



## Um instrumento para a boa vida: o juízo dos outros em Plutarco

### *An Instrument for the Good Life: The Judgment of Others in Plutarch*

Vanderley Freitas

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP) | São Paulo | SP | BR  
vanderleyfreitas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4451-9424>

**Resumo:** Plutarco de Queroneia (45-125), importante representante do medioplatonismo, destacará a importância das paixões no horizonte da experiência humana como um traço que lhe distingue e, ao fazê-lo, considera o *tópos* a ser ocupado pelo juízo dos outros na vida humana. É patente também o apelo de Plutarco para a atenção a ser dada para a atuação na *pólis*, a vida política, com os outros, que poderá ser usada como um instrumento para a boa vida. Platão, afirma Plutarco, nos advertirá sobre os perigos do amor desmesurado por si mesmo, uma vez que é complexo para o ser humano ser um juiz honesto e imparcial de si próprio, emergindo a necessidade da escuta atenta dos juízos dos outros. Plutarco parte da matriz filosófica platônica que impulsiona seus escritos, instigando seu leitor à sabedoria prática e realizando um convite a uma análise especular que exigirá um ser humano intelectualmente ativo e atento para a esperança do florescimento da virtude. O filósofo lançará mão da *parrhesía*, a fala franca, que lhe será recorrente tanto em suas *Vidas Paralelas (Vitae)*, quanto nos *Tratados Morais (Moralia)*, provocando, no espírito de seu leitor, a necessidade de uma *paidéia* ancorada no autoexame e na reta audição, bem como na observação atenta dos demais agentes da *pólis*. O convite do polígrafo é para que o ser humano se atente para a necessidade de depurar-se a si mesmo e entregar-se ao esforço de oportunamente depurar os demais atores que conosco agem e padecem.

**Palavras-chave:** Plutarco; filosofia; modo de vida; ética; alma; discurso.

**Abstract:** Plutarch of Chaeronea (45-125), an important representative of Medioplatonism, will highlight the importance of the passions on the horizon of human experience as a distinguishing feature and, in doing so, considers the *tópos* to be occupied by the judgment of others in human life. Plutarch's call for attention to be paid to acting in the *pólis*, political life, with others, which can be used as an instrument for the good life, is clear. Plato, says Plutarch, will warn us about the dangers of inordinate love for oneself, since it is complex for human beings to be honest and impartial judges of

themselves, and the need arises to listen attentively to the judgments of others. Plutarch starts from the Platonic philosophical matrix that drives his writings, urging his reader to practical wisdom and inviting a specular analysis that will require a human being who is intellectually active and attentive to the hope of the flourishing of virtue. The philosopher will make use of *parrhesía*, frank speech, which will recur to him both in his *Parallel Lives (Vitae)* and in the *Moral Treatises (Moralia)*, provoking in his reader's mind the need for a *paidéia* anchored in self-examination and correct listening, as well as in careful observation of the other agents of the *pólis*. The polygraph's invitation is for human beings to pay attention to the need to purify themselves and to give themselves over to the effort of purifying the other actors who act and suffer with us.

**Keywords:** Plutarch; philosophy; way of life; ethics; soul; discourse.

Plutarco de Queroneia (45-125), importante representante do medioplatonismo, destacará a importância das paixões no horizonte da experiência humana como um traço que lhe distingue e, ao fazê-lo, considera o *tópos* a ser ocupado pelo juízo dos outros na vida humana. É patente também o apelo de Plutarco para a atenção a ser dada para a atuação na *pólis*, a vida política, com os outros, que poderá ser usada como um instrumento para a boa vida. O filósofo lançará mão da *parrhesía*, a fala franca, que lhe será recorrente tanto em suas *Vidas Paralelas (Vitae)*, quanto nos *Tratados Morais (Moralia)*, provocando, no espírito de seu leitor, a necessidade de uma *paidéia*<sup>1</sup> ancorada no autoexame e na reta audição, bem como na observação atenta dos demais agentes da *pólis*. Na economia deste trabalho pretendemos explorar, ainda que modestamente, a importância a ser dada aos juízos na relação dialógica humana, em meio a uma multifacetada relação entre filosofia e vida nos escritos de Plutarco. Se a palavra será um potente ingrediente para ascendermos à boa vida, como distinguir um *lógos* que guia para a virtude daquele que nos arrasta para o vício? Como a devida atenção aos juízos que recebemos

---

<sup>1</sup> Termo basilar para se pensar o ideal do homem grego, a *paidéia* estará, conforme Jaeger (2011), inicialmente ligada ao contexto da criação de crianças, criação que estará orientada a construir um homem não apenas formado para bem lidar com suas habilidades pessoais, mas também para bem servir e se inteirar com a *pólis*. Jaeger defende que, se quisermos uma tradução mais próxima do sentido de *paidéia* no contexto antigo, seria necessário buscarmos empregar, a um só tempo, os termos “educação”, “civilização”, “literatura” e “tradição” (2001, Introdução).

de outrem pode nos servir de escopo filosófico e nos guiar para a boa vida? Como conciliar a tensão entre *sophia* e *phrónesis*, a vida dedicada à filosofia especulativa com a sabedoria prática?

A relação entre filosofia e vida em Plutarco se reveste de um caráter simbiótico, de modo que o autor tem por lugar comum destacar aspectos da vida cotidiana, anedotas ou da atuação de algumas figuras, sobretudo as célebres, para lançar mão de reflexões filosóficas – orientadas sobretudo pelas doutrinas de Platão e Aristóteles, que Plutarco lê como análogas<sup>2</sup> – sobre a vida mais ou menos virtuosa. Entreve-se ainda que o discurso filosófico apresenta uma função curativa e reparadora, motivo pelo qual devemos voltar nossa atenção para os juízos emitidos por aqueles que recebem a alcunha de filósofos, cujo *lógos*/discurso, bem maturados pela razão, teriam o poder de melhorar a vida através de um exercício de escuta e autoexame.

O ser humano, para Plutarco, deve ter ciência de sua natureza passional, bem como ter em conta que as demais pessoas com quem coexiste também compartilham deste traço, de modo que tal natureza de outrem também deve ser considerada no cálculo de nossa ação. Assim, a reflexão para a melhora de si deve também ser somada à consideração da melhora daqueles que nos circundam. Plutarco convida o seu leitor a uma reflexão exigente sobre seu modo de padecer e agir, considerando também os juízos que a nós são direcionados. Um exemplo disso é o que encontramos nas primeiras linhas de *Como distinguir o bajulador do amigo*:

Platão afirma que todos dão assentimento ao homem que confessa um amor desmesurado por si mesmo, mas que isto cria o maior de todos os males, em conjunto com outros, que é o fato de não ser possível a tal homem ser juiz honesto e imparcial de si próprio<sup>3</sup> (*Adulat.* 48F)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ver Karamanolis, G. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

<sup>3</sup> Tradução de Paula Barata Dias. Universidade de Coimbra. Coimbra: 2010.

