressão mais clara e inequívoca da oposição grego/bárbaro no contexto da célebre entrevista que tem motivado as nossas indagações.

Comentaremos apenas mais um autor, Diógenes Laércio, não só por constituir uma das fontes mais extensas sobre Sólon, como ainda por representar, conforme vimos (supra secção 2), um estádio da tradição onde os elementos relativos ao legislador ateniense e ao monarca lídio já se encontravam bem cristalizados. Esta realidade detém, por si só, algum interesse, mas o aspecto mais revelador reside, novamente, no significado a atribuir às diferenças de pormenor presentes na abordagem de Diógenes. O primeiro aspecto a merecer reflexão prende-se com o facto de o doxógrafo colocar a viagem de Sólon no período imediatamente a seguir à primeira tentativa de instauração da tirania de Pisístrato, portanto cerca de 561/60. Já atrás nos pronunciámos pela improbabilidade desta leitura que viria somente acrescentar ainda mais problemas à tabela cronológica de Heródoto, que suscitava, por si só, fundamentadas reservas. É, no entanto, reveladora das intenções de Diógenes (e, certamente, de algumas das suas fontes), uma vez que esta datação permitiria enquadrar o exílio voluntário do velho legislador (e primeiro ‘democrata’) dentro da oposição ao regime tirânico de Pisístrato.⁷⁵

⁷⁵ Para mais pormenores sobre esta vertente da tradição, vide LEÃO (2008*b*).

No mesmo passo onde sustenta esta perspectiva (1.50), Diógenes menciona a deslocação ao Egipto, a Chipre e, finalmente, a Sardes. A conversa com Creso vem então referida de forma sintética e nela não figura, sequer, um traço como a riqueza do monarca oriental—determinante na evolução do relato. À esperada indagação sobre a felicidade, Sólon responde apenas com a referência aos nomes de Telo, Cléobis e Bítton. Os outros pormenores são resumidos com uma expressão vaga («e o resto, que toda a gente conhece»), claro indício de que faziam parte de um património cultural bem familiar. Em vez desses elementos tradicionais, Diógenes opta por facultar outros dados pitorescos que foram transformando o modelo fornecido por Heródoto, conforme acontece usualmente no processo de amplificação lendária. Entre eles, encontra-se a correspondência que Sólon teria trocado com personalidades como Periandro (1.64), Epiménides (1.64-6) e Pisítrato (1.66-7). Estas cartas constituem, seguramente, documentos forjados, que devem ser lidos à luz da tradição dos Sete Sábios e das discussões sobre a melhor forma de governo.⁷⁶ Pode, por conseguinte, adiantar-se a mesma explicação para a missiva destinada a Creso; ainda assim, valerá a pena recordá-la, por nela se detectarem as marcas do problema que temos procurado analisar (1.67):

Sólon a Creso

Admiro-te pela bondade demonstrada em relação à

⁷⁶ Cf. supra secção 2.

minha pessoa e, por Atena, não colocasse eu acima de tudo o desejo de viver em democracia, e mostraria como é preferível fixar residência no teu palácio a fazê-lo em Atenas, onde Pisístrato procura exercer pela força o poder absoluto. É-me, porém, mais agradável a vida onde todos partilham a justiça e a igualdade. Ainda assim, conto visitar-te, pois desejo profundamente tornar-me teu hóspede.

Neste bilhete, não encontramos sinais que sugiram, de forma clara, uma caracterização negativa de Creso. Pelo contrário, Sólon confessa-se honrado pela atenção que despertara em Creso e até mostra sentir-se atraído pela ideia de viver em Sardes.¹ O motivo reside no facto de Atenas estar a ponto de ser dominada por um governo tirânico.² Ora é somente esta sugestão que permite enquadrar as palavras de Sólon dentro do espírito da oposição grego/bárbaro. Não fosse a preferência pelo regime democrático, onde todos partilham a mesma noção de justiça e de igualdade, e Sólon teria preferido a corte do rei. Na base da argumentação, identifica-se com facilidade a noção da supremacia de certas conquistas civilizacionais gregas (como a soberania da lei) sobre o regime autocrático

¹ Teoricamente, a carta em análise havia sido escrita antes da visita à corte de Creso, pelo que, depois de conhecer pessoalmente o monarca, Sólon poderia ter mudado de opinião. Contudo, há que reconhecer que esta hipótese é um simples exercício de especulação, que não encontra apoio no texto de Diógenes.

² Apesar de a missiva destinada a Creso ser a última que Diógenes transcreve, esta carta deveria figurar em primeiro lugar, pois Sólon encontra-se em Atenas e a tirania de Pisístrato ainda não era um facto consumado.

aceite pelos bárbaros. No entanto, esta ideia é remetida para segundo plano e desautorizada, em grande parte, pelo facto de Atenas estar também às portas da tirania.³ Por conseguinte, a caracterização de Crespo acaba por ser maioritariamente favorável ao rei da Lídia.

A análise diacrónica dos principais testemunhos relativos à entrevista entre Sólon e Crespo mostra que este relato foi aproveitado de maneira diferente ao longo dos tempos. Se, em Heródoto, o episódio se destina sobretudo a definir uma ética de aplicação universal, já em Plutarco encontramos a expressão mais enérgica da oposição grego/bárbaro, ainda que dela resultem, igualmente, significativas implicações morais. As restantes fontes movimentam-se entre estas duas perspectivas, que privilegiam de forma variável. Na verdade, a correcta interpretação daquele encontro já dividia os antigos, como nos mostra o elucidativo testemunho de Plutarco, que nos parece vantajoso recordar no encerramento deste estudo (*Sol.* 27.1):

Quanto ao seu encontro com Crespo, alguns são de opinião que não passa de uma invenção, argumentando com a cronologia. Pela minha parte, contudo, um relato assim

³ Ainda assim, Diógenes não acentua muito o carácter negativo do governo de Pisístrato, talvez por este último ocupar também, por vezes, o posto de sábio, conforme regista o mesmo Diógenes (1.122). Aliás, esta noção concorda, em termos gerais, com o retrato da tirania de Pisístrato, facultado, a título de exemplo, por [Aristóteles] (*Ath.* 16), que compara esse período a uma nova idade de Cronos.

famoso, atestado por tantos testemunhos e, o que é mais importante, conforme ao carácter de Sólon e digno da sua magnanimidade e sabedoria, não me parece que seja de o pôr de lado à conta de uns quadros cronológicos, que tantos estudiosos procuraram, até hoje, corrigir, sem que tenham conseguido reduzir as contradições a algum resultado que eles próprios aceitem.

Quando refere a polémica que envolvia a célebre conversa entre Sólon e Cresos, o biógrafo de Queroneia acaba por dar, igualmente, a justificação para o seu estudo, ao mencionar o elevado interesse moral do episódio. De resto, terá sido esse motivo que o levou a alongar-se na descrição da lendária visita à corte de Cresos. Ora é o reconhecimento dessa elevada mensagem ética que nos deve impelir, também hoje, a seguir a argumentação do legislador ateniense e a surpresa crescente do monarca lídio, pois nelas encontramos uma das mais felizes expressões do valor paradigmático da cultura clássica. Foi este, igualmente, o objectivo pretendido pelas diferentes abordagens que, ao longo dos tempos, enriqueceram a tradição dos Sete Sábios: recuperar e reescrever todo um legado civilizacional, de forma a colocá-lo ao serviço dos interesses formativos de cada época, enquanto veículo privilegiado de *paideia*.

Bibliografia

- AALDERS, G. J. D.: “Political thought in Plutarch’s *Convivium Septem Sapientium*”, *Mnemosyne* 30 (1977) 28-39.
- ALESSANDRÌ, Salvatore: “I viaggi di Solone”, *CCC* 10 (1989) 191-224.
- BUSINE, Aude: *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d’un patrimoine légendaire, d’Hérodote à Plutarque* (Paris, 2002).
- DEFRADAS, Jean, HANI, Jean & KLAERR, Robert: *Plutarque. Oeuvres Morales. Tome II* (Paris, 1985).
- VAN DIJK, Gert-Jan: “Esopo, Plutarco, Platón y Aristóteles. La función de la fábula y el arte de la alusión”, in A. Pérez Jiménez, J. García López & Rosa M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles* (Madrid, 1999), 141-156.
- DUPLOUY, Alain: “L’utilisation de la figure de Crésus dans l’idéologie aristocratique athénienne. Solon, Alcmeón, Miltiade et le dernier roi de Lydie”, *AC* 68 (1999) 1-22.
- FEHLING, Detlev: *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditions-geschichtliche Studie* (Bern, 1985).

GARCÍA GUAL, Carlos: “Esopo en Plutarco”, in M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Madrid, 1994), 605-614.

GIGANTE, Marcello: “Biografia e dossografia in Diogene Laerzio”, *Elenchos* 7 (1986) 7-102.

DE HEER, C.: *Makar – eudaimon – olbios – eutyches. A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B.C.* (Amsterdam, 1969).

KINDSTRAND, Jan Fredrik: “Diogenes Laertius and the *Chreia* tradition”, *Elenchos* 7 (1986) 217-243.

LATTIMORE, Richmond: “The wise adviser in Herodotus”, *CPh* 34 (1939) 24-35.

LEÃO, Delfim Ferreira: “Sólon e Cresos: fases da evolução de um paradigma”, *Humanitas* 52 (2000) 27-52.

——— *Sólon. Ética e Política* (Lisboa, 2001).

——— “Os Sete Sábios como agentes de formação”, *Biblos. Culturas em diálogo* n.s. 1 (2003) 23-41.

——— “Matéria religiosa: processos de impiedade (*asebeia*)”, in D. F. Leão, L. Rossetti e M. do Céu Fialho (eds.), *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica / Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica* (Coimbra e Madrid, 2004), 201-226.

——— *Plutarco. Obras Morais – O banquete dos Sete Sábios*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, 2008a).

— “A *sophos* in arms: Plutarch and the tradition of Solon’s opposition to the tyranny of Pisistratus”, in J. R. Ferreira, L. Van der Stockt & M. do Céu Fialho (Eds.), *Philosophy in society. Virtues and values in Plutarch* (Leuven and Coimbra, 2008b), 129-138.

— “The *tyrannos* as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*”, in J. R. Ferreira, D. Leão, M. Tröster & P. B. Dias, *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, 2009), 511-521.

MARTINA, Antonio: *Solon. Testimonia veterum* (Roma, 1968).

MOSSMAN, Judith: “Plutarch’s *Dinner of the Seven Wise Men* and its place in *symposion* literature”, in J. Mossman (ed.), *Plutarch and his intellectual world* (London, 1997), 119-140.

MURRAY, Oswyn: “Symptic history”, in O. Murray (ed.), *Sympotika. A symposium on the Symposion*, (Oxford, 1994), 3-13.

PORDOMINGO PARDO, Francisca: “El banquete de Plutarco: ¿ficción literaria o realidad histórica?”, in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce & R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el Vino* (Madrid, 1999), 379-392.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: “Géneros helenísticos en el *Banquete de los Siete Sabios* de Plutarco”, in J. A. Fernández Delgado & F. Pordomingo Pardo

- (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales* (Salamanca, 1996), 125-142.
- SANTONI, Anna: “Temî e motivi di interesse socio-economico nella leggenda dei ‘Sette Sapienti’”, *ASNP* 13 (1983) 91-160.
- SHAPIRO, Susan O.: “Herodotus and Solon”, *ClAnt* 15 (1996) 348-364.
- SCHMIDT, Thomas S.: *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image* (Louvain, 1999).
- SILVA, Maria de Fátima: “Creso e Ciro. A figura do rei no Livro I de Heródoto”, in *Heródoto. Histórias — Livro 1º* (Lisboa, 1994), 21-49.
- SNELL, Bruno: *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (München, 1952).
- STADTER, Philip A.: “Drinking, *Table Talk*, and Plutarch’s contemporaries”, in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce & R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el Vino* (Madrid, 1999), 481-490.
- WEHRLI, Fritz: “Gnome, Anekdote und Biographie”, *MH* 30 (1973) 193-208.
- WEST, M.L.: *The east face of Helicon. West Asiatic elements in Greek poetry and myth* (Oxford, 1997).

RITUAIS DE CIDADANIA NA GRÉCIA ANTIGA

Maria do Céu Fialho

É em visível correlação com a experiência de alteridade que a experiência de identidade helénica, como de resto todas as experiências de identidade, nasce e se consolida.

O Outro, o Não-grego, que começa, desde muito cedo, a ser designado, na sua globalidade, de acordo com um critério de carácter linguístico aplicado negativamente, é o *barbaros*. Preside ao critério desta designação a experiência de estranheza helénica perante o seu linguajar incompreensível, que soa como ‘*bar bar*’ — uma espécie de onomatopeia da incongruência. Tal designação denuncia, na percepção do Outro, a incómoda incapacidade de compreensão dos seus códigos de comportamento e comunicação, a partir da linguagem, em sentido lato, da identidade.¹

¹ BACON (1961) dedica um excelente estudo a esta questão. Aí chama a autora a atenção para a indefinição de critérios, entre os Gregos, quanto às fronteiras entre a Hélade e os ‘Bárbaros’. FERREIRA (1993) p. 192, nota que os Gregos aplicam tal designação tanto a povos de civilizações tão antigas, como a da Pérsia, Lídia ou Egipto, como a povos primitivos. À construção de uma identidade que se virá, cada vez mais, a sentir como Europa, frente à realidade da diferença vivida e observada a Oriente e a Sudeste, se dedicou o volume de estudos compreendidos em FIALHO, SILVA e ROCHA PEREIRA (2005).

Por sua vez, encontra-se já amplamente estudado o alargamento semântico de ‘bárbaro’, na língua grega, de um critério meramente linguístico para o da utilização de códigos de comportamento

No entanto, a identidade helénica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio — o Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor, infractor de códigos de comportamento. Dessa realidade nos dá testemunho, desde cedo, a própria poesia — quer sob a forma de elegia guerreira, quer, mais tarde, através da problematização de cariz trágico.² São tensões que temporariamente se esbatem e ultrapassam, quando uma ameaça, vinda do exterior, põe em risco a sobrevivência e os valores que fundamentam o sentido da existência da própria comunidade. É o caso da ameaça persa e da consciente construção de uma coesão helénica, para além da

estranhos aos valores éticos, sociais e políticos que fazem parte da construção da identidade helénica, com ou sem carga pejorativa. Lembre-se, a título de exemplo, no *Agamémnon* de Ésquilo, (919-920), as palavras do soberano, quando acusa Clitemnestra de pretender que ele assuma o comportamento de “um homem bárbaro” isto é, de alguém que não respeita o princípio da justa medida e temor aos deuses, quando o convida a entrar no palácio pisando o tapete da púrpura, apenas reservada aos imortais. Por vezes, nomeadamente na poesia dramática esquiliana, o termo *barbaros* alterna com *karbanos*, em que notamos maior frequência de conotação negativa. Eurípides, ao representar criticamente, na sua tragédia, Gregos e Bárbaros frente a frente, os primeiros no desrespeito de valores que dizem representar e os segundos revelando uma inegável nobreza de carácter, conduzirá à subversão do binómio e à pergunta, por parte do espectador, sobre quem é, verdadeiramente, o Bárbaro: veja-se SILVA (2005) 15-91.

² Para além do próprio livro de BACON, veja-se FERREIRA (1993) 191-256, ou HALL (1989). Sobre a questão em Ésquilo veja-se também FIALHO (2001) 51-69. FERREIRA (1993) pp. 95 *sqq.* aponta como a guerra mais antiga de que há notícia, entre *poleis* gregas, a de Lelanto, em finais do séc. VIII: isto é, praticamente contemporânea da própria formação da pólis na Hélade. “A característica mais evidente da história grega é, de facto, a divisão” (*id. ibid.* p. 96).

diversidade e confrontos latentes internos — do que as *Histórias* de Heródoto³ são eloquente testemunho ou a que a idealização poética dos *Persas* de Ésquilo convida, através do processo de mitificação da batalha de Salamina e do destino de Xerxes e do seu povo, por oposição à libertação grega, conseguida pela sintonia dos Gregos com o querer dos deuses, com a sua própria natureza ético-política, com os laços culturais e culturais com a tradição, com a própria paisagem.⁴

Uma vez ultrapassada esta fase crítica da ameaça persa, a estratégia de consolidação do poderio helénico nos mares, que deu origem à Anfíctonia de Delos, conterà em si, pela hegemonia crescente de Atenas e pelo conseqüente agravar do conflito de interesses com Esparta, o germe da própria destruição do universo do sistema da pólis, na sequência do longo e desgastante conflito da Guerra do Peloponeso e da profunda crise económica, política e social que a acompanha, sublinhada, nessa mesma Atenas, por uma descrença progressiva e irre recuperável nos próprios valores da cidade-estado e da sua democracia. É esta a atmosfera que se vai anteriormente anunciando e que domina, em *crescendo*, o último quartel do séc. V. A falência, de facto, do sistema, já sentida na transição de século, prepara o terreno ao futuro avanço de Alexandre Magno e traz consigo o declínio do esplendor daquela cultura ateniense que tem, na pólis, a sua razão de ser.

Recuando no tempo, a consolidação de uma

³ Veja-se o detalhado estudo de SOARES (2005).

⁴ Veja-se FIALHO (2004) 209-225.

identidade, com raízes antigas e já perceptíveis em Homero, é concomitante com o fenómeno da colonização e da expansão gregas, iniciadas a partir do século VIII a.C. O fenómeno da colonização rumo a espaços cada vez mais próximos do que o Grego chamava Ásia, ou confluindo, para Ocidente, com outros povos que cruzavam, desde há muito, o Mediterrâneo, como os Fenícios, vai pô-lo em confronto com esta pergunta de sempre: onde termina o *Eu* e começa o *Outro*.⁵

À medida que o sistema da pólis se vai consolidando, a experiência de identidade helénica vai-se, também, reforçando, assente em referências de integração do homem nesse microcosmo acabado, dentro do macrocosmo helénico. Devemos sublinhar o facto, que por vezes passa despercebido ao homem moderno, de a pólis grega não ser apenas um complexo urbano, ela é muito mais do que isso — um universo onde, em condições ideais, homens, deuses e natureza convivem e se complementam em harmonia. É esse todo que confere dimensão de alteridade a todas as outras cidades-estado que integram e constituem o mundo grego.

O próprio grego tem meios expressivos para precisar as diferenciações de alteridade. A tradução,

⁵ Desde finais do segundo milénio a.C. que os Fenícios já estendiam a sua navegação e actividade comercial a todo o Mediterrâneo. Cádiz foi por eles fundada em 1100 a.C. Por seu turno, tendo em conta Tucídides, 4.3.5, a Sicília foi o primeiro espaço geográfico a conhecer a colonização grega, promovida por habitantes da ilha de Eubeia e de Corinto. Veja-se o que sobre o assunto escrevem BLÁSQUEZ, LÓPEZ MELERO e SAYAS (1991) 309 *sqq.*

para línguas modernas, de ambos os termos, *barbaros* e *xenos*, igualmente como ‘estrangeiro’, esbate e anula a diferença substancial entre os dois termos. É que a designação *barbaros*, como já foi referido, corresponde, desde cedo, a um modo de designar o Outro, não-grego, inicialmente a partir da estranheza perante o seu código linguístico incompreensível. Já Homero (*Il.* 2.867) utiliza o composto *barbarophonoi* aplicado aos Cários. *Xenos*, por sua vez, é essencialmente o estranho à comunidade. Para além da aceção comum de ‘hóspede’, o estranho que pode ou não ser grego, acolhido em casa e vinculado ao hospedeiro por laços de carácter sócio-religiosos, o termo significa ‘estranho’ e aplica-se, essencialmente, a homens ou terra grega não pertencente à pólis do falante.

