

COLECÇÃO AUTORES GREGOS E LATINOS
SÉRIE ENSAIOS

Delfim Ferreira Leão
José Ribeiro Ferreira
Maria do Céu Fialho

CIDADANIA
E PAIDEIA
NA GRÉCIA ANTIGA



IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

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

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

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

ISBN Digital: 978-989-26-0944-7

DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-8281-23-4>

DEPÓSITO LEGAL: 307581/10

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

SECRETARIA DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA

POCI/2010

© IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

© 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*.

Versão integral disponível em digitalis.uc.pt

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 horizontal 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 nexos 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 EHRENBURG (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.

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 Creso 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 Creso 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.

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 Gíges (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 Cresos 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 Cresos 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, Cresos 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 Cresos 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 Creso 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 Creso, 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 Creso, 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,

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,

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 *COLECÇÃO 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).