<sup>4</sup> τῷ σφόδρα φιλεῖν ἑαυτὸν φάσκοντι συγγνώμην μὲν ἅπαντας ὁ Πλάτων δίδοναι φησί, κακίαν δὲ σὺν πολλαῖς; ἄλλαις ἐγγίγνεσθαι μεγίστην, ὅφ' ἧς οὐκ ἔστιν αὐτοῦ κριτὴν δίκαιον οὐδ' ἀδέκαστον εἶναι

Assim, Plutarco parte da matriz filosófica platônica que impulsiona seus escritos, instigando seu leitor à sabedoria prática e realizando um convite a uma análise especular que terá por fim melhorar a vida atentando-se não só aos juízos que recebemos, mas também à qualidade e às intenções de quem os emite. A orientação filosófica de Plutarco exigirá um ser humano intelectualmente ativo e atento para a esperança do florescimento da virtude, provocando, no espírito de seu leitor, a necessidade de um autoexame guiado pela filosofia. Nessa seara, emerge a fala e a ação de alguns vultos caros para Plutarco, como uma plêiade de *sophoi*, destacando-se nomes como Sócrates, fazendo emergir a importância do cuidado de si e com os demais habitantes da *pólis*. Tal importância conferida ao tema do cuidado de si, um *tópos* importante na economia do seu pensamento de Plutarco, viria a ensejar reflexões modernas como as de Pierre Hadot e Michel Foucault<sup>5</sup>, tendo no filósofo de Queroneia um importante interlocutor.

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

---

<sup>5</sup> Ao explorar o diálogo que haveria entre as visões de Hadot e Foucault ao tratarem a filosofia como prática de vida, Stephan dirá que: “levando em consideração as implicações contemporâneas das reflexões de Hadot e de Foucault sobre a filosofia dos antigos, supomos que, no caso de Pierre Hadot, a filosofia garante a mudança ética dos indivíduos na medida em que ensaja a descoberta da natureza dos homens. Para Hadot, o conhecimento filosófico fundamenta a prática moral e, desse modo, o aperfeiçoamento da condição humana, o qual decorre de uma transformação substancial do estilo de vida dos sujeitos. Distintamente, concebemos que, no caso de Michel Foucault, a mutação do modo de viver não se fundamenta na descoberta da essência humana, mas decorre da problematização crítica das relações que os sujeitos estabelecem consigo mesmos, com os outros e com o mundo. Para Foucault, o conhecimento filosófico corresponde a uma prática de cuidado na medida em que ensejado pela crítica em relação ao contexto social e cultural no qual vivemos. Nesse sentido, segundo Foucault, a filosofia, ao colocar em questão algumas das tramas de saber e poder que nos fazem ser o que somos em nossa contingência histórica, equipa-nos de modo a incitar a transformação ético-política do tempo presente através da modificação existencial – e jamais substancial – dos nossos estilos de viver. [...] no tocante à ressignificação contemporânea da filosofia como arte de viver Hadot recuperaria o caráter pedagógico da formação filosófica, ao passo que Foucault recontextualizaria a dimensão crítica dos saberes filosóficos” (2022, p. 28).

é, portanto, indissolúvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros. Há em Sócrates um aspecto ao mesmo tempo ‘missionário’ e ‘popular’”. Também Michel Foucault se ocupou do tema do cuidado de si e, no quadro de sua reflexão, encontrou em Plutarco um interlocutor para se pensar a temática. O filósofo francês reconheceu nos escritos de Plutarco, os “operadores que permitiam aos indivíduos interrogarem-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético”, e, recorrendo a uma expressão empregada pelo próprio Plutarco, atribuiu aos seus escritos “uma função ‘etopoética’” (1984, p. 16). O sucesso deste *ethopoieîn*, esta possibilidade da produção de um *éthos*, de se modificar o modo de ser do indivíduo, corresponderá, em última instância, aos benefícios que trará para si uma boa vida como produto do cuidado. Assim, chamamos a atenção também para a importância que o hábito terá em Plutarco como forma de se construir um homem virtuoso, de maneira que o cotidiano e o juízo que nos chegam se apresentam como oportunidade de fortalecimento das virtudes, tendo no horizonte a boa vida.

Em vista disso, uma das formas de se classificar o *status* das diversas personagens com as quais o polígrafo trabalha em seus textos será por meio do tema das afecções. É observando o modo de padecer e agir de alguém que Plutarco fará notar uma clivagem entre os homens mais ou menos virtuosos. Trata-se, pois, de compreender que Plutarco coloca, de um lado, as afecções como próprias da natureza humana e, de outro, o modo como os homens conseguem, diversamente, lidar com tais afecções. Na busca de um ser humano capaz de bem gerir seus impulsos e afecções, vemos Plutarco dar atenção especial à experiência da escuta e, assim, aos juízos que nos chegam aos ouvidos.

Uma das teses centrais de seu tratado *Como ouvir*, consiste justamente em afirmar que “no bem ouvir reside o começo do bem viver” (*Aud.* 48D)<sup>6</sup>. A experiência da escuta nesta sentença é parâmetro do bem viver. Uma devida consideração do tema do juízo que emitimos e que recebemos, parece pressupor sua inserção no âmbito mais amplo da sua concepção do bem viver e da ação virtuosa. No entanto, parece ser mais

<sup>6</sup> ἀρχὴν τοῦ καλῶς βιῶναι τὸ καλῶς ἀκοῦσαι νομίζοντες

simples perceber o falar como ação do que o ouvir. O que Plutarco parece mostrar nos diferentes contextos em que examina a questão, é que “falar” e “ouvir” têm ambos uma dimensão ativa. Em outras palavras, os juízos comportam uma dimensão passiva e outra uma dimensão ativa, entre emissor e receptor. Não por acaso, ao considerar os diversos sentidos, Plutarco fará questão de colocá-los em baila para enaltecer o primado da audição, tendo em conta a sua relação especial com a *psychê* humana. Assim, ao pensar sobre os caminhos propícios para conformar uma alma virtuosa no jovem, reflete tal formação a partir das partes corpóreas, que são colocadas diante de uma em especial, os ouvidos, recebendo, então, o sentido da audição uma atenção especial frente aos outros:

... ele é, entre os demais, o mais venerável; nem as coisas visíveis, nem as que se saboreiam, nem as tangíveis trazem arroubos, perturbações e terrores tais como aquelas que se apoderam da alma, irrompendo nela por meio da audição de certos estrépitos, golpes e sons. Mas ela é também mais relacionada com a razão do que com as paixões. Com efeito, muitos lugares e partes do corpo proporcionam ao vício a possibilidade de apoderar-se da alma, atingida por eles. Mas, para a virtude, os ouvidos dos jovens são o único meio de conquistar a sua alma, se esta for pura, e se conservar, desde o princípio, inflexível à adulação e inacessível às palavras licenciosas<sup>7</sup> (*Aud.* 38A-B)<sup>8</sup>.

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

<sup>7</sup> Tradução de João Carlos Cabral Mendonça, 2003.