O *xenos* pode conhecer mecanismos de integração parcial noutras comunidades gregas, fora da sua pólis de origem, através do estatuto da *metoikia*. Como meteco, tem, em Atenas, possibilidade de participar em alguns festivais; tem a possibilidade, aliás benquista, de se submeter ao mesmo regime de tributação fiscal dos cidadãos da cidade para onde se desloca e onde pretende a sua integração. Ao assumir, sendo meteco, esse ónus da cidadania, viabiliza uma progressiva integração que pode, eventualmente, culminar na aquisição do estatuto pleno de cidadão.⁶

A estas duas dimensões de experiências de identidade e de diferença do Grego/ Bárbaro, do *Polites/*

⁶ Este é um dos aspectos focados e desenvolvidos por LEÃO (2005).

Xenos correspondem tempos e gestos diversos de um necessário aprofundamento e consolidação: gestos colectivos, preceituados e ritualizados, através dos quais se reforçam os elos de integração na comunidade e se vive, na suspensão do quotidiano que a festa ritual necessariamente impõe, a afirmação do sentido e permanência dessa comunidade.

Tomamos como exemplo de momentos de aprofundamento dessas duas dimensões da identidade as competições desportivas de carácter pan-helénico,⁷ de entre as quais, como é sabido, os Jogos Olímpicos foram as de maior nomeada,⁸ e, de entre os vários festivais da Ática, os mais famosos: as Dionísias Urbanas, decorridas em Atenas, anualmente, na Primavera.⁹

Três aspectos constantes se verificam entre estes dois tipos de aprofundamento ritual do sentido de comunidade e de pertença identitária. São eles:

— A sua dimensão agónica. A competição, fosse de carácter desportivo, nos Jogos Olímpicos em honra de Zeus, em Olímpia, ou nos Píticos, em honra de Apolo, em Delfos,¹⁰ ou nos Nemeicos, em honra de Zeus, em Nemeia, ou nos Ístmicos, em honra de Poséidon, em

⁷ Para além da variedade existente de Jogos Pan-helénicos, outras competições desportivas havia que mantinham carácter meramente local.

⁸ Para um conspecto geral dos Jogos Pan-helénicos, veja-se ROCHA PEREIRA (2003) 340 *sqq.*

⁹ Para um conspecto geral dos festivais na Ática, veja-se ROCHA PEREIRA (2003) 349 *sqq.* Para um estudo aprofundado dos festivais dramáticos veja-se PICKARD-CAMBRIDGE (1968).

¹⁰ Os Jogos Píticos começaram, inicialmente, por ter o carácter de certame musical e só mais tarde se integraram a competição desportiva.

Corinto, ou em qualquer dos vários certames deste teor, na Hélade, tinha como objectivo o apuramento e visibilidade modelar do melhor concorrente — o atleta vencedor. Nos festivais dramáticos, por seu turno, o júri, composto, de modo a salvaguardar o princípio da representatividade, por concidadãos, apurava o mérito dos melhores dramaturgos (quer tragediógrafo quer comediógrafo), assim como do melhor compositor de ditirambos.¹¹ Nesse apuramento e visibilidade modelar do valor posto em acto — a *arete* — o caminho brilhante da excelência, de acordo com o verso de Píndaro (O. 6. 72-73), se revê a comunidade.¹² É que ela experiencia, deste modo, a sua própria capacidade de superar a contingência e a ameaça, a limitação rotineira de um quotidiano que encontra ali, nos festivais desportivos ou dramáticos, consistência de sentido;¹³

— O espaço público. A competição — *agon* — tem lugar, obviamente, num espaço público, perante a comunidade reunida: comunidade pan-helénica, no caso dos jogos, ou comunidade da pólis, no caso dos festivais, num tempo que é fatalmente de suspensão da actividade do quotidiano. Esse espaço apresenta uma configuração própria, com um núcleo central, onde se desenrola a competição convertida em espectáculo, à

¹¹ Género de poesia coral, a que não era alheio um componente narrativo, acompanhado à flauta em honra de Dioniso. Veja-se PICKARD-CAMBRIDGE (1962).

¹² Sobre a dimensão luminosa da *arete* cantada por Píndaro, veja-se FIALHO (1992) 51-54 e, sobretudo, BREMER (1976), pp. 245 *sqq.*, e GUNDERT (1935), cap. I (sobre a relação *arete*-fama-luz).

¹³ Veja-se HUEBNER (1985) cap. XI.

volta do qual se abrem bancadas em socalcos paralelos que permitem a visibilidade recíproca do público. Trata-se de um aspecto muito importante. A estrutura do teatro apresenta-se como uma estrutura em hemiciclo, à volta de um foco.¹⁴

Nos estádios a configuração do espaço de competição é diferente, mas sempre envolvida numa espécie de abraço pelo espaço onde a comunidade que ali converge para assistir toma assento e onde se vê, a si mesma, banhada pela luz do dia;

— O contexto cultural. A competição enquadra-se no âmbito do culto público, isto é, o apuramento do melhor é enquadrado na esfera da relação entre a comunidade humana e o sagrado. O espaço da competição aproveita, normalmente, a própria dádiva da natureza nos declives que cria: basta pensarmos nos teatros de Atenas (Dioniso, Herodes Ático), de Epidauro, ou no estádio de Delfos. Conjugam-se, pois, a Natureza, com a ajuda do homem a complementá-la, o espaço da representação e da *performance*, a competição em si e o culto no qual a competição decorre.

Tal conjugação implica, afinal, as três instâncias constitutivas da pólis ou do macrocosmo da Hélade: natureza, homens e deuses, e é consagrada e reavivada num lugar de memória, através da linguagem cultural.¹⁵ Sublinhe-se que o espaço em que decorre a competição (*agon*), desportiva ou dramática, está normalmente

¹⁴ Quanto às reformas feitas no mais importante dos teatros da Ática, o de Dioniso, veja-se PICKARD-CAMBRIDGE (1946).

¹⁵ Leiam-se as valiosas reflexões que constituem o livrinho de CATROGA (2001).

debaixo da alçada de um templo. Tudo acontece como se a actividade lúdica da competição constituísse uma espécie de peculiar prolongamento da aliança estabelecida e reafirmada no culto. O recinto da competição é, pois, espaço sagrado, como se de facto representasse o prolongamento do templo sob cuja alçada se encontra.

Estes três constantes são extremamente importantes para se compreender como se constrói e vive a identidade helénica e a cidadania na pólis.

Acrescente-se, ainda, que a estas festividades da colectividade assistiam representantes oficiais das pólis gregas. Os *theoroi* (espectadores-embaixadores), enviados para assistir aos Jogos, tornavam aí presentes as suas cidades.¹⁶

Naturalmente muito haveria a dizer sobre os Jogos e sobre a grande diversidade que a Grécia conheceu em matéria de competições desportivas, mas centrar-me-ei apenas naqueles que são até hoje mais conhecidos e os mais antigos – os Jogos Olímpicos.

Perdeu-se no tempo a data da sua verdadeira origem, que a tradição fixou, por necessidade de fixar um marco, em 776 a.C. Este foi, de facto, o momento

¹⁶ Essa era também a designação dada aos emissários enviados a consultar oráculos, ou aos emissários de santuários que percorriam a Hélade com o objectivo de anunciar as grandes festividades a eles ligadas. Vide ANDRÉ e BASLEZ (1993) 23 *sqq.* Por seu turno, o bom acolhimento destes embaixadores nas comunidades a que se dirigiam para desempenhar as suas funções era assegurado pelas comunidades de origem por aliados seus aí residentes – regra geral pertencentes a famílias abastadas. Tal função, similar à do moderno cônsul, era, muitas vezes, hereditária. Vide FERREIRA (2004) 227-239.

a partir do qual os Jogos passaram a realizar-se em Olímpia de quatro em quatro anos. Era tal a sua importância que estes quadriênios serviram de referência para a organização de um calendário supranacional. A contagem do tempo era, pois, marcada pela suspensão periódica do tempo, no culto em Olímpia.

O escritor grego Pausânias (10.4.2; 30.8; 36.10) fala-nos da reposição dos Jogos Olímpicos, vindos de tempos imemoriais, por Ífito, rei da Élide, no séc. IX a.C. É pouco provável que esta referência tenha consistência histórica. Segundo a versão de Pausânias, perante a guerra que assolava a Élide, em cujo território se situa Olímpia, e perante a peste que grassava, simultânea da guerra, o rei Ífito enviou emissários Delfos, para consultar oráculos, a fim de obter uma solução proposta por Apolo.

O deus teria prescrito, segundo Pausânias, a instituição ou a reposição da prática de competições desportivas em honra de Zeus em Olímpia: o que Ífito fez. Assim, a guerra e a peste cessaram. A referência a oráculos píticos proferidos no séc. IX a.C. levanta sérias dúvidas sobre a veracidade da informação.

Destes jogos parece ter ficado sempre excluído o Não-grego. Teoricamente poderiam, assim, participar metecos, isto é, *xenoi* fixados noutra cidade, porque gregos eram. Não há, contudo, tanto quanto sei, notícia de algum meteco que tenha participado em Jogos Pan-helénicos.

O interesse desta explicação etiológica da intervenção de Ífito na reposição dos Jogos consiste,

em meu entender, na associação guerra/peste e na sua superação através do ritual instituído de jogos votivos, preconizados pelo oráculo. No imaginário e na mitologia grega não é a única vez que uma epidemia aparece associada a uma perturbação da comunidade, sanáveis ambas através da aplicação de medidas indicadas pelo oráculo pítico. Recordemos, entre outros, o exemplo mais conhecido, da versão sofocliana do mito de Édipo. Nos oráculos do deus de Delfos, como resposta a consultas que lhe eram feitas, estão documentados vários casos de indicação, por parte do deus, de que as calamidades ou pragas que levaram o consulente a Delfos têm como origem culpas que há que reparar.

Este nexos leva-nos à seguinte reflexão: segundo a perspectiva de harmonia político-social e religiosa assente na harmonia homem-deuses-natureza, a guerra na Élide constituía uma situação de subversão dessa ordem (pese embora a realidade helénica ter convivido, desde muito cedo, com guerras civis constantes). Havendo um factor de perturbação dentro do trinómio, ele transmite-se, da esfera do político, como se de uma doença política se tratasse, à própria saúde da colectividade: lembremos, de resto, que a ameaça das Euménides, na peça homónima, sobre aqueles que não respeitem a Cidade e as suas leis sagradas, é a da infertilidade e esterilidade dos campos.¹⁷

¹⁷ Um filósofo pre-socrático, Alcmeón de Crotona, corrobora, por um fragmento seu conservado (4DK), a noção de equivalência entre o equilíbrio político e o equilíbrio físico, no homem: *a saúde consiste na isonomia das forças — o húmido, o seco, o frio, o quente, o ácido, o doce e as restantes. O império de uma só (monarchia) origina a doença.*

A chave da solução encontra-se no plano da sabedoria divina, sobre o modo de restabelecer o equilíbrio por um ritual de celebração e reafirmação de uma aliança: os Jogos em honra de um deus, com carácter pan-helénico e a instituição das tréguas sagradas entre as cidades que se digladiavam, enquanto os Jogos e os preparativos – ida ou regresso deles — durassem.

Podemos, ainda, considerar o seguinte: o oráculo de Apolo, no mito fundador de Ífito, propõe uma superação das tensões do quotidiano (a guerra), através de tensões ritualizadas nos jogos e associadas à suspensão de confrontos bélicos (pelas tréguas sagradas). A estas é conferido um sentido — o apuramento de um modelo que confirma valores de identidade helénica, o das mais altas capacidades atléticas, postas em acto e tornadas visíveis pela conjugação da natureza e do esforço do vencedor.

Nos Jogos Olímpicos, tomados como expressivo exemplo, é honrada a tríade deus (Zeus-Olímpico)/ herói (esse ser entre homem e deus, no caso, Hércules)/ proto-vencedor das competições (o mítico Pélops).

Temos notícia da atribuição de prémios valiosos aos atletas vencedores nas várias competições desportivas decorridas periodicamente na Hélade;¹⁸ no entanto,

¹⁸ Era o caso dos prémios para a vitória nas várias modalidades dos jogos das Grandes Panateneias. De acordo com uma inscrição do séc. IV a. C. eles iam de um número considerável de ânforas repletas de azeite de oliveiras sagradas até touros e coroas de ouro. Aristóteles refere a entrega de quantias em ouro aos vencedores dos concursos musicais, de azeite aos vencedores em provas gímnicas e corridas de cavalos, de escudos aos que venciam em competições de *euandria* (superioridade física): veja-se ROCHA PEREIRA (2000) 23-24.

segundo as informações de Pausânias (8.48.2), nos quatro Jogos principais o reconhecimento da superioridade era consubstanciado na atribuição de singelas coroas de ramos de oliveira brava, loureiro, pinheiro e aipo, respectivamente nos Olímpicos,¹⁹ Píticos, Nemeicos e Ístmicos. Para além disso, esperava os atletas a glória perpetuada na celebração pela palavra e pela música, perante a colectividade. Tal celebração correspondia, naturalmente, à glória de um rito epidíctico em que o poeta e o atleta se associavam. Era a palavra poética que dizia o sentido da vitória e a amplificava, associando o atleta à tríade deus/herói/proto-vencedor, pela dimensão fundadora e integradora do mito, sendo o poeta uma espécie de sacerdote dessa amplificação, de cuja glória participava também,²⁰

O facto de o prémio olímpico não consistir na riqueza mas na singeleza de um ramo de oliveira, de acordo com a tradição, parece sublinhar a ideia de que a vitória basta por si como prémio, ao propiciar o vir à luz, pelo esforço, de capacidades naturais.²¹

Heródoto, um dos espíritos gregos que vive no espaço de fronteira entre o *Eu* e o *Outro*, em Halicarnasso, na Ásia Menor, e se movimenta, pela sua própria actividade comercial, em espaço grego e não-grego — o que lhe permite ver o *Outro* de perto sem

¹⁹ Segundo Flégon, *FHG* 3.604, foi Ífito quem instituiu o prémio olímpico do ramo de oliveira.

²⁰ *Vide supra* bibliografia indicada na nota 143.

²¹ Não esquecemos, no entanto, que, já na sua pólis de origem, o vencedor recebe compensações pecuniárias e regalias sociais. Sobre a atribuição a Sólon da lei que, em Atenas, estipula os prémios aos atletas vencedores, veja-se LEÃO (2000) 73-83.

preconceitos — fala-nos de um episódio ocorrido entre as tropas persas, durante as guerras movidas contra a Hélade:

A ela (companhia de Xerxes) juntou-se uma pequena quantidade de desertores oriundos da Arcádia, quer por necessidade de subsistência, quer por pretenderem um trabalho. Conduzindo-os à presença do Rei, os Persas informaram-se sobre os preparativos que tomavam os Gregos. Foi um Bárbaro em particular que, em nome dos seus companheiros os interrogou. Os desertores responderam-lhes que os Gregos celebravam as Olimpíadas e assistiam aos concursos gímnicos e às provas hípicas. Então o Persa perguntou qual era o prémio pelo qual disputavam; e os Arcades responderam que era uma coroa de oliveira.

Foi neste momento que Tritantaicmes, filho de Artábano, proferiu um sensato parecer... Ao tomar conhecimento de que o prémio do vencedor era uma coroa e não dinheiro, Tritantaicmes não conseguiu ficar calado e fez em público esta declaração: “Não me digas, Mardónio, que foi contra este tipo de homens que nos fizeste combater, homens que competem não por dinheiro, mas pela glória”.²²

O episódio traduz uma expressiva diferença entre o Asiático e o Grego.

O epinício, de que Píndaro e Baquilides constituem os mais acabados exemplos de competência poética,²³

²² Heródoto, 8.26 (trad. Carmen Soares: *Heródoto. Histórias. Livro 8º*, introd. Carmen Soares, trad. notas J. R. Ferreira-C. Soares, Lisboa, 2002).

²³ Simónides, que consolidou o papel do *poeta laudator*, deve ter

deve ter sido celebrado no regresso do vencedor à sua cidade — o que não exclui a hipótese de uma sumária celebração poética no momento da vitória, no espaço dos Jogos,²⁴

Sabemos, para além disto, que, pelo menos em Olímpia, uma outra celebração epidíctica da vitória tinha lugar: rivalizavam os oradores na qualidade dos discursos que aí proferiam, enaltecendo os melhores de entre os atletas. Górgias foi um dos que se distinguiram pela sua oratória olímpica.

Aos Jogos e a toda a mobilidade dos que viajavam para assistir e participar neles — espectadores, embaixadores, atletas — correspondia um período de tréguas sagradas, em que se suspendiam as hostilidades entre *poleis* em guerra. As tréguas sagradas tinham como objectivo pragmático garantir a segurança dos Jogos. No entanto, a etiologia mítica que se lhes atribui — o terem sido criadas por Ífito,²⁵ na sequência da recuperação dos Jogos que o oráculo preconizou — é expressiva. Elas decorrem como uma repetição cíclica e temporária do cessar de conflitos que a acção fundadora de Ífito, na sequência do oráculo, conseguiu no passado (a guerra na

assumido um papel renovador de cânones poéticos extremamente importante. *Vide* Emílio Suárez de la Torre, *Píndaro. Obra completa*, ed. trad. (Madrid, 1988) introd.

²⁴ Esta questão, objecto de longa polémica, parece conhecer hoje relativo consenso já que, entre outros argumentos, a refinada elaboração poética das odes de Baquíledes e, ainda mais, de Píndaro, bem como aspectos performativos como a preparação do coro para a sua interpretação, tornam pouco provável a hipótese da sua composição e interpretação de imediato, no espaço das competições.

²⁵ Pausânias, 5.4.5 *sq.*

Élide). As tensões e a luta são deslocadas para o espaço de apuramento e visibilidade do melhor e enquadrados no culto e na confirmação de valores de identidade.

Diz-nos Plutarco que a pólis de origem do atleta vencedor o recebe abrindo uma brecha nas suas muralhas, por onde o atleta entra na cidade. Isto é, por um tempo, o espaço fechado da pólis rasga-se para o exterior, ao espaço da celebração da experiência pan-helénica, para abrir caminho ao atleta que vem, marcado pelo reconhecimento de toda a Hélade.

Um outro aspecto de visibilidade, no contexto de celebração era constituído por aquilo de que Pausânias nos dá nota:²⁶

Não há estátuas erigidas a todos os que venceram em Olímpia, antes existem muitos que brilharam nas competições, ou noutros feitos, e que não receberam estátuas.

Pela negativa, ficamos a saber que existiam muitas estátuas de vencedores, ladeando uma ala que dava acesso ao estádio em Olímpia.

Se os Jogos constituíam, na suspensão da guerra, um evidente processo de superação de tensões ritualizadas num espaço e num tempo peculiares — o do Sagrado, o da União, o do Despojamento — que lhes dão sentido em função de um paradigma unificador, esse paradigma é o da *arete*, em que a Hélade se revê como num espelho. A imagem desse espelho não corresponde,

²⁶ Pausânias, 6.1.1 (trad. M. H. R. P.).

todavia, à daquilo que a Hélade *é*, no quotidiano da sua História, senão daquilo que *pode* ser, daquilo que une os Gregos pelo que sentem ser o expoente máximo da sua natureza e que actua no seu próprio imaginário, na sua consciência de identidade.

Por seu turno, a celebração pela palavra é acompanhada da consciência do poeta, como se vê no seguinte texto de Píndaro, de que o próprio poeta fica associado ao tempo da vitória e ao tempo da integração do mito fundador através da palavra:²⁷

*pois os grandes feitos permanecem de todo nas trevas
quando lhes faltam hinos que os celebrem.*

E poderíamos lembrar ainda os belos versos 3-15 da Primeira Ode Olímpica:²⁸

*Se anseias celebrar os jogos, ó minha alma,
não busques astro mais ardente que o Sol,
quando fulge, de dia, no éter deserto,
não queiras celebrar jogos superiores aos de Olímpia .
Daí parte o hino de mil vozes, a envolver
o génio dos artistas,
para exaltar o filho de Cronos, quando chegarem
ao lar opulento e feliz de Hierão,
que detém o ceptro da Justiça, na Sicília*

²⁷ Píndaro, *Nemeica*.7.12-13 (trad. M. C. Fialho).

²⁸ Trad. de M. H. da Rocha Pereira, *Sete odes de Píndaro*, sel. apres. trad. notas (Porto, 2003). A ode foi composta em 476 a. C. para enaltecer a vitória, na corrida de cavalos, de Hierão, tirano de Siracusa.

*rica em gado, que colhe de todas as qualidades
a fina-flor, e que se adorna
com as delícias da música, com que folgamos muitas
[vezes
em volta a sua mesa amiga.*

Tendo em conta a importância do elemento mitológico, nos epinícios de Píndaro, para operar a integração da vitória no plano arquetípico, fundador do sentido dessa vitória, é oportuno recordar a reflexão de Paul Ricoeur em *Temps et Récit* (I) sobre a experiência de tempo, de encontro e de consciência da própria identidade através do *mythos*-narrativa.

Por outro lado, no microcosmo da pólis múltiplos são os rituais que envolvem a participação exclusiva de cidadãos, ou de cidadãos, mulheres e jovens não adultos. Sabemos hoje que nas Grandes Dionísias, em Atenas, estavam presentes no teatro não apenas os cidadãos, mas também mulheres, jovens e *xenoi* convidados, assim como, possivelmente, alguns escravos, embora poucos, conforme nota Pickard-Cambridge.²⁹ Noutros contextos festivos, como por exemplo nas Panateneias, participavam os metecos, conforme o atestam as representações do friso interior do Pártenon. Estes, em boa verdade, não sendo cidadãos pertenciam à cidade e chegavam até, por vezes, a possuir uma invejável situação económica e próspera actividade comercial.

²⁹ *Op. cit.* p.265-266. Consoante nota o autor, apenas um passo de *Górgias* suporta esta hipótese, ao mencionar alguém que, comprando bilhetes para si e outra pessoa, fez entrar ,com o segundo bilhete, o *paidagogos* no teatro.

Tais celebrações podem ser em honra de deuses ou de heróis locais e constituem também, na comunidade, um tempo de suspensão do quotidiano pela festa. Escolhemos como exemplo a cidade que já os antigos conheciam como a cidade dos festivais – Atenas.

Nota Christian Meier³⁰ que, a partir das reformas de Clístenes, Atenas começa a expandir progressivamente o seu poder e território. Mas a explosão de poder, no período do seu vertiginoso imperialismo, após as primeiras Guerras Medo-persas, leva Atenas, simultaneamente, a converter-se numa terrível força e a debater-se com uma profunda crise de identidade, pela integração de elementos estranhos, pelo alargamento de fronteiras e perda da noção de proporções do seu próprio espaço, pela crise de valores e alteração de padrões de vida.

O ‘apogeu’ de Atenas, para recorrer a uma expressão comum, tão do gosto do idealismo histórico, não deixa de conter uma dimensão trágica, porquanto a história da cidade, na segunda metade do séc. V, é também a história do drama com que ela se debate, não conseguindo gerir exactamente a dimensão e poder que alcança, sem pôr em perigo a consciência exacta daquilo que a identifica. O culto e os festivais assumem, assim, uma necessidade premente como marcos de consolidação da experiência de tal identidade.

Sabemos que havia festivais, na Ática, em que os estrangeiros estavam de todo ausentes. Devemos a informação a um comentário de Aristófanes, posto na

³⁰ (1988) cap.II.

boca de uma personagem da sua comédia – Diceópolis em *Acarnenses*, peça representada em festivais dionisíacos na Ática rural, as Leneias. Diz Diceópolis:³¹

Não me levem a mal, espectadores, que eu, um mendigo, vá falar aos Atenenses a respeito da Cidade numa comédia. Porque o que é justo também é do conhecimento da comédia. Ora o que vou dizer é arriscado, mas é justo. Desta vez, Cléon não me pode acusar de dizer mal da cidade na presença de estrangeiros. Estamos sós, este é o concurso da Leneias, não há estrangeiros presentes. Nem é altura de virem os impostos nem os aliados das suas cidades.

Por este passo ficamos a saber, pela negativa, que noutros festivais em honra de Dioniso, (como as Grandes Dionísias, de celebração urbana) estavam presentes também estrangeiros, embaixadores de cidades aliadas que vinham trazer tributos a Atenas. Quanto à importância destas segundas, basta recordar que foi no seu contexto que as representações dramáticas, primeiro a Tragédia em 534 a.C. e depois a Comédia em 486 a.C., ganham enquadramento, convertendo-se num espectáculo ritual colectivo da pólis.

As Grandes Dionísias duravam vários dias. No primeiro dia era solenemente trazida a estátua de Dioniso de um templo, junto da Academia, para o templo do deus, no recinto do teatro que tinha o seu nome, na encosta da Acrópole. Procedia-se ao sacrifício de um touro, que era

³¹ Vv. 496 *sqq.* Maria de Fátima Sousa e Silva, *Aristófanes. Acarnenses*, introd. trad. com. (Coimbra, 1988²).

conduzido por jovens no cortejo do deus, eram expostos tributos pagos pelas cidades aliadas, atribuídos prémios de reconhecimento cívico.³² Nos cinco dias que duravam as representações, era apresentada uma comédia. Em três dos dias apresentavam-se também a concurso três tragediógrafos, cada um deles com três tragédias e um drama satírico. Nos outros dois dias, para além do da comédia, decorria também o certame dos ditirambos.

Os cidadãos tinham garantida a possibilidade de afluir ao teatro para assistir a essas representações, sem verem em causa os meios de subsistência ou sem terem de se confrontar com despesas excessivas que a participação no festival pudesse implicar, pois o Estado pagava, do erário público, uma determinada quantia, o *theorikon*. Deste modo se percebe que existia, na própria pólis, a consciência da importância da participação pacífica de todos nesse gesto colectivo,³³ que estreitava elos na comunidade, de suspensão do quotidiano para a celebração festiva em que, no contexto do cívico e do religioso, a pólis se problematizava e representava, a si mesmo, no teatro.³⁴

Tem um expressivo significado o facto de, em festivais que se passam na cidade, estarem presentes estrangeiros. Tudo se passa como se Atenas, para

³² Nota ROCHA PEREIRA (2003), 356, que assim se fundia o elemento religioso e o cívico, nestes festivais.

³³ É possível que a política de suporte de custos das próprias entradas tenha surgido na sequência de atropelos cada vez mais violentos para aceder a lugares gratuitos. Veja-se, sobre este assunto, PICKARD-CAMBRIDGE (1968) 265 *sqq.*, assim como sobre os problemas que o *theorikon* suscita.

³⁴ Veja-se GOULD (1996).

aprofundar os laços de ligação entre os membros da comunidade, precisasse da presença do *Outro* como um elemento sedimentador dessa identidade: *Outro* aos olhos de quem a Cidade, em festa, no seu espaço, necessita ser vista na disputa pela superioridade poética em honra de um deus. É que toda a experiência de identidade carece de uma presença diversa que funcione com uma espécie de espelho, como objecto estranho que devolva a imagem

Em relação ao ditirambo, sabemos ser uma composição de carácter coral, em honra de Dioniso, e conter um componente narrativo. O seu número era de vinte, tendo, pois, cada uma das tribos de se apresentar a concurso com dois coros: um constituído por jovens, outro por adultos. Isto é, a *performance* a que a pólis assiste é aquela mesma em que ela própria está envolvida, numa competição cultural pelo apuramento da excelência poética. Para a tragédia e para a comédia o júri final que avaliava e atribuía o prémio era também ele constituído por representantes das dez tribos.

A que espectáculo assistia a cidade, nas competições dramáticas em honra de Dioniso? Ao da representação de si mesma, através de uma acção humana ficcional: no caso da comédia, através do exagero, da caricatura que provoca o riso; no da tragédia, através da dramatização de mitos em que, na acção, ressalta a finitude do próprio homem, em situações-limite.

O carácter político da comédia salta à vista e não me vou deter em considerações sobre a importante função catártica do riso em relação a excessos, defeitos,

situações traumáticas representadas em acções ficcionais, pelo exagero ou pelo absurdo, diante do espectador. Opera-se, assim, uma tomada de consciência mais aguda do excesso e atropelo políticos. O riso constitui uma forma emocional activa de rejeição e distanciamento e, ao mesmo tempo, de domínio e minimização de figuras polémicas e de situações perturbadoras. De alguma maneira, o riso possibilita o primeiro passo para a morte política de um elemento perturbador do equilíbrio da comunidade. À força de ser apresentado o retrato caricatural de uma figura, esse retrato cola-se de tal maneira à figura que, quando Cléon, por exemplo, ou outra das “vítimas políticas” de Aristófanes, aparecem em público, o espectador vê em Cléon, simultaneamente, o vulto político e a caricatura. Sabemos que o tratamento de Sócrates nas *Nuvens* de Aristófanes teve funesto efeito, como um dos factores que contribuíram para o julgamento e condenação do filósofo.

Quanto às representações de tragédia, pode o homem contemporâneo ser tentado a perguntar: que vai a pólis fazer, deixando o trabalho do seu quotidiano, para centrar a sua reflexão à volta de um destino, de uma casa que soçobra pela culpa agravada dos antepassados, pela cegueira, pela não-racionalidade de sentimentos incontroláveis?

Uma longa tradição de crítica e estudo, centrados no texto dramático em si, relegou para segundo plano o contexto político da sua representação — o que, com o conceito valorizado por Jauss de *Erwartungshorizont* (‘horizonte de expectativa’), ganha novo significado. A

partir dos anos setenta do séc. XX converte-se em motivo de renovado interesse a interconexão entre a vida da pólis e a sua problematização, operada na acção trágica.³⁵ É que, para o Grego, na finitude humana, desvelada em acções que levam o homem a situações-limite, não é apenas o destino individual que está em jogo, mas, através dele, os laços entre indivíduo e comunidade — laços vitais que podem, na excepcionalidade de certas situações, conhecer paradoxos e impasses intransponíveis; laços ameaçados pela natural cegueira humana, por determinação de culpa acumulada de gerações sucessivas, pelo vórtice insuspeitado das paixões.

Essa reflexão colectiva significa que a cidade é capaz de espreitar pelas fissuras do seu sistema o abismo que por essas fissuras se vê — abismo destabilizador do seu microcosmo e que, em última análise, se chama homem. A finitude humana é representada no contexto de uma casa — *oikos* — através do *mythos* dramatizado, como forma única de poder representar a experiência de tempo humano.³⁶ Por sua vez, a casa constitui o pilar sócio-económico da pólis, o contexto mais próximo do mundo do cidadão.

A reflexão colectiva sobre essas fissuras impõe-se, mais do que nunca, em momentos de crise de identidade e convida a um exercício de lucidez. A tão falada catarse, que Aristóteles, na sua *Poética*, propõe

³⁵ Um dos primeiros trabalhos desta nova fase é o excelente livrinho de Wolfgang Roesler, *Polis und Tragoedie*, a que outros se seguiram, sendo o citado livro de C. MEIER determinante.

³⁶ Veja-se M. Baptista PEREIRA (1993), 441 *sqq.*, em diálogo com o pensamento de Paul Ricoeur em *Temps et Récit*.

como efeito último da representação trágica, representa, como termo médico, uma forma de expurgação. Não trazendo para este texto a longa discussão sobre o que o termo possa significar na *Poética*, podemos compreender que, ocorrendo a catarse na sequência dos sentimentos suscitados de compaixão e temor (*eleos kai phobos*), ocorra na sequência da identificação do público com a acção trágica como um “*tua res agitur*” e com o que essa acção revela de insuspeitado sobre os limites do que é humano. À depuração catártica não é, pois, alheio o momento reflexivo e o processo cognitivo de uma súbita iluminação do mistério dos nexos em tensão na vida humana.

A catarse está, assim, profundamente associada a essa quebra de rotina e de modelos acriticamente interiorizados no quotidiano. O cidadão que regressa ao quotidiano é, idealmente, um homem purificado por uma reflexão que a todos toca, unidos democraticamente na festa. O objecto constante desta reflexão é, em última análise, o homem, na sua experiência de tempo e de mundo, maravilha que constitui o suporte da ordem da pólis, mas também detentora de uma outra face, que pode deitar tudo a perder por sua acção, consciente ou involuntária — por isso Sófocles o canta como *deinos*, ‘prodígio’, simultaneamente admirável e terrível.

É este o objecto da ode coral que constitui o belíssimo estásimo II de *Antígona*. Muitos vêem nele um elogio ao progresso, mas no contexto da peça não constitui um elogio: é, antes, uma advertência velada a alguém que, como Creonte, tomando os destinos da pólis tebana, se

está a converter progressivamente num tirano.³⁷ O Coro, sofrendo já os efeitos dessa tirania, não tem possibilidade nem coragem para falar abertamente e apontar com um dedo acusador. Os Anciãos que o constituem advertem:³⁸

Muitos prodígios há; porém, nenhum maior do que o homem.

... ..

*A fala e o alado pensamento,
as normas que regulam as cidades
sozinho aprendeu;
da geada do céu, da chuva inclemente
e sem refúgio, os dardos evita,
de tudo capaz.*

Ao Hades somente

Fugir não implora.

*De doenças invencíveis os meios
de escapar já com outros meditou.*

*Da sua arte o engenho subtil
P'ra além do que se espera, ora o leva
ao bem, ora ao mal;*

*se da terra preza as leis e dos deuses
na justiça faz fé, grande é a cidade;
mas logo a perde
quem por audácia incorre no erro.*

Esta é uma reflexão que, usando preferencialmente Tebas — o Outro grego — como metáfora de uma

³⁷ Quanto a esta perspectiva sobre a intervenção coral veja-se FIALHO (2000).

³⁸ Sófocles *Antígona*, M. H. Rocha Pereira, *Sófocles. Antígona*, introd. trad. notas (Madrid e Conimbriga, 2003).

Atenas perturbada, ou dos paradoxos de Atenas,³⁹ se oferece ao Ateniense como meio de consolidação crítica dos elos que o vinculam à sua pólis enquanto espaço de construção humana, habitado e tutelado pelos imortais. Essa pólis deve ser construída e mantida em desejável harmonia com a própria natureza: harmonia decorrente do exercício constante da cidadania enquanto consciência posta em acto do equilíbrio frágil da praxis humana, pautado pela procura de moderação, em função de um bem comum. Consciência posta em acto, porquanto marcada pela possibilidade múltipla da escolha (*o engenho subtil ... ora o leva ao bem, ora ao mal*), que, nas palavras do Coro, se percebe estar ameaçada pela finitude da insânia e da cegueira, de marca individual mas necessariamente de dimensão comunitária nas suas repercussões. Tal finitude não deixa de representar a marca, na existência humana, da grande finitude, o ‘ser para o Hades’, paisagem necessária na lucidez do homem e no desenvolvimento de um sentido de responsabilidade cívica, que a tragédia ática reaviva.

É essa uma das grandes dimensões de sabedoria que as matrizes culturais gregas souberam cultivar e que as sociedades do Ocidente contemporâneo procuram ocultar, incapazes de se confrontarem com a sua finitude e os seus traumas, antes procurando a segurança de outros espelhos ficcionais, como o dos mitos publicitários da eterna juventude, da plenitude do ser confundida com o ter, ou das utopias de um

³⁹ Veja-se ZEITLIN (1986) 101-141.

futuro em que segurança e prosperidade planificadas substituem a realização do homem.

Bibliografia

ANDRÉ, J. M. & BASLEZ, M. F.: *Voyager dans l'Antiquité* (Paris, 1993).

BACON, Helen: *Barbarians in Greek tragedy* (New Haven, 1961).

BLÁSQUEZ, José María, LÓPEZ MELERO, Raquel & SAYAS, Juan José: *História de Grecia Antigua* (Madrid, 1991²).

BREMER, Dieter: *Licht und Dunkel in der fruegriechischen Dichtung* (Bonn, 1976).

CATROGA, Fernando: *Memória, história e historiografia* (Coimbra, 2001).

FERREIRA, José Ribeiro: *Hélade e Helenos. Génese e evolução de um conceito* (Coimbra, 1993).

—— “Próxeno e proxenia”, in D. Leão, L. Rossetti & M. C. Fialho (eds.), *Nomos. Direito e Sociedade no Mundo Antigo/Derecho y sociedad n la Antigüedad Clásica* (Coimbra e Madrid, 2004), 227-239.

FIALHO, Maria do Céu: “Sobre o tempo em Píndaro”: in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho* (Coimbra, 1992), 51-54.

—— “Sobre o trágico em *Antígona* de Sófocles”: in Victor Jabouille (coord.), *Antígonas* (Lisboa, 2000).

—— “Helenos e Bárbaros em Ésquilo. Autognose e problematização do Eu na representação do Outro”, in M. F. Brasete (coord.) *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do teatro clássico* (Aveiro, 2001), 51-69.

—— “Os *Persas* de Ésquilo na Atenas do seu tempo” *Mathesis* 13 (2004) 209-225.

FIALHO, Maria do Céu, SILVA, Maria de Fátima & ROCHA PEREIRA, Maria Helena (coords.), *Génese e consolidação da ideia de Europa. Vol. I : de Homero ao fim da Época Clássica* (Coimbra, 2005).

GOULD, J.: “Tragic and Collective Experience”, in J. Silk (ed.), *Tragedy and the tragic* (Oxford, 1996), 217-243.