<sup>8</sup> ἦν ὁ Θεόφραστος παθητικωτάτην εἶναι φησι πασῶν. οὔτε γὰρ ὄρατὸν οὐδὲν οὔτε γευστὸν οὔτε ἀπτὸν ἐκστάσεις ἐπιφέρει καὶ ταραχὰς καὶ ποίᾳς τηλικαύτας ἡλικαὶ καταλαμβάνουσι τὴν ψυχὴν κτύπων τινῶν καὶ πατάγων καὶ ἤχων τῇ ἀκοῇ προσπεσόντων. ἔστι δὲ λογικωτέρα μᾶλλον ἢ παθητικωτέρα. τῇ μὲν γὰρ κακία πολλὰ χωρία καὶ μέρη τοῦ σώματος παρέχει δι’ αὐτῶν ἐνδύσαν ἄψασθαι τῆς ψυχῆς, τῇ δ’ ἀρετῇ μία λαβὴ τὰ ὄτα τῶν νέων ἐστίν, ἃν ἢ καθαρὰ καὶ ἄθρυπτα κολακεία καὶ λόγους ἄθικτα φαύλοις ἀπ’ ἀρχῆς φυλάττηται. διὸ καὶ Ξενοκράτης τοῖς παισὶ μᾶλλον τοῖς ἀθληταῖς ἐκέλευε περιάπτειν ἀμφοτίδας, ὡς ἐκείνων μὲν τὰ ὄτα ταῖς πληγαῖς, τούτων δὲ τοῖς λόγοις τὰ ἦθη διαστρεφόμενων

inferior quando são comparados a sentido em particular, nomeadamente a audição. Há uma ambivalência ao se considerar como potenciais entradas para malefícios não só visão, paladar e tato, mas também a audição, uma vez que esta tem um *tópos* muito particular quando são levados em conta os aspectos mais benéficos. Assim, o queronense reconhece uma pluralidade de partes corpóreas capazes de cooptar a *psyché* para o vício/maldade (κακία)<sup>9</sup>, sendo um único meio para orientá-la em direção à virtude (ἀρετή): os ouvidos (τὰ ὄτια). Embora os ouvidos sejam este meio propício, aquela que será atingida pelo discurso/*lógos*, a alma, deverá estar apta a recebê-lo, de modo que é ao pensar justamente na alma de um jovem (νεώς), momento em que esta se encontra em processo especial de conformação, reconhece que não basta que o discurso chegue aos ouvidos e transcorra em direção à *psyché*, é necessário que ela esteja dotada de pureza (καθαρός) para que o processo de aprendizagem da virtude ocorra. Ao analisar o tratado *Como ouvir*, K. Jazdzewska defende que, ali, Plutarco se inspira no livro VIII da *República* de Platão, e a autora diz mais precisamente que o filósofo teria por pano de fundo a formação da alma do governante que é defendida na reflexão platônica, fazendo com que se inspire na evolução da alma oligárquica para a alma democrática (2011, p. 246). Plutarco defenderá, por exemplo, que impulsos para o prazer e a preguiça são nativos da alma humana e não trazidos externamente através de algum discurso (p. 248)<sup>10</sup>. O que está em jogo é o poder que Plutarco confere

---

<sup>9</sup> Ao longo deste trabalho, utilizaremos a grafia do alfabeto grego sempre que estivermos nos referindo aos termos presentes em um texto originalmente em grego e que estejamos examinando. Quando não for este o caso, usaremos os termos transliterado para o alfabeto latino.

<sup>10</sup> Ao cotejar passagens da *República* de Platão com passagens do *Como ouvir*, Jazdzewska escreve que: “While clearly elaborating on the Platonic image of desires overpowering an uneducated soul, Plutarch modifies it. He stresses that desires are indigenous rather than brought from outside, as if ‘correcting’ Socrates’ account in which desires within the soul were being helped by those coming from without (*Rep.* 560b-d). Whatever the exact meaning of Socrates’ metaphorical notion of ‘desires from without’ ‘helping’ those within the soul, it highlights the significance of external influence in the process of soul degeneration. Plutarch’s argument is, on the other hand, that a soul, unless trained vigorously, degenerates by itself, no external factors necessary; only salutary influence of good *logoi* can prevent this from happening. This does not

ao bom *lógos* ou ao mau *lógos* que chega à alma do jovem, donde a importância dos juízos que adentram à *psychê*.

Em seu *De cohibenda ira (Do controle da ira)*, ao refletir sobre uma doença da alma que pode advir dos juízos que recebemos de outrem, a ira, Plutarco advertirá que tal *pathós* toma lugar quando o ser humano se ilude e atribui a si mesmo um alto valor, irando-se com qualquer adversidade, tal como si o mundo natural à sua volta não pudesse ser diferente do quadro pintado para si mesmo, de modo que a vaidade nos acastela, deixando-nos irritáveis a qualquer suposto desrespeito à autoridade e importância que supomos ter. Os personagens centrais do *De cohibenda ira* são Sylla e Fundanus. O texto se abre com Sylla cumprimentando seu amigo Fundanus pelas mudanças que se deram em seu temperamento, outrora irritadiço, e lhe pedindo que descreva o caminho que percorreu para alcançar a serenidade de que agora dá testemunho. Embora o texto se apresente sob a forma de um diálogo, ele é, a rigor, uma espécie de monólogo do personagem Fundanus<sup>11</sup>, o qual tem por objeto a cura da ira. Plutarco adota o expediente que convencionalmente nomeamos pela expressão “filosofia especular”, através do qual a reflexão protagonizada por Fundanus considera os modos de padecer e de agir, o seu próprio e o de outrem, como parte do caminho de um *ethopoieîn* que vai se delineando nos escritos de Plutarco. No espírito que caracteriza o discurso paidêutico que Plutarco nos apresenta em seus escritos, é interessante observar, logo no início do diálogo em questão, a analogia estabelecida pelo personagem Sylla entre a terapia e a arte

---

mean that Plutarch utterly rejects the potential demoralizing effect of external factors: as we remember, in *38b* he warned against negative influence of bad *logoi* in an early period of education, before a child experienced proper instruction. But it is noteworthy that even in this passage the detrimental effect of bad *logoi* was perceived, above all, as ‘dis.guring’ the ears and making it impossible for the good *logoi* and virtue to take hold of the soul » (2011, p. 248). Nessa esteira, a alma do homem também pode realizar um diálogo consigo mesma e, além disso, será pela força da *paidéia* que a *psychê* se tornará mais ou menos robusta para resistir aos acenos da imoderação.

<sup>11</sup> Trata-se de Caio Minúcio Fundano, senador romano, nomeado cônsul em 107 d.C. O personagem assume no tratado a função de *alter ego* de Plutarco, dando voz àquele que seria o seu ponto de vista sobre o tema e, mais particularmente, sobre o modo que seria o seu de lidar com a ira.

da pintura. Através desse expediente, é também forjada a metáfora que alude à importância do contato com o outro como uma oportunidade a ser aproveitada, apresentando os juízos de outrem como um instrumento para melhorar a vida, como forma de autoconhecimento e, por conseguinte, de avaliar a que ponto nos encontramos no processo rumo à virtude:

Parece-me que um belo procedimento realizam os pintores, Fundanus, quando, passado um tempo, reexaminam suas obras antes de terminá-las. Eles fazem isso porque, desviando o olhar e inspecionando seu trabalho com frequência, eles são capazes de formar um novo julgamento, um que seja mais provável de captar qualquer pequena discrepância, que escapa de uma contemplação contínua e familiar. Sem dúvida é impossível a um homem contemplar-se a si mesmo de tempos em tempos, ficando fora de si mesmo e interrompendo a continuidade de sua própria consciência: é justamente por isto que cada um de nós se torna pior juiz de si mesmo do que dos outros. A segunda é ir ver os amigos de tempos em tempos e nos submetemos paralelamente ao seu julgamento, não para avaliar se envelhecemos cedo ou mesmo se nosso corpo está melhor ou pior, mas, sim, para observar nosso modo de ser e nosso caráter, examinando se o tempo nos acrescentou algo nobre ou removeu algum vício (*De Cohib.* 452F-453A)<sup>12</sup>.