GUNDERT, Herman: *Pindar und sein Dichterberuf* (Frankfurt, 1935).

HALL, Edith: *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy* (Oxford, 1989).

HUEBNER, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos* (Muenchen, 1985).

LEÃO, Delfim F.: “Os honorários dos atletas vencedores”, in Francisco de Oliveira (coord.), *O espírito olímpico no novo milénio* (Coimbra, 2000), 73-83.

—— “Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária”, in M. C. Fialho, M. F. Silva & M. H. Rocha Pereira (coords.), *O desenvolvimento da*

ideia de Europa. Vol. I De Homero ao fim da Época Clássica (Coimbra, 2005) 43-75.

MEIER, Christian: *Die politische Kunst der Tragödie* (Muenchen, 1988).

PEREIRA, M. Baptista: “Narração e transcendência”, *Humanitas*, 45 (1993) 393-476.

PICKARD-CAMBRIDGE, A.: *The Theatre of Dionysus in Athens* (Oxford, 1946).

— *Dithyramb, tragedy and comedy* (Oxford, 1962).

— *The dramatic festivals of Athens*, (Oxford, 1968²).

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da: “Os vencedores dos jogos: a glória na arte”: in Francisco de Oliveira (coord.), *O espírito olímpico no novo milénio* (Coimbra, 2000), 23-43.

— *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, (Lisboa, 2003⁹).

SILVA, Maria de Fátima: “O bárbaro e o seu mundo no teatro de Eurípides”: in *Ensaio sobre Eurípides* (Lisboa, 2005).

SOARES, Carmen Leal: “A visão do ‘outro’ em Heródoto”, in M. C. Fialho, M. F. Silva & M. H. Rocha Pereira (coords.), *O desenvolvimento da ideia de Europa. Vol. I De Homero ao fim da Época Clássica* (Coimbra, 2005) 95-176.

ZEITLIN, F.: "Thebes, theater of self and society in Athenian drama", in P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory* (Berkeley, 1986), 101-141.

MITO, MEMÓRIA E CRISE

Maria do Céu Fialho

*Sem memória não há princípio de esperança.*¹

Escreveu um dia o filósofo Miguel Baptista Pereira: “Crise sem tradição não tem raízes nem solo, tradição sem crise está morta e consumida”.² Esta reflexão sintetiza, com particular acuidade, o conflito entre o contemporâneo ocidental e a tradição em que mergulha as suas raízes e à qual deve o substancial do seu legado identitário.

Diversos e diversificados foram os tempos de crise que o Ocidente, especificamente a Europa, conheceram ao longo da sua história – se acaso não são de ‘crise’ todas as épocas, já que a consciência histórica implica a avaliação de valores e do sentido do acontecer. Mas há que reconhecer que é particularmente radical a crise de uma contemporaneidade, agravada pela crise económica mundial, pelo esbater de identidades, decorrente de uma globalização que mais obedece a interesses de grandes potentados económicos que a ideais de igualitários, a braços com a sua relação com um passado recente por resolver.

A face que a Europa viu de si mesma, logo após a Segunda Guerra Mundial, empurrou-a para além do que consideraria os limites possíveis da sua capacidade

¹ Miguel Baptista PEREIRA, (1993) 453.

² (1995b) 217.

de falta, tornando ineficaz o processo de construção, por fraqueza, de uma imagem de humanidade e de dimensão paradigmática de um humanismo muitas vezes decorrente da abstracção e esquecimento de culpas. A realidade dos campos de concentração estava aí, mais ainda que nos relatos, nas imagens. É ela aproximou e aproxima vencidos e vencedores, no horror que os envolveu e potencialmente é capaz de envolver, ainda que de modos totalmente diversos - já que todos (vítimas e carrascos) pertencem a uma mesma Humanidade, capaz de tais horrores. Não se tratou, alguns anos depois, quando a visão da dimensão dos factos se tornou mais clara, de apurar de que lado morava a culpa, pois o mal e o morticínio gratuito, em nome de uma loucura que arrastou multidões, a todos diz respeito («*tua res agitur*») – como o *mythos* de uma tragédia representada no teatro. Ninguém ficou a coberto da inocência.

Até que ponto se arrastou o que Hannah Arendt designa por “banalização do mal” fica bem claro no seu relato do julgamento de Eichmann em *Eichmann em Jerusalém*. A superfluidade do humano esvaziou a vida de assassinos e assassinados, esvaziando-os e esvaziando o próprio contexto da cultura em que nasceram.³

Subsequentemente, foi ganhando força a resistência e a afirmação de autonomia das colónias, que levou ao esboroar de impérios e ao nascimento de novas nações, em outros continentes, por vezes após duras experiências de guerra. As nações europeias

³ Pode consultar-se, sobre este livro, o comentário feito em: <http://xooner.alice.it/direitousp/curso/arendts.htm>

encontraram-se, então, a braços com a dificuldade em se auto-reconhecer no seu espaço originário, a par da mescla e de atropelos de identidades e tradições de povos, impostos pelo ‘lápiz azul’ de Staline após a repartição do espaço europeu em esferas de influência dos países aliados no após-guerra – atropelos que geraram novos conflitos, migrações, genocídio, perseguições religiosas, num passado recentíssimo.

O olhar de espanto, de onde surgiu a Filosofia Grega, converte-se em olhar perplexo, perante uma Europa esvaziada de referências, a braços com a culpa, atordoada por um futuro que não vislumbra na falta de sentido para o presente – esquecer, não é possível, impõe-se a memória dos actos – como um sinal de aviso, como a voz da vítima, a memória de uma desmesura possível que há que não repetir. De onde pode brotar o dom do perdão, que não leve o homem a fugir de si mesmo, mas a reconciliar-se criticamente consigo, com o seu chão e a assumir as suas raízes como fonte ainda revigoradora de diálogo e marca referencial?

A fuga da Europa de si mesma e o discurso do pós-colonial, raízes cortadas com a síntese primordial e sempre inspiradora greco-romana e judaico-cristã, surge como uma alternativa repetida na boca dos que se afirmam “pós-modernos”. O diálogo é, de facto, preciso, mas não quando transporta com ele velhos complexos por resolver. O diálogo é possível, quando se não abdica da identidade assumida.

E a identidade assumida carece daquela ancestral tradição helénica da reflexão filosófica sobre a pólis, esse

olhar teórico, que implica distanciamento crítico, mais do que da imediata materialização do pensamento político confundido com a acção política. Esta é necessária, mas não deve ser confundida com o olhar teórico, sob pena de se cair no imediatismo da intervenção sem projecto fundador. Este é, por natureza própria, enquanto fundador e enquanto projecto, produto da reflexão compreensiva da articulação tradição/passado/memória no seio da qual nascemos – o nosso ‘fundamento’- que nos abre para uma leitura de mundo e aposta no futuro a partir do que somos, convertendo esse património em potencial capaz de gerar esperança. O olhar teórico e a intervenção prática não são confundíveis, nem coincidíveis. E a contemporaneidade, sobretudo desde finais do séc. XIX, desvalorizou a diferença e esqueceu-a.⁴

Este é, por outro lado, o tempo das contradições: do discurso, algo estafante, do diálogo intercultural, a par das vagas de intolerância e fanatismo, de nacionalismos agressivos. A razão crítica apregoa a tolerância, deu abertura à dessacralização da Natureza, dominada pelo Homem. ‘Penso, logo existo’, como verdade cartesiana, inaugurou o tempo do sujeito dominador do mundo e sancionou um futuro que não podia imaginar – o da tecnocracia, pensada como libertação e tornada escravizadora. A filosofia do trabalho para produzir e do produzir para consumir, indissociável do ideal de sociedades da abundância, criou um ciclo em que a massificação superficializou o Homem que, escravo do consumo, numa confusão eufórica entre ter e ser,

⁴ Veja-se ARENDT (2006).

esventra a Natureza em busca de matéria-prima, altera-a em função do ‘conforto’ e do lazer programado. A Natureza desventrada vinga-se. A tolerância convive com o mais radical fundamentalismo.

Que laços nos ligam, ainda, às nossas raízes culturais?

Reconhecê-las não basta. Reproduzi-las ou a elas se ater, num revivalismo passadista e escapista significa extirpá-las de sentido. “Tradição sem crise está morta e enterrada”.

A tradição (conceito e palavra herdados de Roma) como lastro do passado não oferece abertura de sentido para o futuro, nem raízes em que nos reconheçamos, neste constante entrelaçar entre passado e futuro. Quanto a este esvaziamento, Hannah Arendt aponta o dedo para a crise de autoridade nos padrões de ideais educativos que vingaram a partir dos anos cinquenta do século passado no Ocidente, por influência de correntes psicopedagógicas de matriz americana. *Auctoritas* significa, em Latim, ‘autoridade’, ‘influência’, ‘prestígio’, ‘conselho’, ‘impulso’. O termo é cognato de *auctor*, ‘o que aumenta a confiança’, ‘o garante’, ‘o mestre’. Fazer crescer para a criatividade, para a inovação, significa, precisamente, transmitir o testemunho de um passado e do sentido da tradição, ainda que seja para que o educando o ponha em causa, no seu processo de crescimento. Mas é no seio do passado que se nasce e se aprende linguagem. Privar quem nasce deste património constitui uma opção de empobrecimento e errância.

A 'crise' da tradição, no sentido de um diálogo crítico com as matrizes culturais, implicará, então, a partir da contemporaneidade, a reflexão sobre o que nos vem do nosso berço cultural, o que configurou o que somos e, mais ainda, o que se perdeu e subverteu desse universo cultural dos primórdios (sobre a relação com a Natureza ou, melhor, sobre a nossa humilde pertença à Natureza, como «partículas pensantes do universo» muito haveria a dizer, acompanhando os Pré-Socráticos), o que dele herdámos em que estivesse já contida a semente de cisões e erros do que somos hoje.

Antes do 'penso, logo existo' da minha racionalidade existia o universo-casa dos afectos que me geraram e a harmonia de uma Natureza como grande texto, inesgotável, íntegro, que me acolhe como seu (por isso me convida a respeitá-la enquanto texto que se me oferece).

*

Reflectamos, por exemplo, sobre uma experiência que nos é familiar: a da memória da infância de todos nós, ou o que dela julgamos ter: ela contém as marcas referenciais das primeiras narrativas escutadas, numa envolvência de afecto, a que não está alheia uma dimensão de ritualização de um acto e gesto repetidos, tão próprios do gosto da criança. Em tais narrativas se cristalizam situações exemplares que cumprem uma oculta pedagogia pelo fascínio dos ouvidos atentos. Nelas se abre um imaginário partilhado por gerações sucessivas, como elo de um património comum.

A memória dessa mesma infância, por seu turno,

articula-a o homem numa narrativa de origens que conhece um largo espaço na própria ficção romanesca e que nessa mesma ficção romanesca é assumida como projecção da disposição emotiva do presente, da idealização de origens, numa infância afinal nunca recuperável, mas ordenada, na memória, a partir da temporalidade do que ainda há-de ser na história do indivíduo. Tal consciência está presente e abre portas à reflexão no contexto romanesco da obra de Natalie Sarraute, cuja influência marcará, determinantemente, o discurso das memórias de ficção.

Tomando *mythos* no seu sentido original de ‘narrativa’, consoante o faz Paul Ricoeur, numa obra como *Temps et Récit*,⁵ sou levada às seguintes perguntas: que faz do homem um construtor de mitos? que realiza o homem nos mitos que, desde a infância, o acompanham e nesses mitos que constrói — incluindo o das suas próprias origens — na sua existência de indivíduo ou no contexto de uma cultura colectiva? que perde o homem, em contrapartida, despojado de mitos e da comunicação por eles?

Escutemos Vergílio Ferreira, em palavras postas na boca de um dos seus narradores — a de Alberto Soares em *Aparição* —, sobre a infância narrativizada pela memória:⁶

A alegria que procuro é de um outrora absoluto, desde antes da infância, desde o eco que me transcende do passado ao futuro.

⁵ Vols.I-II-III (1983-1985).

⁶ (1996³⁰) 135. Cf. Fialho (1997) 203-217.

É que o passado evocado, em narrativa articulada, constitui *o presente que nunca foi*, conforme o reconhece o autor em *Invocação ao meu corpo*.⁷ Isto é, na narrativa poetizada de si mesmo — e poetizada porque opera, a partir de factos evocados, uma abertura para um imaginário de projecção — o homem a si mesmo se procura e tenta compreender.⁸

Consoante o confessa, exemplarmente, o escritor, ainda em outros contextos, move-o a procura, não do factual, mas de um universal que toca a experiência temporal condensada na narrativa: experiência que é a do tempo presente, vivido em mundo e em situação, num instante que deixa pressentir o imutável e que instiga o criador da narrativa a captá-lo. É nesse eterno desassossego, de tentar compreender-se e de tentar compreender essa intersecção em que existe, entre transitório e permanente, que reside o verdadeiro móbil do *mythos*:⁹

As histórias que nos contamos não são, pois, um meio de nela revermos a nossa vida, mas um desesperado esforço para que nos possamos rever.

⁷ “Do passado e do futuro” (1969) 105.

⁸ Nos seus ensaios, Vergílio Ferreira fala frequentemente da sua escrita e do acto de escrever como tentativa de captar, no mito que tece, o mistério da vivência humana do tempo e que o transcende. Em “Eu e o presente” (1969), 83-96, evoca S. Agostinho e o reconhecimento, por parte do filósofo, na esteira de Cícero, *De natura deorum*, de que a vivência do tempo é própria do homem, da sua natureza e finitude. Veja-se a obra de Laso (1989) 71 e 82 *sqq.*

⁹ “O mito e a sua mitificação” (1969) 46.

Não são a síntese de uma constatação, mas uma forma de podermos constatar.

Ainda na poetização narrativa da memória, conscientemente assumida na ficção vergiliana, percebemos a acuidade da constatação aristotélica: a Poesia diz o que pode acontecer, a História fala dos factos. Por isso a primeira é mais filosófica que a segunda, isto é, o discurso poético toca o universal, o da História o particular.

Assumido o espaço de abertura entre o que foi de nós, e constitui experiência temporal não recuperável, e a sua reconfiguração poética a partir do estar-no-mundo presente, determinado por todas as nossas vivências, pela nossa história e pela nossa linguagem, aí, a partir desse espaço de abertura, procura o homem tocar o universal de si mesmo, imbricado no paradoxo da sua finitude. Assume-o ainda Vergílio Ferreira, em palavras pronunciadas aquando da sua investidura como doutor *honoris causa* pela Universidade de Coimbra, no contexto de um ritual universitário que aviva, na festa, a centenária tradição de uma comunidade que transcende o presente e revivifica o seu sentido na consciência das raízes da tradição — gesto que traduz e reafirma, ao mesmo tempo, a esperança no futuro:¹⁰

O passado a que pudéssemos voltar com uma “máquina do tempo” seria a decepção do presente

¹⁰ (1994) 508-511.

que foi e o imaginário nos transfigurou. Ora é esse imaginário que me perdura da Coimbra que foi minha. Mas não tendo existido, configura o grande mito que me existe da minha juventude. Entremeadado assim ou insinuado assim à distinção que a minha universidade magnanimamente me quis conferir, é esse mito que se me desdobra como diadema do mais. O passado que se evoca nunca existiu para ninguém. Mas só o que não existe é que é bastante para o excesso do homem. Assim o real da minha juventude é o transreal do seu encantamento e da eternidade que lá mora, como nos meus livros o pude registar.

O cariz e a importância de que se revestem as memórias de origem na existência humana — convertidas em objecto de reflexão dentro do próprio discurso ficcional contemporâneo — permitem uma melhor compreensão da natureza e da importância que assume, para uma comunidade, a memória da sua cultura matricial. Inscrita num plano aberto ao imaginário, ela tem a força de um apelo à procura, por parte da comunidade, da marca original da sua própria identidade.

Também esta procura tende a projectar, sobre a *arche* cultural, à imagem do que ocorre com o indivíduo, o desassossego da busca e compreensão de si mesma de uma cultura que procura validar-se na absolutização de memórias, na origem idealizada e mitificada.

Será igualmente válido, no plano do colectivo, na evocação do passado que fundamenta a expressão cultural e a consciência de identidade do presente, o que

o discurso metaficcional de memórias autobiográficas assume: o passado que se evoca é o passado que nunca foi e, no entanto, nesse mito necessário se procura o homem. Nele tenta encontrar o absoluto que o toca — a dimensão de perenidade que anima e dá sentido aos valores que articulam uma sociedade e fundamentam a sua natureza, conferindo-lhe especificidade.

*

Percebe-se, assim, qual a força que levou à idealização da Grécia Antiga. Após o contacto da Europa com a arte grega, nomeadamente com a escultura, sobretudo através de cópias romanas, o séc. XVIII marca a descoberta de originais gregos e o crescente interesse pelo seu conhecimento, o que leva ao empreendimento de viagens à Grécia de arqueólogos e de estudiosos da ciência que então nasce, da História da Arte Antiga. Esse é o século de Winckelmann e a sua compreensão da arte grega como expressão estética natural e necessariamente surgida do próprio enquadramento paisagístico e das condições de luminosidade da Grécia hão-de determinar decisivamente o caminho para a idealização da Hélade como arquitecatura, mediada pelo idealismo hegeliano e abraçada pelo Romantismo alemão, e que marcará, até aos nossos dias, o imaginário ocidental. A ela devemos, a título de exemplo, os momentos mais altos da inspiração de Hölderlin ou Lord Byron até à poesia de Rilke e aos poetas nossos contemporâneos que a receberam, como, entre nós, Eugénio de Andrade ou Sophia de Mello Breyner.

A título de exemplo, a Grécia assume, em Sophia, a natureza de um tempo-espaço primordial de plenitude de ser, manifestada pela mediação da própria luz a que se torna visível (e que permite suspeitar da componente tenebrosa também existente). Visitar a Grécia é, assim, sinónimo de peregrinação à marca das origens, mas, mais ainda, a Grécia arquetípica, como modelo e fonte de plenitude, marca todo o espaço que abre para essa vivência, quer pela mediação da luz — a paisagem mediterrânica, aberta ao infinito de um mar de azul intenso, sulcado pelo mito, pelos Gregos e por nós, banhada e revelada pelo sol — , quer pela presença de sinais que actuam como ícones platónicos do modelo. É o caso da ânfora de *Arte Poética I* que, tomada da penumbra da loja de barros, eco da caverna platónica, é posta pelas mãos da sacerdotisa poética frente ao mar, banhada pelo sol, num ritual de aliança restabelecida.

Todo este gesto de celebração é, aqui, criado pela palavra poética e é o poeta, como verdadeiro xamá do Ser, quem tem o poder de evocação da instância de plenitude fundadora de sentidos e de harmonia. Grécia e Poesia são, afinal, equivalentes em Sophia e os Gregos senhores da consciência plena da condição humana:

OS GREGOS

*Aos deuses supúnhamos uma existência cintilante
 Consubstancial ao mar à nuvem ao arvoredado à luz
 Neles o longo friso branco das espumas o tremular da vaga
 A verdura sussurrada e secreta do bosque o oiro erecto do*
[trigo]

*O meandro do rio o fogo solene da montanha
 E a grande abóbada do ar sonoro e leve e livre
 Emergiam em consciência que se vê
 Sem que se perdesse o um-boda-e festa do primeiro dia —
 Esta existência desejávamos para nós próprios homens
 Por isso repetíamos os gestos rituais que restabelecem
 O estar-ser-inteiro inicial das coisas —
 Isto nos tornou atentos a todas as formas que a luz do sol
 [conhece
 E também à treva interior por que somos habitados
 E dentro da qual navega indicível o brilho*

A eloquência do exemplo dado permite-nos perceber como, na linguagem da poesia, tal equivalência assenta na capacidade que a Grécia assumiu de se poder oferecer como metáfora — com toda a abertura que a natureza da metáfora lhe confere — de uma plenitude primordial, dadora de sentido, buscada pelo Ocidente, nos seus espaços de imaginário, através da voz dos seus poetas. Chamemos-lhe Grécia ficcional, mas reconhecamos essa ficcionalização dotada do irrefutável valor cognitivo da metáfora,¹¹ assim como Vergílio

¹¹ O reconhecimento do poder cognitivo da metáfora remete-nos para o próprio princípio metafórico da linguagem no seu poder de alcance para construção de novos conceitos — o que tem sido diversamente valorizado. As origens de uma teoria da metáfora remontam à Poética e Retórica aristotélicas (Poética, 1457b 1-9; 1458a 18 – 1459a 14; Retórica III, 1410b 12 sqq.), que distinguem o *kyrion onoma* da *metaphora*, traduzidos para o latim de Cícero e Quintiliano como *verbum proprium* e *translatio*. A percepção desvirtuada que será feita de *proprium* como ‘adequado’ tenderá a instalar a tradição da percepção da metáfora como sentido ‘figurado’, não próprio. Vico recupera e aprofunda a força da *metaphora* aristotélica, aproximando-a do mito (“cada metáfora ...

Ferreira e os seus narradores o reconhecem na infância-mito que criam e no que nela se busca.

A capacidade de se constituir em linguagem do inesgotável, que por ela se deixa dizer, confere a esta Grécia-metáfora o estatuto de mito, de acordo com a similaridade observada por Paul Ricoeur entre a valência e função da metáfora e do *mythos*.

No entanto, ainda na banalização e apropriação consumista deste mito, que o contemporâneo turismo de massas ao espaço grego representa, como tão sabiamente o dilucida N. Himmelman,¹² se traduz um dos vazios se sentido das sociedades contemporâneas.

*

Da Grécia como metáfora, ou do mito da Grécia, a que se reconhece a dimensão de ficcionalização com as suas riquezas e limitações, há que distinguir a Grécia dos mitos, a Grécia como cultura, com identidade e um discurso próprio, que, inscrita no domínio da

torna-se num pequeno mito”), ao converter-se em expressão plástica de realidades não palpáveis. Verifica VICO que, em todas as línguas, é através de um processo metafórico que o vocabulário das artes e ciências se forma e enriquece, a partir de palavras do âmbito rural: apud BREMER (1980) 350-351. Este artigo contém uma valiosa bibliografia sobre Teoria da Metáfora, de que se salienta, para além de CASSIRER e de COSERIU, VONNESSEN (1959), LANDMANN (1963), GADAMER (1975⁴) 406-409, WEINRICH (1967), RICOEUR (1975). Veja-se também PEREIRA (1995a), em especial 6-7: “...Vico, ao recusar o mito como veste alegórica da verdade, reconheceu-lhe uma forma própria de linguagem com que o homem procura superar a sua originária estranheza no mundo e inaugurou uma interpretação do mito retomada mais tarde por E. Cassirer”.

¹² (1976).

alteridade, nos interpela a uma atitude hermenêutica de compreensão e abertura de horizontes, num processo de diálogo intercultural. Esse diálogo assume, no entanto, um cariz muito próprio, já que esse Outro contém, na sua especificidade, a matriz originária que, vindo a conhecer processos de apropriação e síntese, determinou e determina ainda a nossa identidade e muito do nosso modo de apreensão e compreensão do mundo da nossa existência.

O diálogo privilegiado com esse Outro, matriz do Eu cultural, abre caminho à compreensão crítica da nossa identidade e propicia uma inesgotável fonte de reflexão sobre ela. Não se trata de sancionar narcisicamente o que somos, ao revermo-nos nas origens, como num espelho, mas de compreender, além do mais, a razão de ser dos nossos limites, da consonância e da diferença, em relação a esse Outro, na determinação criada por uma linguagem cultural que se foi configurando, na História, e na qual o mundo se nos abre e aprendemos a pensar.

A inesgotabilidade do estímulo desse diálogo reside no facto de a cultura clássica, no caso em apreço a cultura grega, sendo para nós matriz de identidade sem perder a sua natureza de alteridade, nos oferecer, como novas possibilidades de aprofundamento de consciência crítica — e, logo, de capacidade de construção de caminhos para o futuro — o que da origem se perdeu, se esqueceu, se desvirtuou, em apropriações redutoras e pode ser recuperado, numa atitude de abertura hermenêutica. Pensar os Gregos de modo mais grego, consoante a

proposta heideggeriana, “pensar com os Gregos não é abandonar a nossa situação histórica mas aprofundá-la, em atitude de co-naturalidade e co-genialidade; é uma empresa e um desafio gigantesco, a que não podem corresponder os que obstinadamente seguem a via da mediocridade”.¹³

Falei de ‘Grécia dos mitos’ já que foram os Gregos, desde cedo, os primeiros a tomar consciência da dimensão universal dos seus próprios mitos. Sem ela, ainda que somente implícita na *Wirkungsgeschichte* do mito, não teria este assumido uma crescente importância que vai do discurso da criação poética até à reflexão teórica que, do Romantismo¹⁴ aos nossos dias, tem vindo a constituir-se num importante campo da investigação nas Humanidades e nas Ciências Humanas, nomeadamente na Filosofia de matriz hermenêutica, como a de Paul Ricoeur e da sua escola.

O modo de celebração poética da vitória, nas várias modalidades desportivas que os Jogos Pan-helénicos integravam, atesta já, claramente, o recurso ao *mythos* com a consciência plena, por parte do poeta e, logo, por parte da comunidade, da dimensão de instância fundadora e amplificadora de sentido desse mesmo *mythos*. A execução do epinício assume uma dimensão cívica, enquadrada

¹³ Palavras de M. B. Pereira (1977) XXIV.

¹⁴ Sobre a redescoberta que o Romantismo faz da verdade do mito, com Schleiermacher, que lhe concede lugar na sua Filosofia, e com a Teoria do Mito, em Schelling, “que já na juventude projectara uma Mitologia da Razão, que deveria conciliar o monoteísmo da razão pura com o politeísmo da imaginação criadora”, leiam-se as pp. 32 *sqq.* da brilhante reflexão hermenêutica de M. B. Pereira (1995a).

na festa comunitária de reconhecimento das qualidades do atleta, reveladas à luz no confronto agonístico e na vitória. Mas tal reconhecimento visa perpetuar a vitória, associando-a à própria existência e sentido dos Jogos, e associando, assim, implícita ou explicitamente, a pólis de origem do vencedor ao local da vitória.

Os epinícios de Píndaro constituem um eloquente exemplo de recurso ao mito para atingir essa amplificação. No contexto da evocação narrativa das suas odes não abundam elementos informativos da vitória. Estes são propositadamente reduzidos a breves referências, ou ocorrem sugeridos, para deixar que o tempo do mito domine o discurso — mito do herói fundador ou protovencedor dos Jogos, mito do herói tutelar da pólis do vencedor celebrado. Cristalizando o mito aquela experiência humana que a sentença (*gnome*) enuncia como validade universal, ele acolhe o particular da vitória nessa universalidade em que se inscreve o sentido dos próprios Jogos, renovado e actuante em cada competição.

A esse jogo entre particular e universal, que habita a actualização do mito (ainda que ilustrado na leitura do acontecimento histórico que motiva o epinício), foi Aristóteles particularmente sensível nas suas reflexões sobre a poesia, em particular a poesia dramática, que encontramos condensadas, embora incompletas, nos apontamentos da *Poética*.

O Estagirita aproxima, em estreita correlação,¹⁵ dois momentos-chave da composição poética: *mythos* e

¹⁵ E fá-lo já na apresentação do objecto da sua reflexão (1447a) — a *poiesis*.

mimesis, sendo a praxis humana o seu grande unificador. Na ficcionalidade narrativa, entendida dinamicamente como *mimeisthai*,¹⁶ que envolve drama e epopeia, já que estes se distinguem apenas pelas estratégias da *mimesis* (1448 a 20 *sqq.*),¹⁷ articula o poeta a acção humana em nexos que, como observa Ricoeur, condensam e traduzem a sua própria experiência de tempo, não passível de ser expressa de outro modo.¹⁸

A *mimesis* consiste nessa operação de representar, pela articulação discursivo-narrativa, os homens em acção (1448 a 1), isto é, o ser-no-mundo do homem, já que todo o Dasein é, por definição, situado e temporal, e toda a temporalidade supõe acção ou sofrimento. Por isso mesmo há que entender que nem *mythos* nem *mimesis* são compreensíveis, em Aristóteles, estatica mas dinamicamente.

¹⁶ Observa M. B. Pereira (1993) 441: “Dentro de uma arte poética, *mythos* e *mimesis* são operações e não estruturas e, por isso, *mythos* não é apenas sistema mas agenciamento dos factos e *mimesis* é a actividade ou o processo activo de imitar ou representar.

¹⁷ Segundo Aristóteles, a *apangelia* ou a representação directa dos *prattontas kai energountas*. M. B. Pereira (1993), 429, chama a atenção para a importância fulcral, para uma releitura compreensiva de Aristóteles, da “operação estratégica de P. Ricoeur” que “eleva a narração a um meta-género, dado o parentesco que o *mythos* reinstaura entre narração e drama” — o que foi objecto do estudo do filósofo francês. Cf. Ricoeur (1992), 303-320.

¹⁸ Esta questão, no contexto do diálogo hermenêutico de Paul Ricoeur com Gadamer, foi objecto da reflexão filosófica que constituiu a conferência de M. Luísa Portocarrero, “*Mythos* aristotélico e poética narrativa em Paul Ricoeur” apresentada no seminário *Poéticas: diálogo com Aristóteles*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 14 de Fevereiro de 2003.

O carácter dinâmico de *mythos* leva a que experiências fundamentais da temporalidade humana se configurem, por transposição, numa narrativa fundadora, etiológica, ou de cristalização de situações-limite — narrativa essa que, a cada actualização, constitui sempre campo de acolhimento de configuração de novas experiências temporais do homem, na sua história. Ele tenta, assim, compreender-se na sua própria criação.

Verifica Aristóteles que *mimēisthai* (acção substantivada pelo neutro: 1448b 5) é co-natural ao homem, constitui um *symphyton* de que extrai prazer. Observa M. Baptista Pereira, no seu diálogo crítico com a *Poética* aristotélica e a apropriação hermenêutica de Ricoeur:¹⁹ “Desenvolve-se no interior da mimesis uma tensão entre a submissão à realidade da acção humana e o trabalho criador, que é a poesia em si mesma, porque o real da referência mimética não é algo cristalizado e inerte, de que só seria possível uma cópia, mas o reino da natureza enquanto fonte dinâmica e criadora, de que só há mimesis quando também se cria. Por isso toda a poiesis é mimética e toda a mimesis é poética”. Daqui resulta que, na percepção aristotélica do nexos profundo entre mimese e acção humana, em contraposição à perspectiva metafísica de Platão, a *Poética* se aproxima do âmbito da *Ética*.²⁰

Assim lê Ricoeur no seu *Temps et récit* três níveis de mimese — o do poeta criador, em consonância com a dinâmica poética da própria natureza, o da

¹⁹ (1993) 428.

²⁰ M. B. PEREIRA (1993) 429.

mimese no *mythos* de acções humanas, o da apropriação do espectador-ouvinte, de acordo com a abertura determinada pela sua própria temporalidade, sendo o prazer sentido neste último nível o do reconhecimento do que se deixa imitar na ficção narrativa — prazer que assume, na tragédia, a modalidade de catarse. Ora a catarse²¹ decorre do efeito conjugado de duas emoções, *eleos kai phobos* (compaixão e temor), que marcam, utilizando a expressão e conceito ricoeurianos, a mimese III (a projecção/apropriação mimética do espectador em relação à narrativa trágica).

É pela abertura cognitiva viabilizada pela conjugação daquelas duas emoções que o homem apreende, na transposição criadora feita para um particular que é a narrativa ficcional, o universal que o toca como possibilidade de acontecer, no tempo único da sua existência de indivíduo, irmanado, contudo, pela sua natureza de homem, com o tecedor de narrativas e com todos aqueles que, consigo, delas se apropriam.²²

Essa percepção reside, implícita, na diferenciação aristotélica, formulada em *Poética*, 1451a36-1451b7, do discurso poético como mais filosófico (*philosophoteron*), porque mais universal (diz o *ta katholou*), ao manter-se no plano da possibilidade do acontecer, em relação ao

²¹ Não me detenho na longa discussão que a natureza e efeitos da catarse suscitou durante séculos, nem no contexto cultural que determinou muitas das leituras feitas da catarse aristotélica, por entender que, com isso, me desviaria do objectivo das presentes reflexões.

²² Sobre a defesa do carácter universal da mimesis poética, inscrita no contexto da controvérsia com a perspectiva platónica sobre a arte e a poesia, em particular, veja-se López Eire (2001).

discurso histórico que diz o acontecido (*ta genomena*) particular (*ta kath'hekaston*).

Deixemos como observação *a latere* a nota que Aristóteles não nega de todo ao discurso histórico a dimensão filosófica dada pela universalidade — apenas a considera mais modesta, como há que reconhecer pela utilização do comparativo *philosophoteron*.²³

A apropriação da narrativa — tendo Aristóteles dado particular atenção à da narrativa trágica — abre, pois, caminho a um aprofundamento reflexivo da própria experiência de identidade do indivíduo, numa dinâmica hermenêutica que o leva ao alargamento do seu próprio horizonte, ao apreender a universalidade do que, pela mimese, lhe é dito a partir do horizonte do narrador. Em relação à narração da História, observa M. Baptista Pereira que “também as comunidades alcançam a sua identidade mediante narrações, que elas mesmas incarnam na sua história efectiva” e que a esta conferem sentido.²⁴

Essa percepção é-nos dada, como acima referi, a partir da presença da narrativa de mitos fundadores no momento festivo da celebração cívica dos vencedores nos Jogos, na Hélade, da narrativa dramática ou ditirâmbica dos mitos transmitidos, nos Festivais Dramáticos.

Em cada actualização do mito, hoje, se consolidam os laços de identidade e pertença matricial à comunidade

²³ Sobre a pertinência de uma Filosofia da Poesia, hoje, consolidada pelo diálogo com a Poética aristotélica, veja-se Wieland (2003) 223-247.

²⁴ (1993) 451. Ainda o trabalho de cada historiador não pode ignorar, por crítica, correcção ou ratificação as narrações que o precederam, sendo cada escrita da história a procura de um nexos e um sentido na trama dos acontecimentos.

que, desde a Grécia, o actualizou, como criação e apropriação.

Falo, pois, de um inalienável meio onde se consolidam identidades — também de um “lugar de memória”, na linguagem, com a função integradora que todos os lugares de memória possuem. E memória cultural não significa passadismo — há nela, como reconhece F. Catroga, uma profunda força projectiva; por ela se opera “uma operação de resgate”.²⁵ Sem linguagem — sem linguagem cultural — não há instrumentos operativos que nos permitam investir na aposta de um futuro que já é, na esperança que dele temos no presente, ou que nunca será, naquilo que da nossa identidade essencial quisermos negar.

É a memória — especificamente a memória cultural — que possui essa capacidade dinâmica de integrar o instante no todo da vida humana e da vida da comunidade. Ela é dadora de sentido. Já Aristóteles o havia compreendido e sugerido, no séc. IV a.C., num tempo de mudanças, em que o Estagirita reflecte sobre a experiência do homem na sua vida em comunidade e no sentido dessa vida, no contexto para que está vocacionada. Lembra E. Lledó:²⁶ “Al comienzo de la *Metafísica* (980b 28-29), Aristóteles afirma que «por médio de la memoria se engendra la experiencia en los hombres»...” E a experiência é o tempo, na sua globalidade, que a confere (*Ética a Nicómaco*, 1142a 13 *sqq.*).

²⁵ (2001) 31.

²⁶ CAMPS (1987) 137.

Não se trata de ‘utopizar’ o passado, mas sim de o considerar como *conditio sine qua non* para uma abertura de esperança ao futuro, sabendo quem somos, seres com memória cultural e memória de limites, atentos a evitar a fuga a todos os «pós-» que convidem ao esquecimento e ao branqueamento de culpas e complexos.

Que perde, então, o homem despojado de mitos, para retomar a pergunta deixada em aberto? As amarras da sua identidade, para apostar na errância de um ser dotado de *bavardage*, mas não de linguagem, náufrago de uma “jangada de pedra”, sem rumo nem destino.

Bibliografia

- ARENDRT, Hannah: *Entre o Passado e o Futuro* (Lisboa, 2006, trad. port. J. M. Silva).
- BREMER, D.: “Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher”, *Poetica* 12 (1980) 350-351.
- CATROGA, Fernando: *Memória, História e historiografia* (Coimbra, 2001).
- FERREIRA, Vergílio: *Aparição* (Lisboa, 1996³⁰).
- *Invocação ao meu corpo* (Lisboa, 1969).
- “Alocução de Vergílio Ferreira. Doutoramento solene de Gladstone Chaves de Melo e Vergílio Ferreira”, *Biblos* 70 (1994) 508-511.
- FIALHO, Maria do Céu: “A infância-mito em Vergílio Ferreira ou a nostalgia da *arche*”, *Confluências* 15 (1997) 203-217.
- GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode* (Tuebingen, 1975⁴).
- HIMMELMANN, N.: *Utopische Vergangenheit. Archäologie und moderne Kultur* (Berlin, 1976).
- LANDMANN, M.: *Die absolute Dichtung* (Stuttgart, 1963).
- LASO, J. L. Gavilanes: *Vergílio Ferreira. Espaço simbólico*

e metafísico (Lisboa, 1989).

LLEDÓ, E. : “Aristóteles y la ética de la «polis»” in CAMPS, V. (ed), *Historia de la ética*, vol I (Barcelona 1987) 136-207.

LÓPEZ EIRE, Antonio: “Reflexiones sobre la *Poética* de Aristóteles”, *Humanitas* 53 (2001) 183-216.

PEREIRA, Miguel Baptista: “Prefácio” à tradução de F. E. Peters, *Termos filosóficos gregos* (Lisboa, 1977), VII-XXV.

—— “Narração e transcendência”, *Humanitas*, 45 (1993) 393-476.

—— “O regresso do mito no diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 7 (1995a) 3-66.