Em um tratado dedicado ao tratamento de uma afecção em particular, a ira, Plutarco inicia seu diálogo aludindo ao fator tempo e à importância do seu uso correto em prol do sucesso do tratamento da alma flagelada. A analogia com a atividade dos pintores se presta assim a

<sup>12</sup> καλῶς μοι δοκοῦσιν, ὃ Φουνδάνε, ποιεῖν οἱ ζωγράφοι διὰ χρόνου τὰ ἔργα πρὶν ἢ συντελεῖν ἐπισκοποῦντες: ὅτι τὴν ὄψιν αὐτῶν ἀφιστάντες τῇ πολλάκις κρίσει ποιοῦσι καινὴν καὶ μᾶλλον ἀπτομένην τῆς παρὰ μικρὸν διαφορᾶς, ἣν ἀποκρύπτει τὸ συνεχὲς καὶ τὸ σύνηθες. ἐπεὶ τοίνυν οὐκ ἔστιν αὐτὸν αὐτῷ διὰ χρόνου προσελθεῖν χωρὶς γινόμενον καὶ διαστήσαντα τῆς συνεχείας τὴν αἴσθησιν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶ τὸ μάλιστα ποιοῦν ἕκαστον αὐτοῦ φαυλότερον κριτὴν ἢ ἑτέρων: δεύτερον ἂν εἴη τὸ τοὺς φίλους ἐφορᾶν διὰ χρόνου καὶ παρέχειν ὁμοίως ἐκείνοις ἑαυτόν, οὐκ εἰ γέρων γέγονε ταχὺ καὶ τὸ σῶμα βέλτιον ἢ χεῖρον ἔσχηκεν, ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπον καὶ τὸ ἦθος ἐπισκοπεῖν, εἴ τι χρηστὸν ὁ χρόνος προστέθεικεν ἢ τῶν φαύλων ἀφῆρηκεν.

mostrar como eles, muito oportunamente, empregam o tempo (χρόνος)<sup>13</sup> a seu favor, fazendo com que o afastar-se e aproximar-se do olhar do artista em relação à sua obra, como sucede com uma lente zoom de nossas modernas câmeras fotográficas, possibilite enxergar os defeitos que um olhar fixo e estático seria incapaz de captar. Entreve-se, no recurso a essa analogia, a relevância da consciência do *kairós* na diligente tarefa de identificar as afecções que acometem a alma. Tomando por base a tese em que Plutarco reconhece a natureza mais oculta das afecções da alma quando comparadas com aquelas do corpo (*An. corp.* 500D-E), o filósofo confere ao olhar do outro o reconhecimento de certos estados da alma: o ser humano, este amálgama de corpo e alma, não teria a potência de sair de si mesmo e contemplar-se, como a ação do pintor que analisa o encaminhamento de sua pintura. Aquela possibilidade experimentada pelo pintor de distanciar o seu olhar de sua obra para melhor avaliá-la não é, contudo, acessível aos humanos dada a continuidade (συνέχεια) de sua consciência. Disto decorre a necessidade apontada por Plutarco de que possamos nos valer também dos juízos que os outros podem emitir sobre as nossas próprias ações, entendendo-as como reveladoras do estado de saúde de nossas almas. E esse deve ser um caminho de mão dupla. Isso é, se, por um lado, devemos nos beneficiar do olhar atento que o outro porta sobre a nossa pessoa e as nossas ações, por outro lado, devemos também nos dispor a realizar o movimento oposto, qual seja, o de contemplar as ações dos amigos ao longo do tempo a fim de aferir o grau de seu progresso ou regresso e, ao cabo da observação, louvar os seus aperfeiçoamentos na virtude ou as suas conquistas na contenção dos vícios. Nessa esteira, a vida cotidiana e a nossa relação com os outros se apresentam como substrato natural para a reflexão filosófica, de maneira que Plutarco destacará as ações e juízos emitidos por vultos como Sócrates, personagem cuja atuação permite que a relação entre filosofia e vida seja exaustivamente explorada.

A figura de Sócrates na obra de Plutarco é presença recorrente, seja nas *Vitae*, seja nos *Moralia*, o filósofo ateniense se apresenta como o padrão de sábio por excelência, aquele que em tudo o que faz encontra

---

<sup>13</sup> Também Sêneca considera o aspecto temporal no controle da ira. Em seu tratado se lê que “o maior remédio para a ira é o adiamento” (*De ira*, III.12).

espaço para a filosofia. Uma passagem comumente utilizada para expressar como este homem era admirado por Plutarco como alguém que sabia, oportunamente, encontrar, nas situações rotineiras, espaço para exercitar a sabedoria – como explorado por P. Hadot (2004, p. 68) – é retirada do tratado de cunho político, *Se o velho deve se empenhar na vida pública*, no qual Plutarco dá a Sócrates o lugar de primazia, como aquele tipo de homem que soube, de fato, realizar algo caro para Plutarco, a saber, unir, de maneira eficiente, a reflexão filosófica ao modo de vida<sup>14</sup>:

Sócrates não dispunha de bancadas para os auditores, ele não se sentava em uma cátedra; ele não tinha horário fixo para discutir ou passear com os seus discípulos. Mas era divertindo-se com aqueles ou bebendo com esses ou indo à guerra ou à Ágora ou, finalmente, indo para a prisão e bebendo o veneno, que ele filosofava. Ele foi o primeiro que, em todos os tempos e em todos os lugares, em tudo aquilo que aparece e em todas as ações e paixões, a vida quotidiana dá a possibilidade de filosofar” (*An seni resp.* 796D)<sup>15</sup>.

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

<sup>14</sup> Sobre o tópicos da filosofia como maneira de viver, ver Hadot, 2016.

<sup>15</sup> Σωκράτης γοῦν οὔτε βάρη θεισοῦτ' εἰς θρόνον καθίσας οὔθ' ὄραν διατριβῆς ἠπερίπατου τοῖς γνωρίμοις τεταγμένην φυλάττων, ἀλλὰ καὶ συμπαίζων, ὅτε τύχοι, καὶ συμπίνων καὶ συστρατευόμενος ἐνίοις καὶ συναγοράζων, τέλος δὲ καὶ δεδεμένος καὶ πίνων τὸ φάρμακον, ἐφιλοσόφει πρῶτος ἀποδείξας τὸν βίον ἄπαντι χρόνῳ καὶ μέρει καὶ πάθει καὶ πράγμασιν ἀπλῶς ἅπασι φιλοσοφίαν δεχόμενον (*An seni resp.*, 796D)

do *sophós* por excelência. No trecho apresentado, até mesmo as paixões/afecções (*páthe*) são tomadas por Plutarco como objeto da especulação filosófica. Pontua-se que uma das teses mais presentes nos escritos de Plutarco é a de que as paixões são próprias da natureza humana e como tais não podem ser extirpadas, emergindo o ideal de uma gestão dos impulsos e afecções para o ser humano que busca o bem-viver. Beck observa que Plutarco estabelece uma espécie de hierarquia ao ajuizar o comportamento humano, tomando, em maior conta, aqueles que agem de acordo com preceitos virtuosos e, em menor, aqueles que apenas escrevem sobre atos ou os representam (2014, p. 5). Tal preocupação evidencia o interesse do filósofo em problematizar e diferenciar os planos do discurso e do pensamento daquele da ação, assim como o faz ao distinguir ser e parecer ser. Este olhar escrutinador de Plutarco sobre a vida e as ações dos homens torna também as suas *Vitae* objeto de especulação filosófica.