—— *Revista Filosófica de Coimbra* “A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 8 (1995b) 217-281.

RIÇOEUR, Paul: *La métaphore vive* (Paris, 1975).

—— *Temps et récit*. Vols.I-II-III (Paris, 1983-1985).

—— “Une reprise de la *Poétique* d’Aristote”, in P. Ricoeur et alii, *Nos Grecs et leurs modernes. Les Structures contemporaines d’appropriation de l’Antiquité* (Paris, 1992), 303-320.

VONESSEN, F.: “Die ontologische Struktur der Metapher,

Zeitschr. F. philosophische Forschung 13 (1959)
397-418.

WEINRICH, H.: “Semantik der Metapher”, *Folia Linguistica* 1 (1967) 3-17.

WIELAND, W.: “Poietische Philosophie und Philosophie der Kunst: Schritte zu einer Philosophie der Poiesis” in: *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, in T. Buchheim, H. Flashar (Hrsg.) (Darmstadt, 2003), 223-247.

**A PRESENÇA DA GRÉCIA E DE ROMA
NA REVOLUÇÃO FRANCESA
TRÊS ASPECTOS**

José Ribeiro Ferreira

São surpreendentes as referências constantes dos Revolucionários franceses ao mundo greco-romano, bem elucidativas da identificação e do culto desses homens pelos valores e figuras da Antiguidade Clássica.¹ Procuram ser os Licurgos da França, desejam imitar como seus modelos os grandes generais e grandes homens da Grécia e de Roma: Fócion, Cévola, Horácio Cocles, Camilo, Cincinato, Catão, Bruto; os que consideram traidores são os Catilinas e os reis os tiranos; dão nomes de figuras da Antiguidade Clássica a ruas, a povoações e comunas, ou às crianças recém-nascidas. Os exemplos poderiam multiplicar-se e são elucidativos.

Boa parte dos dirigentes da Revolução Francesa acreditava que o passado da Antiguidade Clássica tinha algo a ensinar à França. É uma crença que adquirem, durante os anos de estudo, em contacto com as obras de autores antigos — na sua quase totalidade latinos — que se referiam a um passado grandioso e idealizado da Grécia e de Roma, exaltavam os feitos e heróis que a uma e outra tinham dado fama e tornado poderosas.² Com a leitura desses textos a geração revolucionária era convidada a admirar as virtudes e liberdades republicanas

¹ Ao assunto já me referi em FERREIRA (1988).

² Sobre os estudos e textos lidos e comentados nos estabelecimentos de ensino frequentados por eles vide PARKER (1937) 18-33.

da Grécia e de Roma e incitada a seguir o exemplo dos seus heróis e governantes.

O fermento estava lançado. O estudo dos autores antigos e o convívio com a história e instituições da Grécia e de Roma originaram, pelo menos indirectamente, uma mudança psicológica. Concebidas como perfeitas em comparação com a França em que viviam, a imitação do paradigma das comunidades clássicas significava no seu modo de ver uma transformação radical. Daí a insatisfação com a sociedade em que viviam.

Com esta formação republicana a maioria dos Revolucionários considera, na boa tradição da Antiguidade Clássica, a monarquia uma tirania, e em muitas das suas páginas, discursos ou afirmações sente-se ressoar a dicotomia entre o governo do tirano, ou de um só, e o governo legitimado pelo povo, motivo de acesos debates na Grécia, tal como em Roma nos fins da República. Neste conceito se situa a luta dos homens da Revolução pelo derrube da monarquia e compreende-se que Bruto apareça tantas vezes exaltado, devido à sua tão falada participação na morte de César, de quem era filho adoptivo.³

É certo que, no confronto ideológico que então se verifica, nem todos têm idêntica visão da Antiguidade Clássica e consideram positiva e benéfica a imitação das suas instituições e costumes.⁴

³ Encontramos debates ou afirmações relativos à tirania, entre outros, em Ésquilo, *Suplicantes* 366 *sqq.*; Heródoto 3. 80; Eurípides, *Suplicantes* 399 *sqq.*; Cícero, *República* 1. 33. 50 e 44. 68; 2. 27. 49 e 29. 51; 3. 31. 43; Tácito, *Histórias* 1. 1 e 1. 16.

⁴ Condorcet, por exemplo, era de opinião que a França não

Estatisticamente as alusões a factos e figuras de Roma são mais numerosas e além disso é por fontes romanas ou romanizadas que, de modo geral, os Revolucionários franceses vêem a Grécia. Dentro desta manifestam maior preferência por Esparta e os mais influentes e radicais têm no geral uma visão pouco positiva, para não dizer negativa, da democracia ateniense. Dos numerosos exemplos dou apenas o seguinte, tirado de um discurso que Robespierre pronunciou na Convenção em 7 de Maio de 1794. Para ele o espírito oportunista de Sólon deve ser evitado e considera que, na História, Esparta “brilha como um clarão nas trevas imensas”.⁵

Crentes de que conseguiriam uma transformação da sociedade francesa, se nela fizessem reviver as virtudes das repúblicas da Antiguidade Clássica, os Revolucionários procuram ressuscitar no seu país as instituições e virtudes que vigoravam nos dias gloriosos

necessitava de imitar a Grécia e Roma, pois com elas não tinha nada a aprender. Para ele os modernos eram superiores, pelo que os antigos não tinham nada a ensinar-lhes. Apenas admite a superioridade destes em política antes de 1776, altura da Revolução da América. Considerava que, em poesia e teatro, saber, cultura e direito, os Modernos eram superiores aos Antigos. Em consequência da Revolução e independência dos Estados Unidos da América, a partir de 1780, Condorcet menciona as instituições dos Antigos apenas com desprezo e desdém: e. g. “Discours dans l’Académie française (1782-1784)”, *Oeuvres*, Paris, 1847-1849, repr. Stuttgart, 1968, vol. I, 403-404 e 446-447; “Éloge de Blondel”, *Oeuvres* II, p. 41; “Éloge de Franklin”, *Oeuvres* III, 373-374, 382-383, 402-403; “Éloge de l’Hôpital”, *Oeuvres* III, 534-535, 551; “Réflexions sur l’esclavage des nègres”, *Oeuvres* VII, 97-99; “Sur l’instruction publique”, *Oeuvres* VII, 202-203, 268-269, 278-279, 374-375.

⁵ *La revolución jacobina*, (Barcelona, 1973, trad. esp.) 158.

da Grécia e de Roma. Para a consecução desse desiderato contam com o seu papel de legisladores e com o sistema educativo que pretendiam implantar.

1- A INFLUÊNCIA DOS LEGISLADORES

Durante a Convenção Nacional o exemplo da Grécia e de Roma assume papel decisivo. Trata-se de uma altura em que se vivia um espírito bem diferente da resignação anterior a 1789. Assim a imitação da Antiguidade Clássica, que lhes parecera então uma impossibilidade, surge agora como uma eminente e prática realidade. Durante o período do Terror, o recurso aos exemplos da Grécia e de Roma são constantes, tanto por parte dos situacionistas como pelos seus opositores.⁶

Abolida a monarquia e proclamada a república, os membros desse órgão que mais influência tiveram no evoluir dos acontecimentos — Billaud-Varenne, Saint-Just, Robespierre — consideram que, para a conservar, seria necessário que os Franceses, ainda degenerados e depravados, fossem regenerados através de uma reforma institucional cuidadosamente planeada, capaz de incutir neles a virtude. Quais outros legisladores gregos, consideravam-se senhores do seu destino e onnipotentes, aptos a conseguirem essa regeneração. J.-P. Rabaut, tendo por modelos Esparta e Roma, entendia que as leis das repúblicas da Antiguidade

⁶ O livro de DÍAZ-PLAJA (1960) apresenta um número elevado de citações, bem elucidativas desse facto.

Clássica eram muitas vezes fruto de grande sabedoria.⁷ Aconselhava por isso a sua imitação, em sintonia aliás com a sugestão de Mably e de Montesquieu de que o legislador aprenda, nas maneiras e moral austeras dos Espartanos, como a república se deve constituir e, nos métodos utilizados na Antiguidade Clássica, como fortalecer a estabilidade das leis.⁸

Fourcroy, num discurso pronunciado na sessão de 30 de Julho de 1793, fala dos legisladores que fundaram a República francesa e que, para lhe assegurar a estabilidade, não negligenciarão quaisquer meios, faz o encómio de Lapeletier, refere que o seu plano educativo supera todos os outros e acentua que os seus guias foram apenas os legisladores antigos:

Olha, em consonância com os sábios da Grécia, os filhos dos cidadãos, como filhos da República. Separa-os dos pais: antes deles, têm uma primeira mãe, a pátria. Recolhe-os no seio dessa mãe comum, alimenta-os da sua própria substância, forma-os inteiramente para ela. Quer que pertençam por completo à República: é sem dúvida um projecto grandioso e digno do seu autor.⁹

Nestas afirmações encontramos implícito, ou mesmo explícito, na esteira aliás dos homens da “época das luzes”, o fascínio que sobre eles exerciam os legisladores gregos. Enchem com os seus nomes as sessões das assembleias revolucionárias e colocam as

⁷ *Chronique de Paris* 6 (Jan. 6, 1793), 22 [apud PARKER (1937) 122].

⁸ Vide PARKER (1977) 121-122.

⁹ Vide GUILLAUME, *Procès-verbaux* II, 189.

suas estátuas na sala de reuniões da Convenção em lugar de destaque: caso de Licurgo e Sólon.¹⁰ O legislador é considerado uma figura semimítica, uma espécie de herói cultural que opera a passagem quer da barbárie à civilização, quer da anarquia primitiva aos inícios do Estado.¹¹ Trata-se de uma visão sobrevalorizada, mas que reconhece o papel decisivo dos legisladores gregos na evolução e desenvolvimento da pólis.¹²

Este retrato idealizado do legislador grego, por parte dos Revolucionários, deixa perceber o desejo de também eles próprios exercerem em França um papel idêntico ao desempenhado por esses homens na Grécia. Saint-Just, por exemplo, sente-se o herdeiro do legislador grego e encarna o seu espírito. Na obra *Esprit de la Révolution* — numa manifestação de fé nas instituições e no seu criador — solicita aos legisladores que dotem a França de leis capazes de forçarem os cidadãos a amarem as virtudes que ele admirava na Antiguidade Clássica. Saint-Just sente-se imbuído desta fé, exalta Licurgo e a igualdade por ele instituída e acreditava possuir, como ele, também o poder para imprimir à França as reformas necessárias.¹³

¹⁰ Cf. PARKER (1937) 144 e 146-147; VIDAL-NAQUET, “Tradition de la démocratie grecque”, prefácio a FINLEY (1976), pp. 26-27.

¹¹ Cf. Jancourt, “Lacédémone, république de”, in *Encyclopedie* (1767) vol. IX, 124a-130b.

¹² Sobre o papel e a importância dos legisladores no desenvolvimento da pólis vide FORREST (1966) 143-145; JEFFERY (1976) 42-44; SNODGRASS (1980) 118120; MOSSÉ (1984) 115-129.

¹³ *Oeuvres complètes*, ed. CH. VELLAY (Paris, 1908) vol. I, 282, 283, 287, 291, 292 e 422-423. Os *Fragments*, com a sua gerontocracia institucional, surgem sob a influência das leis de

Dentre os vários legisladores gregos, Licurgo é o preferido e o mais citado, como as referências feitas até agora e as que se seguirão perfeitamente o demonstram. E hoje afinal nem sequer se tem a certeza da sua existência real. Vêem nele o legislador por excelência — o “legislador da Grécia inteira” como escreve Jancourt.¹⁴ Para Babeuf, o código de Licurgo e as leis agrárias dos Gracos constituíam modelos que queria ver imitados pela França. Elucidativa é ainda a opinião do Cournand de que o exemplo de Licurgo prova ser a igualdade de fortuna a via mais segura para a organização de uma sociedade em que todos os homens sejam bons e felizes.¹⁵

Para os Revolucionários Franceses, como Esparta se transformou no símbolo da cidade regenerada, graças à acção de Licurgo, este legislador aparece-lhes como o exemplo a seguir para realizar essa regeneração. É afinal o que diz Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, ao considerar que os legisladores, para evitar que o Estado seja obra do acaso, devem

*começar por limpar o terreno e afastar todos os velhos materiais, como fez Licurgo em Esparta, para erguer em seguida um bom edifício.*¹⁶

Platão (L'esprit de la Révolution suivi des fragments sur Les Institutions républicaines, éd. R. MANDROU (Paris, 1963), 168-170 (apud VIDAL-NAQUET, p. 30) = Oeuvres choisies, 352-354).

¹⁴ Artigo citado na nota 171.

¹⁵ *De la propriété ou la cause du pauvre* (Paris, 1791) pp. 44-45 [apud Parker (1937) 113].

¹⁶ *Oeuvres complètes* III, Coll. (Pléiade, Paris, 1966) 180. Neste texto de Rousseau está implícito o conceito de que Licurgo fez tábua rasa do que existia em Esparta, partindo do nada, de que fala Platão, *Leg.* 3, 684d-e.

2- EDUCAÇÃO

Os homens mais influentes da Revolução acreditavam que os Franceses podiam transformar-se, desde que lhes fosse inculcada a virtude através de uma educação austera e saudável e fossem guiados por homens justos e prudentes. Por exemplo, Saint-Just admite a necessidade de um ditador em toda a revolução, para salvar o Estado pela força, e propõe, para o salvar pela virtude, a criação de censores — que devem ser anciãos com mais de sessenta anos — com a finalidade de censurarem a vida privada e a vida dos funcionários.¹⁷ Aliás o respeito pelos anciãos que o legislador procura inculcar faz-nos lembrar de imediato o que se passava em Esparta. Nesta pólis grega verificava-se uma nítida gerontocracia e Saint-Just tende também para isso.

A Antiguidade Clássica, e neste domínio em especial a Grécia — através dos festivais desportivos e do tipo de educação, sobretudo o de Esparta — inspira a ideia da instituição de festivais públicos nacionais e a adopção de muitas das normas e práticas educativas dos planos e projectos de educação que, do inverno de 1792 ao Outono de 1793, foram apresentados e discutidos

¹⁷ *Oeuvres Choisis*, 358-360, 328, 340-341, 353-354.

A necessidade de censores e de um ditador em determinados momentos difíceis, à imagem do que acontecia na antiga Roma, é defendida por certos Revolucionários. A ditadura apresenta-se-lhes, como para os Romanos, como um estado de excepção que, perante um perigo de índole militar ou civil, revoga temporariamente os direitos e liberdades constitucionais. Sobre a ditadura durante a Revolução Francesa e sua relação com a Roma antiga vide FERNANDO DIAZ-PLAJA (1960) 22-31; NICOLET (1982) 101-105.

na Convenção Nacional ou no seu Comité de Instrução Pública. Dentre esses vários projectos destaco o de J.-P. Rabaut; o do próprio Comité, lido por Lakanal; o de Michel Lepeletier; o de Marie-Joseph Chénier.¹⁸ Embora não tenha apresentado qualquer projecto de reforma educativa, devem ser aqui referidas as ideias de Saint-Just em tal matéria, expressas na obra póstuma e incompleta a que se costuma dar o título de *Instituições Republicanas* e que, pelo seu carácter fragmentado, será melhor designar por *Fragmentos sobre as Instituições Republicanas*.

A educação era um tema que ocupava o espírito de muitos revolucionários e foi objecto de aceso debate na Convenção Nacional. Vou em primeiro lugar fazer uma alusão breve aos festivais públicos e aos exercícios físicos. Na altura em que eram analisados os projectos acima referidos, discutiu-se na Convenção e fora dela, com calor, acerca da aplicabilidade ou não aplicabilidade à França revolucionária das normas e princípios educativos de Esparta. O paradigma desta pólis grega esteve de facto no centro das discussões. A comparação dos passos da *República dos Lacedemónios* de Xenofonte e

¹⁸ Vide Guillaume, *Procès-verbaux* I, 227-235 (para o projecto de Rabaut); I, 645-671 (para o de Deleyre); I, 558-559; II, XVI-XXV, XXVIII, XLIII, 31-66, 88, 89, 90, 157, 158-194, 197-213, 231, 238 (para o de M. Lepeletier); II, LI-LV, 753-760 (para o de Chénier); I, 496, 567-578 e II, 25-27 (para o de Sieyès).

P. Kessel, *Les gauchistes de 89*, 107-153 faz uma breve resenha das discussões sobre as tentativas de implantar uma escola revolucionária em França e reproduz partes de intervenções de deputados e de projectos. O texto de Lepeletier vem reproduzido nas pp. 116-145; o de Rabaut nas pp. 156-160 (cap. "L'Homme sans Dieu").

da *Vida de Licurgo* de Plutarco (16-20) com as propostas educativas de Saint-Just e com alguns dos projectos apresentados deixa bem claras as coincidências e mostra até que ponto um e outros são devedores de Esparta.

Como é sobejamente conhecido, na Lacedemónia as crianças pertencem ao Estado desde que nascem e a partir dos sete anos são educadas pela pólis que lhes dava uma preparação fundamentalmente de índole física, ao ar livre, e toda ela virada para a intervenção na guerra, a única actividade que consideravam digna de homens livres. Era-lhes por isso vedado dedicarem-se a trabalhos manuais. Sujeitos a uma vida parca e austera, os jovens espartanos viviam em comum, divididos em grupos, dirigidos pelo mais avisado de cada um desses corpos, e aprendiam a obedecer e a suportar a fadiga e a dor, a falar de forma concisa e sentenciosa, ou seja a serem lacónicos.¹⁹ Também as jovens tinham uma educação ao ar livre, em que o exercício físico predominava. Esparta queria fazer delas mães robustas que pudessem dar à pólis futuros cidadãos robustos.²⁰

¹⁹ Xenofonte, República dos Lacedemónios 2. 1-11 e 6. 1-2; Plutarco, Licurgo 16-20. Sobre a proibição de se dedicarem a outra actividade que não a guerra cf. Xenofonte, República dos Lacedemónios 7; Plutarco, Licurgo 23. 2-3.

O laconismo era uma característica tão cultivada pelos Espartanos — os habitantes da Lacónia — que passou à posteridade como um substantivo comum para designar a qualidade ou defeito do que é parco em palavras. Plutarco, Licurgo 19-20 dá numerosos exemplos dessas sentenças concisas dos Lacedemónios.

²⁰ Cf. Xenofonte, República dos Lacedemónios 1. 3 *sqq.*; Platão, *Leis* 7, 804d e 813e; Plutarco, *Licurgo* 14-15.