Em suas *Vidas paralelas* o autor realiza um julgamento moral acerca dos biografados. Tomadas aos pares, as biografias expostas nas *Vidas* (um Grego e um Romano) possibilitam uma comparação (*synkrisis*) de tom moralizante no interior de cada par apresentado. Com efeito, no prefácio da *Vida de Timoleão*, Plutarco confessa que começou a escrever as *Vidas* pensando no bem de outros e explicita certa concepção de história, dando mostra do caráter filosófico que subjaz também às suas *vitae*. As histórias que conta, esclarece o polígrafo, são “como um espelho, com a ajuda do qual eu tento de algum modo tornar bela a minha vida e conformá-la às virtudes destes grandes homens” (*Tim.* 1. 1). Tais aspectos fazem emergir o caráter especular da filosofia de Plutarco, na qual se busca, através do reflexo da vida e das ações de outros, depurar a sua própria vida. Ao escrever, ele reflete e molda o seu próprio *modus vivendi*, tendo a esperança de que, ao disseminar suas teses filosoficamente orientadas para um público vasto, possa proporcionar à humanidade a possibilidade de repensar e aprimorar o seu modo de vida. Tal força filosófica das *Vitae*<sup>16</sup> já fora apontada por autores como John Dillon (1996) e Marie Ozanam (2001). É preciso se atentar para

---

<sup>16</sup> Tal correlação entre as *Vitae* e os *Moralia* foi explorada, por exemplo, no *VII International Congress of the International Plutarch Society*, cujo resultado por ser consultado em Nikolaidis A. G. *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes*

os aspectos virtuosos e viciosos das falas e dos comportamentos dos personagens elencados por Plutarco, para, assim, realizar uma depuração dos juízos que devemos ter em alta conta, a fim de que possam ser instrumentalizados para a conquista de uma boa vida. Logo, a imagem do espelho é oportuna para exprimir o efeito das vidas sobre o autor e seus leitores, pois, através dele, é possível pensar e olhar para si mesmo, e, através da contemplação de si, refletir sobre o seu próprio modo de agir e padecer. Nesse mesmo âmbito, uma imagem que nos parece relevante é aquela que vemos no *Alcibiades I*, de Platão, em que Sócrates, ao refletir sobre a frase do Oráculo de Delfos, “conheça a si mesmo”<sup>17</sup>, realça a importância do espelho e da visão<sup>18</sup>, de modo que, no outro, posso me reconhecer e realizar toda sorte de depuração de mim mesmo. Em relação ao tema especular do diálogo, A. Dias diz, acerca da metáfora da visão no *Alcibiades I*, que a visão acaba por dizer sobre a alma, pois, “tal como um espelho, um olho possui capacidade de reflexão. Para ver a si mesmo lhe seria necessário, entretanto, olhar para outro olho ou, mais precisamente, para a pupila, região em que se encontra a virtude do olho, a visão” (2015, p. 51). Ora, o que vemos tomar forma em Plutarco é

---

in the “Lives”, Features of the “Lives” in the “Moralia”. Millennium-Studien 19. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.

<sup>17</sup> γνῶθι σεαυτόν.

<sup>18</sup> No diálogo entre Sócrates e o jovem Alcibiades, mestre e discípulo trocam as seguintes palavras: “[SÓC.] Examine você também! Se, a inscrição aconselhasse o nosso olho, como a um homem, e dissesse ‘Veja a si mesmo’, como entenderíamos a recomendação? Acaso não seria para voltar o olhar para o que, ao mirá-lo, o olho veria a si mesmo? [ALC.] Obviamente. [SÓC.] Reffitamos, então: ao olharmos para o quê dentre as coisas existentes, veríamos ao mesmo tempo a ela e a nós mesmos? [ALC.] É óbvio, ó Sócrates, que para espelhos e coisas similares. [SÓC.] É correto o que você diz. E não é verdade que há algo similar também no olho com o qual enxergamos? [ALC.] Certamente. [SÓC.] Você não percebe, pois, que a face daquele que olha no olho de alguém aparece na visão de quem o vê, tal como em um espelho, o que nós chamamos de pupila, que é um simulacro de quem está olhando? [ALC.] Você diz a verdade. [SÓC.] Quando um olho, portanto, contempla outro olho e fixa o seu olhar justamente na sua melhor parte – ou seja, a parte com a qual se vê – veria assim a si mesmo. [ALC.] É claro. [SÓC.] Mas se ele olhar para qualquer outra parte do homem ou para qualquer outra coisa existente, não verá a si mesmo, a não ser que olhe para algo que aconteça de lhe ser semelhante (132c-133a-b, Tradução de Ana Cristina de Souza Dias, 2015).

que tanto a história como as ações dos personagens por ele ajuizados se prestam ao lugar do espelho/pupila. Aquilo que Sócrates faz através de seu método dialógico, tendo, portanto, no contato com o interlocutor, a possibilidade de exercitar o autoconhecimento, é analogamente adotado por Plutarco, que nos convida a uma reflexão especular através de seus textos, emergindo a importância a ser dada não só à autorreflexão, mas também aos juízos que nos chegam.

Sob a égide da filosofia, e inspirado por tantos de seus predecessores e principalmente por Platão, Plutarco se entrega a um diálogo consigo mesmo e busca levar os destinatários de suas obras perceberem o papel importante do exercício filosófico que considera a si e ao outro. Nesse sentido, é digno de relevo a síntese de J. Pinheiro (2019, p. 527):

A contemplação dos heróis do passado, dos *παραδείγματα τῶν βίων*, visa persuadir os leitores para a mimesis. Deste modo, enceta-se o estilo mimético da biografia, que se caracteriza por interligar aspectos psicológicos e juízos sobre valores com episódios mais dramáticos e simbólicos, onde os imitadores (heróis que tentam imitar outros) acabam por ser, eles próprios, modelos para os leitores.