Dado este resumo rápido do que se passava entre os Lacedemónios, vou agora, em primeiro lugar, fazer uma alusão breve aos festivais públicos e aos exercícios físicos. Rabaut propõe uma educação comum de índole física e militar que oferece algumas semelhanças com as de Esparta. Feita a distinção entre instrução pública e educação nacional, considera que, para pôr em prática a segunda que forma o coração e concede a virtude, são necessários espaços livres, ginásios, jogos públicos, festivais nacionais, concursos fraternos entre todas as idades e ambos os sexos. Considera que a educação nacional se apodera do homem, sem jamais o deixar, pelo que não se trata de uma instituição para a infância apenas, mas para a vida inteira. Em sua opinião ela é

*a mãe comum de todos os cidadãos, que a todos dá o mesmo leite, que alimenta e trata como irmãos, e que, por essa comunidade de cuidados, lhes imprime esse ar de semelhança e de família que distingue um povo educado dessa forma de todos os outros povos da terra.*²¹

Rabaut aduz, neste contexto, o exemplo dos Gregos e, para implantar esse tipo de educação em França, deve olhar-se para as suas práticas, sobretudo as dos Espartanos que passavam os dias em comunidade contínua e cuja vida inteira era uma aprendizagem e um exercício de todas as virtudes.

²¹ Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* I, 233 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, 158).

Quando pensa na possibilidade ou meios de aplicar algo dessas instituições da Antiguidade à França sente-se, contudo, desanimado, já que as diferenças são tantas que não permitem erguer os olhos para tão alto.²²

Marie-Joseph Chénier distingue no seu projecto a parte do ensino, a que diz respeito à moral e a educação física. No domínio da educação moral, considera que o primeiro caminho para ela é o estabelecimento dos festivais nacionais, de que a liberdade será a alma, e os prémios ramos de carvalho. A educação física deve consistir em jogos e exercícios do corpo e ser praticada pelas crianças, pelos adolescentes e também pelos adultos. Embora considere que não se deve tentar aplicar as instituições de cretenses e espartanos, como pretendem muitos, por não serem adequadas à França, nem propor

romances políticos, debilmente architectados a partir da República de Platão ou a partir de romances históricos compostos sobre a Lacedemónia

O seu projecto de festivais nacionais, que estipula jogos e exercícios físicos, tem subjacentes, com muita probabilidade, os grandes festivais helénicos. Em aparte, permitam-me recordar o que se passava nos grandes festivais pan-helénicos — Jogos Olímpicos, Píticos, Nemeus e Ístmicos: os prémios não eram mais do que ramos da árvore sagrada do santuário em que se

²² Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* I, pp. 231-235 (citação da p. 233) = Kessel, *Les gauchistes de 89*, 156-160 (citação da p. 158).

realizavam esses festivais. Chénier não se esquece aliás de lembrar que, graças aos festivais, aos jogos e ao hábito da ginástica é que Atenas, em século e meio, produziu tão grande número de homens célebres.²³

Também para a mesma inspiração grega aponta Robespierre, no célebre discurso “Sobre Religião e sobre Moral”, proferido na Convenção em 7 de Maio de 1794. Ao defender a instituição de festas nacionais, depois de fazer uma alusão à necessidade de uma educação comum e igual para todos, indica essas festas nacionais como uma parte essencial da educação pública e acentua a importância que elas podem ter em França como meio de unidade e de exaltação nacional e como um incentivo ao amor da liberdade e de respeito pelas leis. Em sua opinião, os homens reunidos tornar-se-ão melhores, por tentarem o comprazimento mútuo e serem dignos uns dos outros. É a esse propósito que aduz o exemplo dos grandes festivais da Grécia:

Fala-se sempre com entusiasmo das festas nacionais da Grécia; no entanto, não tinham mais objectivos do que os jogos em que brilhava a força do corpo, a destreza ou, o que é mais, o talento dos poetas e dos oradores. Mas a Grécia inteira estava ali e assistia-se a um espectáculo maior do que o dos jogos: os próprios espectadores. Podiam ver-se os homens que tinham salvado e ilustrado a pátria: os pais mostravam aos filhos

²³ Cf. GUILLAUME, Procès-verbaux II, 753-760. Citações das pp. 754 e 756.

Sobre as festas públicas que procuravam imitar as festas e grandes festivais da Antiguidade Clássica, sobretudo os gregos, vide DIAZ-PLAJA (1960) 113-126.

*Milcíades, Aristides, Epaminondas, Timoleonte, cuja presença apenas já era uma lição de magnanimidade, de justiça e de patriotismo.*²⁴

Em consonância com estes e outros revolucionários, por inspiração do que se passara na Antiguidade Clássica, também Saint-Just queria organizar na França um sistema de festivais públicos, estabelecer, como referi, censores já de idade, para censurar, se necessário, a vida privada dos jovens e dos comandantes do exército, e em especial a instauração de um regime educacional modelado pelo de Esparta.

Como essa pólis grega, Saint-Just pretendia que, em França, os jovens do sexo masculino fossem educados pelo Estado: simplesmente, enquanto em Esparta esse tipo de educação se iniciava aos sete anos, Saint-Just baixava esse começo para os cinco.²⁵ Até essa idade as crianças pertenciam às mães, depois passam a ser propriedade da República até à morte. Em sua opinião a instrução pública é uma necessidade e as crianças, dos cinco aos dezasseis anos, deviam ser educadas pelo Estado; considerava, além disso, que deviam ser-lhes incutidos o ódio pelos retores e o amor ao silêncio e ao laconismo. Propunha assim que,

²⁴ Considera que seria fácil dotar a França de festas que originassem reuniões semelhantes — e enumera algumas — e dar-lhes até uma motivação mais ampla. Aconselha a fazer que todas essas festas tendam a despertar os generosos sentimentos que constituem o encanto e adorno da vida humana: o entusiasmo pela liberdade, o amor à pátria, o respeito pelas leis. Vide *La Revolución jacobina*, 178 *sqq.* (citação pp. 178-179).

²⁵ Cf. Plutarco, *Licurgo* 16. 7; Saint-Just, *Oeuvres choisies*, 341.

reunidos em companhias, vivessem em comunidade e, em comunidade, tomassem as refeições, constituídas por raízes, frutos, vegetais, leite, pão e água; usassem vestuário de pano de linho em todas as estações e dormissem oito horas, deitados em esteiras de palha. Os educadores ou instrutores, que não podiam ter menos de sessenta anos de idade, escolhiam para chefes dos diversos corpos, de mês a mês, os educandos de melhor conduta dentro de cada grupo. Bem diferente da dos rapazes é a educação das jovens: permanecem em casa junto da mãe e, nos dias de festa, depois dos dez anos, não podem aparecer em público, senão acompanhadas por familiares.²⁶ Neste ponto o que Saint-Just propõe é radicalmente diverso do que se passava em Esparta.

Se a simples comparação do que acabo de expor torna o débito evidente, sem precisão de ser sublinhado, notam-se contudo algumas diferenças significativas e curiosas que convém acentuar. Saint-Just queria que todos aprendessem a agricultura e o comércio; Esparta considerava essas actividades indignas de homens livres e proibia os cidadãos, os “Pares” (*Homoioi*), de se dedicarem a qualquer ocupação que não fosse a guerra e a preparação para ela.²⁷ Em Esparta as crianças do sexo feminino e as mulheres tinham também uma educação ao ar livre, com exercícios físicos, e em contacto com os jovens do sexo masculino;²⁸ Saint-Just estipula para as raparigas um recolhimento em

²⁶ Saint-Just, *Oeuvres choisies*, 341-344.

²⁷ Para a proibição de os cidadãos espartanos se dedicarem a actividades económicas vide Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 7.

²⁸ Cf. Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 1. 3 *sqq.*; Platão, *Leis* 7, 804d e 813e; Plutarco, *Licurgo* 14-15.

casa, junto da mãe, com proibição de saírem sozinhas: um tipo de educação mais próximo do das jovens de Atenas — que ficavam no geniceu até à altura do casamento e aí aprendiam, com a mãe, a fiar e a tecer.

Mas já me parece existir certo paralelismo entre certos costumes nupciais de Esparta e a proposta de Saint-Just de que, ao casarem, o homem e a mulher podem manter a sua ligação secreta, ou incentiva até a que o façam, enquanto não existirem filhos.²⁹

Ainda no domínio dos paralelismos, Saint-Just parece até propor algo que se aproxima da pederastia espartana.³⁰

²⁹ Ora contam Xenofonte e Licurgo que, entre os Lacedemónios, no dia do casamento e nos que se lhe seguiam, por vezes durante anos, o marido vinha ter às escondidas com a mulher, com a ajuda desta, de modo que ninguém na casa o pressentisse, e depois regressava junto dos do seu grupo com os quais dormia, passava o dia e tinha as refeições em comum; às vezes a ligação secreta mantinha-se por longo tempo. Diferem no facto de Saint-Just estipular a obrigação de os esposos revelarem a sua ligação ao magistrado, logo que a mulher fica grávida, enquanto a lei de Esparta permite e até incentiva que a ligação se mantenha secreta, mesmo depois do nascimento dos filhos.

³⁰ Refere que todo o homem com vinte e um anos tem de declarar publicamente quais são os seus amigos e, se depois rejeitar um deles, tem de explicar os motivos por que o faz. Se um homem comete um crime, os seus amigos são banidos. Em combate os amigos são colocados um junto do outro. Ao morrerem, os que se mantêm unidos toda a vida são encerrados no mesmo túmulo e usarão luto um pelo outro. Estabelecidas as devidas distâncias que a época e os preconceitos de então impunham, não são parcas as semelhanças que a tal propósito se observam com o que se passava em Esparta. Aí, de acordo com a informação de Xenofonte, Licurgo considerava excelente o tipo de educação em que um homem, atraído pela alma de um jovem, se ligava a ele e procurava torná-lo um amigo sem mácula. Segundo Plutarco, os jovens, ao chegar à

Passo agora a analisar o plano de Lepeletier e o projecto de Robespierre, que é quase uma reprodução do anterior. As propostas neles apresentadas são próximas das de Saint-Just e encontram-se de certo modo imbuídas do espírito da educação espartana:³¹ distinguem entre educação, que forma o homem, e instrução, que transmite conhecimentos, e estabelecem a educação comunitária a expensas do Estado. Essa educação será ministrada nas chamadas “maisons d’éducation”, cuja direcção estará confiada a anciãos. Até aos cinco anos as crianças ficam sob os cuidados

idade de doze anos, podiam tornar-se amantes de homens adultos que, guiando-os, acompanhando-os aos ginásios e assistindo-os nas suas diversas actividades, exerciam sobre eles um controlo permanente e actuavam como verdadeiros pais, guardiões e chefes desses jovens. Não havia um único momento, nem um único lugar, em que um jovem não encontrasse um homem mais velho para o censurar, se cometesse uma falta. É que os amantes partilhavam a boa e má reputação dos jovens amados (cf. Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 2. 12-14; Plutarco, *Licurgo* 17. 1 e 18. 8-9).

³¹ Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 34-66, para o plano de Lepeletier, e 161-170, para o de Robespierre. O plano de Lepeletier foi lido à Convenção por Robespierre e aí por ele defendido em 13 de Julho de 1793, mas talvez tenha sido redigido em fins de Dezembro do ano anterior (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. XVI-XVII; Kessel, *Les gauchistes de 89*, 115). Aprovado o plano na generalidade em 13 de Agosto, a redacção definitiva retirasse o carácter de obrigatoriedade do envio das crianças pelos pais para os estabelecimentos nacionais então criados, o que origina vários protestos (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 280; Kessel, *Les gauchistes de 89*, 151-153). O projecto de Robespierre foi apresentado em nome do Comité de Instrução Pública em 29 de Julho de 1793 e constitui a retoma do projecto de Lepeletier, com pequenas alterações de pormenor e a eliminação dos artigos 10 e 11 do cap. “Artigos gerais” e do artigo 17 do cap. “Da educação nacional”.

das mães. Entre os cinco e os doze, para os rapazes, e entre os cinco e os onze, para as raparigas, os jovens vivem, dormem, tomam as refeições e exercitam-se em comum, divididos em formações de cinquenta, entregues a um instrutor, no caso dos rapazes, ou a uma instrutora, no das raparigas, e agrupados de modo que os mais novos estivessem sob a vigilância dos mais velhos. A alimentação, de que o vinho e a carne devem estar excluídos, será frugal, o vestuário grosseiro e igual para todos. Nos estabelecimentos de educação quase todas as actividades relativas ao seu funcionamento diário são desempenhadas pelos próprios jovens³². Durante esse tempo, tanto as crianças do sexo masculino como as do feminino aprendem a ler, a escrever, a contar e noções de moral e de economia doméstica e rural; procuram desenvolver a memória e executam diversos trabalhos

³² Este é um dos aspectos em que o projecto de Ch. Delacroix, anunciado no *Journal des débats et des décrets*, de 23 de Julho de 1793, difere, já que estipula que a alimentação e outros trabalhos dos estabelecimentos de educação devem estar a cargo de mulheres de idade já madura. Uma outra diferença fundamental reside na não obrigatoriedade da educação estatal, que aliás foi e cerne da discussão. No entanto, em outros domínios, são estreitas as semelhanças com o de Lepeletier e com as propostas de Saint-Just, com ligeiras diferenças, como a idade de início da educação comum: as crianças aos 7 anos são admitidas nas “casas de educação” e nelas vivem até aos 12, reunidas em grupos e subgrupos de 10, 50 e 100, governar-se-ão a si próprias e elegerão os chefes e os juizes e jurados para punirem as faltas cometidas por algum deles; alimentação frugal, de que exclui radicalmente os licores, a aguardente, o vinho, o açúcar e o café; como cama terão uma esteira de palha e o vestuário será igual para todos; educação constituída por trabalhos manuais e mecânicos, estudo, exercícios físicos e treino militar — deste, em cada grupo, se encarregarão um ou dois soldados já anciãos (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 93-104)

manuais.³³ Simplesmente, no que respeita a estes, os rapazes, além de outras actividades, são iniciados nas primeiras noções e prática da agricultura, fazem trabalhos de arranjo de estradas e exercitam-se em diversos ofícios, enquanto as raparigas, embora possam ser utilizadas em manufacturas e outros trabalhos realizados no interior das “maisons d’éducation”, aprendem sobretudo a fiar, a coser e a branquear a roupa. Para além de se iniciarem em diversos trabalhos e de se dedicarem ao estudo, farão exercícios físicos e os rapazes receberão ainda instrução e treino de manejo de armas. Com tal sistema de educação visa-se

*fortificar o corpo, desenvolvê-lo pelos exercícios de ginástica; acostumar os jovens ao trabalho manual, endurecê-los em toda a espécie de fadiga, submetê-los ao jugo de uma disciplina salutar.*³⁴

Depois dos doze anos, como acontece em Saint-Just e ao contrário do que se passava em Esparta, há uma preparação profissional e um incentivo ao trabalho manual. Justifica M. Lepeletier que Platão apenas formava filósofos e a Lacedemónia soldados, mas a República francesa, que baseia a sua economia na agricultura e no comércio, tem necessidade de homens preparados nesses e outros domínios. Já no que respeita às crianças do sexo feminino, Lepeletier propõe para elas uma educação

³³ Para este projecto vide GUILLAUME, Procès-verbaux II, 34-61 (= KESSEL, Les gauchistes de 89, 116-145).

³⁴ Cf. GUILLAUME, Procès-verbaux II, 55 e 162 (= KESSEL, Les gauchistes de 89, 136, para o de Lepeletier).

mais próxima da de Esparta do que a aconselhada por Saint-Just, já que estipula não o recolhimento em casa junto das mães, mas uma educação de que fazem parte integrante os exercícios físicos e no essencial não difere da das crianças do sexo masculino. Escreve ele:

*Peço decreteis que, dos cinco aos doze anos, para os rapazes, e dos cinco aos onze, para as raparigas, todas as crianças, sem distinção e sem excepção, serão criadas em comunidade a expensas da República, e todas, sob a santa lei da igualdade, receberão o mesmo vestuário, a mesma alimentação, a mesma instrução, os mesmos cuidados.*³⁵

Estes projectos de educação foram feitos com o pensamento no modelo de Esparta, já que muitas das normas e práticas neles propostas, como aliás acontecia em Saint-Just, apresentam significativo paralelismo com o que aí se verificava.³⁶ Aliás o próprio Lepeletier, no texto

³⁵ Guillaume, *Procès-verbaux* II, 37-38 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, 121).

³⁶ O plano educativo de Lepeletier — e portanto de Robespierre — provocou longas discussões e intervenções várias, algumas acaloradas, de apoio, de crítica, ou de rejeição, mesmo depois da votação na sessão de 13 de Agosto de 1793, em que se decidiu a criação de escolas públicas nacionais, mas se estabeleceu que os pais não eram obrigados a enviar para lá os filhos, pelo que se retirava ao projecto o êmbolo essencial. Ao longo da discussão apareceram outros projectos que faziam alterações ao referido plano, no pormenor ou mais profundamente, mas que, para o meu objectivo, não trazem dados novos, já que dependem do de Lepeletier ou dele dissentem em pontos que o aproximam da educação espartana. Assim, no verão de 1793, entre outros, Ch. Delacroix entrega um projecto a que já me referi (vide supra p. 19 nota 1); em 24 de Julho, N. Hentz apresenta um projecto, com grande paralelismo com o de Lepeletier, em que considera dever a educação prestar sobretudo atenção à virtude e

que introduz e explica o plano, confirma que, quando o redigia, tinha em mente o sistema espartano. Considera que seria um belo sonho prolongar esse tipo de educação

levar o jovem a amá-la e defende a censura pública aos que cometem faltas, mas elimina o carácter exclusivo da educação estatal e admite a existência de escolas particulares (vide Guillaume, Procès-verbaux II, 104-114); o projecto de L. Bourdon, anunciado no *Journal des débats et des décrets*, de 27 de Julho, e o discurso de 30 de Julho em que defende o plano de Lepeletier e dele, substancialmente, apenas difere, como o próprio autor afirma, em não obrigar os pais a enviarem os filhos para as escolas comuns (vide Guillaume II, 114-128 e 178-185, respectivamente); intervenção de J.-M. Coupé, referida no *Journal des débats et des décrets*, de 27 de Julho, em que discorda que se retirem as crianças aos pais e considera que não se deve isolar os jovens nem os encerrar no interior de uma pequena comunidade, «pas même dans celle de Lycurgue» (vide Guillaume II, 130-134, citação da p. 134); em 29 de Julho e possivelmente em 5 de Agosto, discursos de Raffron em que critica a pretensão de retirar os filhos da tutela dos pais (Guillaume II, 170-171 e 233-234, respectivamente); em 30 de Julho, intervenção do Padre Grégoire em que combate o plano de Lepeletier, por razões de ordem financeira, por impossibilidade de ser executado e pelos seus resultados morais (Guillaume II, 173-178); em 30 de Julho, discurso de Lequinio de apoio ao projecto de Lepeletier (Guillaume II, 185-188); em 30 de Julho, opinião de Fourcroy, em que, embora apoie o plano em discussão, discorda que a educação comum se faça a expensas do Estado, sobretudo no que concerne à refeição e alojamento nocturnos (Guillaume II, 188-193); em 1 de Agosto, discurso de A.-C. Thibaudeau que critica o plano de Lepeletier (Guillaume II, 199-204); opinião de Piette, lida na sessão de 1 de Agosto (Guillaume II, 205-206); relatório de L. Bourdon apresentado à sessão de 1 de Agosto, em que propõe algumas alterações ao projecto de Lepeletier (Guillaume II, 206-213); carta de Félix Lepeletier, irmão do autor do plano em discussão (Guillaume II, 234-238); em 13 de Agosto, discussão e votação da redacção final que, como vimos, não consigna o carácter obrigatório da educação comum, mas reserva aos pais o direito de manterem os filhos junto de si, se o desejarem (Guillaume II, 272-280). Mesmo depois desta data, o debate sobre a educação comum voltou à Convenção com alguma frequência (vide Guillaume II, 397-402, 673-683, 688-693 e 721-724).

até ao fim da adolescência e sublinha

várias vezes o sonhámos deliciosamente com Platão; várias outras o lemos com entusiasmo, realizado nos fastos da Lacedemónia.