Quando pensamos nas *Vidas Paralelas*, os personagens Alcibiades e Péricles, ambos aspirando o sucesso político, são descritos por Plutarco como homens por vezes antagônicos, pelo menos no que se refere ao modo como um governante deve lidar consigo mesmo e com a *pólis*. Nesse sentido, é relevante ter em conta a relação de tais personagens com seus mestres, Sócrates e Anaxágoras, sem perder de vista o papel paidêutico dos juízos na relação *didaskalos-mathetês*, tendo em conta a reta formação da alma e do caráter do discípulo. Conforme lemos na narrativa biográfica *Vida de Alcibiades*, Alcibiades parecia dar livre vazão às partes concupiscente e irascível de sua alma, o que podemos observar, por exemplo, quando Plutarco narra a peleja de Sócrates para lidar com a alma indomada de seu discípulo:

Alcibiades era, sem dúvida, facilmente arrastado para os prazeres. [...] No entanto, era antes de mais pela sua ambição e pela sua ânsia de glória que o manipulavam aqueles que o corromperam e o lançaram prematuramente em grandes

empresas. Persuadiam-no de que, mal iniciasse a sua carreira política, não só ofuscaria prontamente os outros generais e chefes do povo, como até ultrapassaria o poder e a fama de Péricles entre os Gregos. Assim como o ferro que amolece ao fogo de novo endurece por ação do frio e contrai em si todas as suas partículas, do mesmo modo, sempre que Sócrates recuperava o seu domínio sobre um Alcibiades inchado de sensualidade e vão orgulho, reprimia-o e retraía-o com as suas palavras, até o tornar humilde e modesto, fazendo-lhe ver a importância das qualidades que lhe faltavam e as imperfeições que o mantinham arredado da virtude<sup>19</sup> (*Alc.*, 6. 2-4)<sup>20</sup>.

Plutarco afirma a tendência voluptuosa de Alcibiades. Não seria por meio de tal tendência aos prazeres, todavia, que Alcibiades seria mais facilmente cooptado e manipulado por terceiros, mas por nutrir sentimentos de ambição/magnificência (*μεγαλοπραγμοσύνη*) ou desejo de fama/glória (*φιλοδοξία*). Foi através de tais tendências megalômanas, esclarece Plutarco, que Alcibiades foi levado a campanhas e a lançar-se na carreira política prematura e inoportunamente. Em detrimento daqueles que nutriam a vaidade e a presunção de Alcibiades, Sócrates atuava de maneira diversa: tal qual um ferreiro executando seu ofício e convertendo por meio da força algo rígido em maleável, ele precisava causar o mesmo impacto em seu discípulo, fazendo o uso da palavra para repreendê-lo (*πιέζων τῷ λόγῳ*). Se o ferreiro só é capaz de tornar o metal maleável pela força, no tocante à alma do discípulo, é a palavra (*lógos*) do mestre, operada também de maneira vigorosa, que será capaz de levar

<sup>19</sup> Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues, 2012.

<sup>20</sup> Ἀλκιβιάδης δ' ἦν μὲν ἀμέλει καὶ πρὸς ἡδονὰς ἀγωγίμος· ἡ γὰρ ὑπὸ Θουκυδίδου λεγομένη παρανομία εἰς τὸ σῶμα τῆς διαίτης ὑποψίαν τοιαύτην δίδωσιν. οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον αὐτοῦ τῆς φιλοτιμίας ἐπιλαμβανόμενοι καὶ τῆς φιλοδοξίας οἱ διαφθείροντες ἐνέβαλλον οὐ καθ' ὄραν εἰς μεγαλοπραγμοσύνην, ἀναπειθόντες ὡς, ὅταν πρῶτον ἄρξηται τὰ δημόσια πράττειν, οὐ μόνον ἀμαυρώσοντα τοὺς ἄλλους στρατηγούς καὶ δημαγωγούς εὐθύς, ἀλλὰ καὶ τὴν Περικλέους δύναμιν ἐν τοῖς Ἑλλησι καὶ δόξαν ὑπερβαλοῦμενον. ὥσπερ οὖν ὁ σίδηρος ἐν τῷ πυρὶ μαλασσόμενος αὐθις ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ πυκνοῦται καὶ σύνεισι τοῖς μορίοις εἰς αὐτόν, οὕτως ἐκείνον ὁ Σωκράτης θρύψεως διάπλεων καὶ χυνότητος ὁσάκις ἂν λάβοι, πιέζων τῷ λόγῳ καὶ συστέλλον ταπεινὸν ἐποίει καὶ ἄτολμον, ἡλικίων ἐνδεῆς ἐστὶ καὶ ἀτελής πρὸς ἀρετὴν μανθάνοντα.

o homem, tomado pela sensualidade e orgulho, a um estado de modéstia e humildade. Disto, podemos ver emergir a necessidade da *parrhesía*, a fala franca, conformando a ideia de que não apenas o conteúdo do *lógos* é relevante, mas também a forma como este é transmitido, de acordo com o quadro falante-ouvinte apresentado, atentando-se para o emissor dos juízos como aquele que, sendo filósofo, é capaz de bem gerir o discurso que dirige a alma de outrem.

Sócrates realiza aqui o papel daquele que tenta despertar a parte racional da alma de Alcibiades, trazendo-a de volta ao controle das demais partes e apontando para a necessidade de a atenção estar voltada para aquilo que realmente deve importar na vida do ser humano: a busca pelas qualidades que lhe faltam, bem como a primazia do aprendizado e da conquista da virtude (*ἀρετῆ*). No trecho, é destacado o uso da figura de Péricles para convencer Alcibiades de que este poderia vir a ser mais poderoso e famoso que o governante ateniense. Em um viés que parece seguir visão de retórica que encontrarmos em Platão<sup>21</sup>, Plutarco deixa entrever certa *tékhne* persuasiva e que Sócrates era capaz de aplicar tal técnica de acordo com o discípulo em questão, adaptando o *lógos* e emitindo os juízos que levassem a cabo seu intento. A abordagem do queronense evoca a imagem platônica do cocheiro da carruagem do *Fedro*<sup>22</sup>: o ser humano de Plutarco que almeja manter-se saudável deve

---

<sup>21</sup> Em sua análise, Câmara destaca que “É importante notar que, para Platão, uma arte retórica digna desse nome não deve buscar somente a persuasão, mas deve ser um meio para alcançar um objetivo maior, *i.e.*, a virtude. Portanto, somente aquele que for capaz de diferenciar os tipos de indivíduos, por já ter feito a distinção das espécies de almas, e tendo feito as distinções entre os diferentes tipos de discursos, sabe, então, reunir esses dois conhecimentos e aplicar o discurso certo, do modo certo a cada indivíduo” (Câmara, 2018, p. 168).

<sup>22</sup> Escreve Platão: “No princípio do mito dividi cada alma em três partes, sendo dois cavalos, e a terceira, o cocheiro. Assim devemos continuar. Dissemos que um dos cavalos é bom e o outro não. [...] O cavalo bom tem o corpo harmonioso e bonito; [...] Não deve ser fustigado e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra. O outro – o mau – é torto e disforme; segue o caminho sem firmeza; [...] Obedece apenas – a contragosto – ao chicote e ao açoite. Quando o cocheiro vê algo amável, essa visão lhe aquece a alma, enchendo-a de pruridos e desejos. O cavalo bom obedece ao guia, como sempre, obedece e a si mesmo se refreia. Mas o outro não respeita o freio nem o chicote do condutor.” (*Fedro*, 246 a, trad. de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1975).

aprender a domar suas dimensões somática e psíquica, fazendo com que a parte apetitiva donde provêm as paixões responda apropriadamente àquele racional. Como sucede com o cocheiro de Platão, que representa aqui o elemento racional, é preciso saber guiar os dois cavalos da parelha, o bom e o mau, os quais correspondem, respectivamente, às potências irascível e concupiscente da alma. Em Plutarco se encontra em jogo a necessidade de estabelecer um balanço, uma espécie de contabilidade das perdas e ganhos, cuja virtude é a moeda. Emerge, assim, a força modeladora da *paidéia* na indicação de um caminho, na conformação das potencialidades inerentes à natureza humana.

Ao pensarmos o papel paidêutico que os juízos podem desempenhar, é digno de relevo o lugar de destaque que Plutarco dará ao pré-socrático Anaxágoras de Clazômenas, mestre de Péricles. Quando passamos à figura de Anaxágoras, observamos que Plutarco tende a aludir ao filósofo pré-socrático sempre em tom elogioso. Interessa-nos aqui apenas apontar Anaxágoras como aquele que, na relação mestre-discípulo, fará com que Plutarco tribute ao mestre de Péricles a boa formação observada em seu aluno, ou, como buscamos explorar neste trabalho, a reta gestão dos juízos que são emitidos e recepcionados, de modo a possibilitar uma orientação para a virtude. A título de exemplo, Ferreira lembra que um dos traços importantes deixados no caráter de Péricles, através da *paidéia* recebida de Anaxágoras, foi não dar crédito às superstições. A autora chega a definir que o estudo da filosofia, na ótica de Plutarco, funcionaria como uma espécie de aniquiladora da superstição (2013, p. 149). Entrevemos que se as almas são diversas, também os modos de vida e a maneira de relacionar a dupla “filosofia e vida” o serão. No viés pré-socrático, é muito comum encontrarmos as citações a Anaxágoras no *corpus* de Plutarco associado a uma análise da *phýsis*, ou seja, do modo como este filósofo concebia a realidade da natureza e seus processos. Plutarco nos alega, inclusive, que o apelido dado a Anaxágoras seria o de “*noús*”<sup>23</sup>, termo um tanto complexo na economia do pensamento antigo e que seria culturalmente visto como objeto de estudo de homens mais elevados.

---

<sup>23</sup> Cf. DK 59 A15. Diels, H; Kranz, W. (Hrsg.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. Zürich: Weidmann, 1996.

Esta espécie de filosofia de excelência que será propagada por Anaxágoras terá seu reflexo no discípulo Péricles, ainda que tenha certas divergências. Nesse sentido, é digno de relevo a passagem em que Plutarco realiza um elogio do modo de vida de Anaxágoras, analisando suas escolhas para dedicar-se com mais afinco à especulação filosófica, contrapondo tal modo de vida com o modo como age Péricles que, por um lado, era impermeável ao dinheiro, no que se refere a se prestar à corrupção ou se apegar aos bens materiais, mas, por outro, não era alheio à gestão dos negócios, ocupando-se da condução/administração de bens. Em *Vida de Péricles*, Plutarco compara a vida do filósofo ao do político, tomando como referência, respectivamente, Anaxágoras e Péricles, lançando uma reflexão que versa sobre as almas destes dois tipos de sujeitos e problematizando modos de vida:

...penso que a vida de um filósofo contemplativo e a de um político não são a mesma coisa: o primeiro estimula a inteligência para o Bem sem precisão de instrumentos ou materiais externos; porém, para o político que mistura a excelência com as carências humanas, há circunstâncias em que a riqueza não só é uma necessidade, mas mesmo uma virtude, como era o caso de Péricles que socorria muitos pobres (*Per.* 16.7)<sup>24</sup>.

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

<sup>24</sup> οὐ ταῦτόν δ' ἐστίν, οἶμαι, θεωρητικοῦ φιλοσόφου καὶ πολιτικοῦ βίος, ἀλλ' ὁ μὲν ἀνόργανον καὶ ἀπροσδεῖ τῆς ἐκτὸς ὕλης ἐπὶ τοῖς καλοῖς κινεῖ τὴν διάνοιαν, τῷ δ' εἰς ἀνθρωπείας χρείας ἀναμιγνύντι τὴν ἀρετὴν ἔστιν οὗ γένοιτ' ἂν οὐ τῶν ἀναγκαίων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν καλῶν ὁ πλοῦτος, ὥσπερ ἦν καὶ Περικλεῖ βοηθοῦντι πολλοῖς τῶν πενήτων.

(θεωρητικός) de Anaxágoras estivesse em um patamar mais elevado, o biógrafo não deixa de reconhecer as boas qualidades de Péricles, fazendo com que até mesmo a riqueza figure atrelada ao campo das virtudes. Tal concepção não está no valor dado à riqueza (πλοῦτος) em si, mas no modo como ela é utilizada, de maneira benevolente, atendendo às necessidades daqueles que carecem do básico. Pontuamos, assim, tanto no caso de Anaxágoras, quanto no de Péricles, a ação da parte racional da alma: no primeiro caso, pela própria primazia de uma vida de estímulo à inteligência, desapegada dos bens materiais. Já no segundo caso, ao tomarmos o lugar que Péricles atribui à riqueza, que, por sua própria natureza, estaria mais ligada à alma irascível, no entanto, a reta gestão em relação ao bem material ou externo, traduzida no seu empenho para melhoria da vida dos mais pobres, faz com que a riqueza seja aqui convertida a um objeto de virtude. Soma-se a *philanthrōpía* da ação de Péricles, realçando atributos veneráveis do bom governante e que a *Vita* em questão traz à tona na mesma medida em que faz notar a alma bem coordenada do biografado e que, por ter tal orientação, realiza, uma vez mais, o movimento de ajuizar corretamente o valor a ser dado às coisas.

Por fim, ao pensarmos a multifacetada relação que pode haver entre a díade filosofia e vida, em que pese tal relação poder estar presente nos mais diversos modos de vida, podemos indagar sobre as pistas que levariam ao modo de vida que seria, por assim dizer, mais propriamente “filosófico” de acordo com Plutarco. Neste sentido, ao tratar da filosofia na era imperial, P. Hadot observa que, na ótica de Plutarco, as filosofias de Platão e Aristóteles culminariam na revelação suprema da realidade transcendente, e lembra que a filosofia, desde o início do século II, começou a ser concebida como uma ascese espiritual, compreendendo três degraus que correspondiam a campos específicos no horizonte da investigação filosófica (2004, p. 223). O primeiro deles era atribuído à ética, cuja função seria justamente a de purificar a alma, preparando-a para ascender na direção dos degraus seguintes. O segundo seria aquele da física, que possibilitaria o entendimento de que o mundo possui uma causa transcendental, e, por fim, o terceiro e último degrau desta ascensão, a metafísica (nomeada de *epóptica*). Sobre este último estágio, escreve Plutarco que: “os que ultrapassaram com o auxílio da razão todas

essas situações, confusas e misturadas, que se deslocam em direção ao primeiro, simples e imaterial, e tocam realmente a pura verdade que o cerca [...] consideram que atingiram o fim último da filosofia”<sup>25</sup> (*Is et Os.*, 382D). Assim, podemos dizer que, ao refletir sobre questões pertinentes à ética, à *phýsis* e à metafísica, Plutarco deu maior relevo e importância às primeiras, sendo elas a razão de ser do interesse por aquelas próprias às outras duas. Entretanto, todo o empreendimento especulativo tinha por norte a esperança de se alcançar aquele que era o fim último de toda atividade filosófica. A filosofia da época imperial tinha, pois, na ética, o centro de sua atenção, o que explica a emergência neste período de uma rica reflexão acerca das emoções e das ações humanas. Nesta esteira, podemos entrever que os juízos que recebemos de outrem podem bem servir de guias para virtude, tendo o *lógos* filosófico a potência de purificar a alma e prepará-la para ascender às coisas mais nobres. Ao comparar a visão ético-filosófica de Plutarco diante de outros pensadores platônicos, D. Morphew defende que:

enquanto alguns platônicos sustentam que devemos deixar a virtude moral e as paixões para trás para nos tornarmos como deus, buscando uma vida divorciada da ação prática absorto em pura contemplação, Plutarco argumenta que nos tornamos como um deus enquanto permanecemos plenamente humanos (2018, p. 313).