Acrescenta, no entanto, que

Platão apenas produzia filósofos, Licurgo apenas soldados

e que a República francesa, cujo esplendor residia no comércio e na agricultura, necessitava de formar pessoas de todas as profissões.³⁷

O débito a Esparta foi aliás sentido pelos contemporâneos, quer pelos apoiantes do plano quer pelos críticos. Entre estes encontram-se Duhem e o Padre Grégoire. O primeiro, na sessão de 22 de Outubro de 1793, em que se voltou a discutir o plano de educação, fez uma intervenção em que referiu que se pretendeu propor para a França

*a educação comunitária, semelhante à de Esparta. Mas Esparta era um convento, uma abadia de monges.*³⁸

Grégoire, em discurso proferido a esse propósito na Convenção em 30 de Julho de 1793, considera não ser

³⁷ Cf. GUILLAUME, *Procès-verbaux* II, 39 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, 123).

³⁸ GUILLAUME, *Procès-verbaux* II, 673-677 reproduz esse resumo do debate. Citação da p. 674.

suficiente que um sistema educativo se apresente escoltado de nomes ilustres, que tenha por patronos Minos, Platão, Licurgo e Lepeletier, mas é preciso ter em conta a diferença enorme existente entre Esparta e a França:

Entre a pequena cidade de Esparta, que tinha talvez vinte e cinco mil pessoas, e um vasto império que encerra vinte e cinco milhões; entre um povo que, ocupado unicamente com as armas, abandonava a sua agricultura aos hilotas e um povo que, além dos exercícios militares, trabalha na agricultura, na indústria e no comércio.

Não menos significativo é um passo das suas *Memórias* em que, ao referir-se à educação comunitária proposta nos textos de Lepeletier e de Robespierre — Grégoire chama-lhe “éducation communale” —, escreve:

Tornava-se a França uma nova Esparta e, aplicando a trinta milhões de pessoas o regime de uma pequena cidade da Grécia, todas as crianças deviam ser tiradas aos pais e arregimentadas nas escolas.³⁹

Estas afirmações mostram também que não existia um coro unânime de elogio a Esparta. Houve quem preferisse um tipo de educação mais próximo do de Atenas. Fourcroy, por exemplo, — que, como vimos, embora esteja de acordo no essencial com o

³⁹ Respectivamente, *Oeuvres de L'Abbé Grégoire*, avant-propos par A. Soboul, Liechenstein, 1977, tome II, 30 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 173) e *Mémoires* I, 344 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 178).

plano educativo de Lepeletier, não vê grande viabilidade na refeição e no alojamento nocturnos a expensas do Estado — aconselha a tal propósito:

*Podereis imitar Atenas, onde as escolas eram abertas, ao nascer do sol, e fechadas, quando ele se punha. Entre vós, como na Grécia, as crianças em brincadeiras serão iniciadas nos primeiros conhecimentos humanos.*⁴⁰

As críticas a Esparta, embora raras, existiam e aumentaram depois do 9 Termidor (27 de Julho de 1794).⁴¹ Com a queda das figuras mais radicais da Revolução, essa pólis grega deixou de constituir um ideal tão frequentemente exaltado como até aí.

3- A VIRTUDE

Para muitos dos membros da Convenção, o ideal era a virtude severa das antigas Grécia e Roma, em especial de Esparta — uma virtude composta de austeridade e severidade com o próprio e com os outros, simplicidade e incorruptibilidade, caridade, doação e devoção à pátria.⁴² Saint-Just refere que “um governo

⁴⁰ Discurso proferido em 30 de Julho de 1793, numa das várias sessões em que o projecto de Lepeletier esteve em discussão. Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, 188-193 (citação da p. 193).

⁴¹ Sobre o assunto vide J. Ribeiro Ferreira, “Grécia e Roma na Revolução Francesa”, *Revista de História das Ideias* 10 (1988) 227-233.

⁴² Essa virtude é exaltada em livros, discursos, folhetos, cartas, panfletos, nos quais o recurso aos modelos da Grécia e de Roma é prática comum. Vide PARKER (1937) 152-155; DÍAZ-PLAJA (1960)

republicano tem a virtude por princípio” e Robespierre vê na virtude política um princípio fundamental do governo democrático e popular e proclama num discurso de 29 de Setembro de 1791, pronunciado na Assembleia Nacional:

Destruí a virtude e tereis tirado à corrupção o freio mais poderoso.

Os dois referidos revolucionários consideram assim essa virtude necessária às sociedades e acentuam que ela realizou prodígios na Grécia e em Roma.⁴³ Os Jacobinos recomendavam a austeridade e a severidade como qualidades necessárias à salvação da República e, sobretudo durante o Terror, procuravam incutir uma vida ascética. Barère coloca o fundamento da república na virtude inflexível de Bruto e Courtois acentua que Nero temia mais um homem virtuoso, Tráseas, do que todos os senadores juntos.⁴⁴ Ainda no mesmo diapasão Billaud-Varennes assegura:

A inflexível austeridade de Licurgo se converteu em Esparta no mais robusto pilar da República; o carácter débil e confiado de Sólon devolveu Atenas à escravidão. O cônsul Bruto, ao condenar à morte os seus dois filhos culpados de traição, compreendeu que tal severidade,

69-74.

⁴³ Saint-Just, *Fragments*, in *Oeuvres choisies* (Paris, Gallimard, 1968) 327, 332-333 e 358; Robespierre, *La revolución jacobina*, 39, 110-111, 138 (citação da p. 39).

⁴⁴ Cf. *Moniteur* de 25 de Abril de 1793, para Barère, e *Moniteur* de 18 de Novembro de 1795, para Courtois [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 70 e 74, respectivamente].

*mesclada com terror, abafaria por muito tempo os germes da conspiração.*⁴⁵

A virtude merece recompensa, mas o crime e a traição devem ser castigados. Por isso Villetard dá Roma como modelo, pelo modo como tratou Mânlio em duas situações distintas: ergue-lhe uma casa no Capitólio, como monumento ao seu valor, quando expulsa os Gauleses desse local, mas pouco tempo depois, ao tornar-se culpado de traição, precipita-o do alto desse mesmo Capitólio. E Villetard conclui:

*Eis aqui o caminho que vos traça o exemplo de uma nação digna de ser tomada como modelo.*⁴⁶

Robespierre considerava mesmo a austeridade uma digna irmã da pobreza. No discurso “Sobre a Propriedade”, pronunciado na Convenção Nacional em 24 de Abril de 1793, afirma ser uma quimera a igualdade de bens e que é mais urgente tornar honrosa a pobreza do que proscrever a opulência, já que a barraca de Fabrício — um cônsul romano que ficou como símbolo do magistrado incorruptível — não tem nada que invejar ao palácio de Crasso. Por isso proclama que preferia ser um dos filhos de Aristides, educado no Pritaneu a expensas da República, a ser o presumível herdeiro de Xerxes, nascido na lama da corte para ocupar um trono adornado com

⁴⁵ *Moniteur* de 21 de Abril de 1794 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 72].

⁴⁶ *Moniteur* de 6 de Maio de 1795 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 74].

o envilecimento do povo e resplandecente com a miséria pública.⁴⁷ Num discurso de 5 de Fevereiro de 1794, vai mais longe e defende que em determinadas alturas a virtude deve ser imposta pelo terror:

*Se a força do governo popular é, em tempo de paz, a virtude, a força do governo popular em tempo de revolução é ao mesmo tempo a virtude e o terror: a virtude, sem a qual o terror é coisa funesta; o terror, sem o qual a virtude é impotente.*⁴⁸

Durante o Terror, a Revolução incute um ideal de virtude que procura impor uma vida ascética. Depois do 9 Termidor, tal como em outros domínios, inicia-se a crítica a tal pretensão e apontam-se os defeitos dessa noção de virtude e os malefícios a que conduziu. Na sessão de 10 de Novembro de 1794, uma voz anónima exclama no Congresso:

*Reformem-se os costumes e os divórcios serão raros. Com os costumes simples da república, o romano ignorou o divórcio; com as normas corruptas da Roma imperial, o divórcio tornou-se tão frequente como o matrimónio.*⁴⁹

⁴⁷ *La revolución jacobina*, p. 99. Robespierre aduz mais vezes o nome do ateniense Aristides como exemplo do homem justo e incorruptível: por exemplo, na p. 141, estabelece o contraste entre a Atenas degenerada do tempo de Filipe da Macedónia e a da época gloriosa de Milcíades e Aristides.

⁴⁸ *La revolución jacobina*, 143.

⁴⁹ Cf. *Moniteur* de 11 de Novembro de 1794 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 73].

Mais significativa ainda é a afirmação de Cheviner, ao louvar os escritores e artistas que não se desonraram, pactuando com o Terror, mas trabalharam no silêncio do seu escritório

.... *acostumados, por assim dizer, a conversar com Aristides e com Catão de Útica, com Demóstenes e Cícero, não admiraram a homicida austeridade de um Couthon.*⁵⁰

Os traços essenciais desta concepção de virtude encontraram-nos por certo na actuação dos grandes homens da Grécia e de Roma biografados por Plutarco, um autor que, através da tradução de Dacier *As Vidas dos Homens Ilustres* — saída em Paris, em 1762 —, deve ter exercido papel importante na formação do espírito dos homens da Revolução.⁵¹ Aliás são frequentes as alusões a esse autor grego tardio e à atracção que ele exercia. Ducos fala em Plutarco e cita as suas expressões sobre o modo de encaminhar os cidadãos para a virtude.⁵² Mme Rolland confessa que o contacto com Plutarco a tornou republicana, que em criança e na juventude chegava a levar para a igreja as *Vidas Paralelas*, em vez do livro de orações, e que a sua leitura a transportava para o passado da Grécia e de Roma, a fazia identificar-se com os heróis aí biografados e partilhar as suas paixões; lamentava mesmo não ter

⁵⁰ Cf. *Moniteur* de 5 de Janeiro de 1795 [apud DÍAZ-PLAJA (1960) 73].

⁵¹ No quadro apresentado por PARKER (1937) 18-19 vemos que, depois de Cícero citado oitenta e três vezes, Plutarco é o mais contemplado com trinta e seis citações, de par com Horácio.

⁵² Cf. P. KESSEL, *Les gauchistes de 89* (Paris, 1969) 111.

nascido espartana ou romana.⁵³ Brissot de Warville, um líder da Gironda, conta que, no último ano de estudante, o seu desejo de fama e os seus sonhos eram satisfeitos na leitura de livros, sobretudo de Plutarco, e ansiava assemelhar-se a Fócion, biografado por aquele polígrafo grego.⁵⁴

Estamos perante uma educação pelo paradigma que, na Hélade, tanta influência teve na formação dos jovens e já a encontramos em acção nos Poemas Homéricos, quando Atena aponta a Telémaco o exemplo de Orestes para o motivar a ir colher informações sobre o pai.⁵⁵ O Padre Grégoire encaminha-nos nessa direcção, ao referir que há tendência a imitar as grandes figuras do passado e ao aconselhar que se semeie virtude para recolher virtudes, já que, se a reputação de Milcíades inflamou o coração de Temístocles e o tornou seu émulo, um sofisma desorienta e um mau exemplo arrasta:

Semeemos a virtude e colheremos virtudes. Foi a reputação de Milcíades que inflamou o coração de Temístocles e o tornou seu rival.

*Pelo contrário, um sofisma desorienta e um mau exemplo arrasta.*⁵⁶

⁵³ *Mémoires* (Paris, 1827, vol. I, 25 e vol. II, 99).

⁵⁴ *Mémoires* (1754-1793) public. por CL. PERROUD (Paris, 1911) vol. I, 42.

⁵⁵ Depois os próprios heróis homéricos foram tomados como modelos pelos Gregos dos tempos futuros. Vide EHRENBERG (1964) 10-12; GRIFFIN (1977) 39-53; JAEGER (1954) cap. 3; MARROU (1965) cap. 1.

⁵⁶ Afirmações de um discurso proferido na Convenção Nacional em 28 de Setembro de 1793. Cf. *Oeuvres de l'Abbé Grégoire*, ed. par A. SOBOUL (Liechenstein, 1977) 59-60 (citação da p. 59).

Grande parte dos homens da Revolução encontravam esses paradigmas, de preferência, nos biografados de Plutarco e acima de todos eles estava Licurgo, o lendário legislador a quem a tradição atribuía a criação da Esparta clássica. Mas, se Licurgo é o modelo dessa virtude entre os Helenos, Marco Bruto e Catão de Útica são-no entre os Romanos, com predominância para Bruto. Assim Cheviner acentua que a vida austera desse indefectível defensor da República romana oferecia o modelo da virtude.⁵⁷

Lembrando ter sido graças à sua severidade que Licurgo impôs as reformas, Saint-Just é de opinião que pelo mesmo método se pode conseguir a regeneração rápida da França; para isso advoga a criação de instituições que possam refrear o procedimento dos renitentes e incorrigíveis:⁵⁸ por exemplo, como vimos, a criação de censores e a necessidade de um ditador em toda a revolução.⁵⁹ O facto de Saint-Just ser membro da ditadura jacobina do Comité de Salvação Pública e de acreditar, à semelhança do que sucedeu na Grécia na época arcaica, no papel e no poder do legislador, induziu-o a sentir-se livre de ousar e de fazer a regeneração do seu país.

*

⁵⁷ Cf. *Moniteur* de 5 de Janeiro de 1795 [apud DIAZ-PLAJA (1960) 74].

⁵⁸ *Fragments*, in *Oeuvres choisies*, 327-329.

⁵⁹ *Oeuvres Choisis*, 358-360, 328, 340-341, 353-354.

Da breve análise feita, pode concluir-se que a camada dirigente da Revolução Francesa estava profundamente identificada com a cultura da Grécia e de Roma. Vendo em tais sociedades realizações ideais, essa camada dirigente adequa a própria actuação pela dos heróis e governantes da Antiguidade Clássica, tenta moldar a vida do seu país pelos modelos da Grécia e de Roma e procura dotar a França com várias das instituições que nelas encontravam. Os dirigentes desejavam exercer no seu país um papel idêntico ao que tiveram os legisladores gregos nas suas cidades e dotar a França de um sistema educativo público, comunitário e igual para todos, com semelhanças ao que vigorava em Esparta. Os modelos de tais virtudes encontravam-nos nos biografados por Plutarco. No que respeita à Grécia, os elementos mais radicais sentem profunda admiração pela rígida, austera e disciplinada Lacedemónia, enquanto os mais moderados preferiam uma França à imagem da livre e democrática Atenas, onde todos os problemas podiam discutir-se sem reservas. Se dermos à afirmação uma certa amplitude nas excepções, podemos ainda generalizar mais e concluir, grosso modo, que os Girondinos se inclinavam para Atenas e os Jacobinos, que estiveram na base do Terror, eram adeptos de uma sociedade próxima da de Esparta.⁶⁰ Aliás Taine descreve

⁶⁰ Alguns exemplos: Desmoulins é um apaixonado admirador de Atenas e ataca Brissot, um girondino, por admirar Esparta (vide Desmoulins, *Oeuvres* X, éd. Soboul, München, 1980, 346); o girondino Ducos apoia o projecto de Lepeletier que, como vimos, apresenta muitas semelhanças com as práticas educativas de Esparta, enquanto o montanhês Duhem ataca esse mesmo projecto, na sessão de 22 de outubro de 1793, em que ele voltou a

o programa dos Jacobinos como uma tentativa de voltar às instituições de Roma e de Esparta que eles tomaram como modelos.⁶¹

ser discutido, de acordo com o resumo do debate transmitido pelo *Journal des débats et des décrets* (M. J. Guillaume, *Procès-verbaux du Comité d'Instruction Publique de la Convention Nationale* (Paris, 1894) vol. II, 673-677 reproduz esse debate); Grégoire e Lanjuinais, dois jacobinos, criticam Esparta e atacam a tentativa de a imitar (Para Grégoire vide *Oeuvres de L'Abbé Grégoire*, avant-propos por A. Soboul, Liechenstein, 1977, tome II, p. 30 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 173) e *Mémoires* I, 344 (= Guillaume, *Procès-verbaux* II, 178).

⁶¹ *Les origines de la France contemporaine. La Révolution. III—Le gouvernement révolutionnaire* (Paris, 1892) 115 e 121.

Bibliografia

- DÍAZ-PLAJA, Fernando: *Griegos y Romanos en la revolución francesa* (Madrid, 1960).
- EHRENBERG, V.: *Society and civilization in Greece and Rome* (Harvard, 1964).
- FERREIRA, José Ribeiro: “Grécia e Roma na Revolução Francesa”, *Revista de História das Ideias* 10 (1988) 203-234.
- FINLEY, M. I.: *Démocratie antique et démocratie moderne* (Paris, 1976, trad. franc.).
- FORREST, W. G.: *La naissance de la démocratie grecque* (Paris, 1966, trad. franc.).
- GRIFFIN, J.: “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”, *JHS* 97 (1977) 39-53.
- JAEGER, W.: *Paideia* I (Berlin, 1954³).
- JEFFERY, L. H.: *Archaic Greece* (London, 1976).
- MARROU, H.-I.: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris, 1965⁶).
- MOSSÉ, Cl.: *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle* (Paris, 1984).
- NICOLET, Cl.: *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique* (Paris, 1982).

PARKER, H. T.: *The cult of Antiquity and the French revolutionaries* (Chicago, 1937).

SNODGRASS, A. M.: *Archaic Greece. The age of experiment* (London, 1980).

VOLUMES PUBLICADOS NA *COLEÇÃO AUTORES*
GREGOS E LATINOS – SÉRIE ENSAIOS

1. Carmen Soares, José Ribeiro Ferreira e Maria do Céu Fialho: *Ética e Paideia em Plutarco* (Coimbra, CECH, 2008).
2. Joaquim Pinheiro, José Ribeiro Ferreira e Rita Marnoto: *Caminhos de Plutarco na Europa* (Coimbra, CECH, 2008).
3. Cláudia Teixeira, Delfim F. Leão e Paulo Sérgio Ferreira: *The Satyricon of Petronius: Genre, Wandering and Style* (Coimbra, CECH, 2008).
4. Teresa Carvalho, Carlos A. Martins de Jesus: *Fragmentos de um Fascínio. Sete ensaios sobre a poesia de José Jorge Letria* (Coimbra, CECH, 2009).
5. Delfim Ferreira Leão, José Ribeiro Ferreira e Maria do Céu Fialho: *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga* (Coimbra, CECH, 2010).