Assim, a boa vida se apresenta como possibilidade para a alma que bem ajuíza as ações na vida ordinária, que sabe bem balizar o *kairós* e reconhecer no convívio com os outros a oportunidade de melhora da vida.

Os *moralia* e as *vitae* de Plutarco se apresentam como uma mescla de *paidéia* e *éthos*, cuja força formativa se presta a difundir os hábitos capazes de conduzir rumo ao bem-viver. Tal ideal plutarquiano pode ser resumido em um trecho lapidar do tratado *Da virtude e do vício*, em que se celebra o futuro eutímico do ser humano que se apodera da força racional de sua alma e, fazendo dela a senhora de sua alma, prognostica o que se pode disso advir, conformando relação simbiótica que pode existir entre filosofia e vida:

---

<sup>25</sup> Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2022.

A razão incute na alma tal disposição. Serás independente se aprenderes o que é belo e bom; serás voluptuoso na pobreza e viverás como rei, e desejarás uma vida sem trabalho e particular não menos que uma vida de estratégias militares e cargos políticos; se não vives sem o prazer de filosofar, por toda parte viverás e aprenderás com prazer, e de tudo<sup>26</sup> (*Virt. Et. Vit.* 101 D-E).<sup>27</sup>

Assim, o homem tensionado pelas forças da *sophia* e da *phrónesis*, poderá encontrar os caminhos para a boa vida. Seja o *modus vivendi* do homem mais ligado à vida contemplativa (*bíos theoretikós*), seja à vida prática (*bíos praktikós*), a esperança da conquista da boa vida pressupõe um exercício ativo da audição, bem como a atenção a ser dada aos juízos que ouvimos e emitimos, a fim de forjar uma alma virtuosa. Com a vida na *pólis* sempre ao alcance dos olhos, o convite do polígrafo é para que o ser humano, guiado pela filosofia, se atente para a necessidade de depurar-se a si mesmo, na diligente tarefa do *ethopoieîn*, e entregue-se ao esforço de oportunamente depurar os demais atores que conosco agem e padecem.

## Referências

- BECK, M. *A Companion to Plutarch*. South Carolina: Wiley-Blackwell, 2014.
- CÂMARA, A. G. *Sobre a unidade do Fedro de Platão: o movimento psicagógico e a arte retórica*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/21497>. Acesso em: 01 out. 2023.
- DIAS, A. C. S. *Alcibiades primeiro de Platão: estudo e tradução*. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2015.tde-09102015-140733>. Acesso em: 01 out. 2023.

<sup>26</sup> Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva, 2019.

<sup>27</sup> τοιαύτην ὁ λόγος ἐμποιεῖ τῇ ψυχῇ διάθεσιν. αὐτάρκης ἔσῃ, ἂν μάθῃς τί τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐστὶ· τρυφήσεις ἐν πενίᾳ καὶ βασιλεύσεις καὶ τὸν ἀπράγμονα βίον καὶ ἰδιώτην οὐδὲν ἤττον ἀγαπήσεις ἢ τὸν ἐπὶ στρατηγίας καὶ ἡγεμονίας· οὐ βίωσι φιλοσοφίας ἀηδῶς, ἀλλὰ πανταχοῦ ζῆν ἠδέως μαθήσῃ καὶ ἀπὸ πάντων

DIELS, H; KRANZ, W. (Hrsg.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. Zürich: Weidmann, 1996; 18a edição a partir da 6a edição de 1952.

DILLON, J. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 BC to 220 AD*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977. Reimpr. in London: Duckworth, 1996.

FERREIRA, A. M. G. *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas*. Coimbra: Humanitas Supplementum, 2012.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HADOT, P. *A filosofia como maneira de viver – entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Trad. de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É realizações, 2016.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. de Dion Davi Macedo. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAZDZEWSKA, K. Reading Plato's "big letters": the opening of Plutarch's *De audiendo* and Plato's *Republic*. In: PACE, G., CACCIATORE, P. V. (eds.). *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*. Atti del IX Convegno Internazionale della International Plutarch Society, Napoli (D'Auria) 2013. p. 245-250.

MORPHEW, D. R. *Passionate Platonism: Plutarch on the Positive Role of Non-Rational Affects in the Good Life*. Unpublished Dissertation. Ann Arbor, MI. 2018.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 2007.

PLUTARCO. *Como ouvir*. Trad. de J. C. C. Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PLUTARCO. *Œuvres Morales. Du contrôle de la colère*. Trad. R. Flacelière. Tome I. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Trad. do grego, introd. e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. 2. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Trad., introd. e notas Ana Maria Guedes Ferreira, Ália Rosa Conceição Rodrigues. 3. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PLUTARQUE. *Vies*. Tome IV. Timoléon-Paul Émile. Texte établi et traduit par Robert Flacelière e Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

PLUTARQUE. *Vies Parallèles*. Trad. de Anne-Marie. Ozanam. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

PLUTARCO. Da virtude e do vício. Trad., introd. e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. *Perspectivas – Revista do Colegiado de Filosofia da UFT*, n. 2, 2016, p. 101-109. Disponível em: <https://doi.org/10.20873/rpv1n2-14>. Acesso em: 01 out. 2023.

PLUTARCO. *De Ísis e Osiris*. Ed. bilíngue. Trad., introd. e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: MAOS, 2022.

PLUTARCO. Se as paixões da alma são piores que as do corpo. Trad., introd. e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. *Revista do Laboratório de Dramaturgia – LADI/UnB*, 11, 2019, p. 257-271. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/dramaturgias.v0i11.27380>. Acesso em: 01 out. 2023.

PINHEIRO, J. Plutarco transmissor da *paideia* e da *politeia*: o tratado *Ad Principem indoctum*. In: MARTOS; M. J. F.; MACÍAS, V. C.; SÁNCHEZ, R. C. (eds.). *Plutarco, entre dioses y astros: Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*. Zaragoza: Libros Pórtico, 2019. p. 525-544.

OZANAM, A.-M. Préface. In: PLUTARQUE. *Vies parallèles*. Trad. de Anne-Marie Ozanam. Paris: Gallimard, 2001. p. 19-21.

SÊNECA. *Annaei Senecae ad Novatvm de Ira*. Traduzido por LIMA, Ricardo Antonio Fidelis. “De Ira de Sêneca – Tradução, Introdução e Notas”. São Paulo, 2015. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPG do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2016.tde-14032016-110602>. Acesso em: 01 out. 2023.

STEPHAN, C. L. Filosofia como prática de vida: um diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault. *Aprender – Cad. de Filosofia e Psic. Da Educação*. Vitória da Conquista, v. 16, n. 27, p. 11-29, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22481/aprender.i27.10852>. Acesso em: 01 out. 2023.