

A virtude de calar-se: os *topoi* do silêncio em Plutarco*

PÁG. 67 - 94

VANDERLEY NASCIMENTO FREITAS

Universidade Federal de Minas Gerais

(Belo Horizonte - Minas Gerais. Brasil).

vanderleyfreitas@gmail.com

Resumo

Plutarco de Queroneia não escreveu nenhum tratado dedicado exclusivamente ao tema do silêncio, contudo, em vários deles, o papel do silêncio na tratativa dos demais temas de que se ocupa em suas investigações mostrou-se tão importante que nos pareceu merecer especial atenção. Neste artigo, buscaremos apresentar os diversos *topoi* em que o tema do silêncio emerge na filosofia do Queronense, evidenciando como o autor lança mão do tema para empreender uma multifacetada reflexão sobre o valor do silêncio. Interessa-nos trazer à luz os diversos *topoi* em que o silêncio é evocado, apresentando e examinando suas diversas performances no âmbito das reflexões éticas do filósofo. Feito isso, poderemos explicitar porque Plutarco considera o silêncio como sendo uma *therapeia tês psychês*. Buscaremos, ainda, estabelecer a relevância do tema do silêncio na tradição que precede nosso filósofo para trazer à tona o próprio pensamento do filósofo da Queroneia, a fim de analisar como as performances de um polissêmico silêncio, aqui tomados em quatro *topoi*, confluem para o seu projeto do bem viver.

Palabras clave: silencio - virtud - ética - educación - alma

The virtue of keep quiet: the *topoi* of silence in Plutarch

Abstract

Plutarch of Chaeronea did not write a treatise dedicated exclusively to the subject of silence, but in several of them the role of silence in the treatment of

* Trabajo presentado el 30 de mayo y aprobado el 31 de julio de 2019.

the other subjects that he deals with in his investigations has proved so important that it seems to us worthy of special attention. In this article, we will try to present the various *topoi* in which the theme of silence emerges in the philosophy of the Chaeronense, evidencing how the author uses the theme to undertake a multifaceted reflection on the value of silence. We are interested in bringing to light the various *topoi* in which silence is evoked, presenting and examining its various performances within the scope of the philosopher's ethical reflections. Once this is done, we can explain why Plutarch considers silence to be a *therapeia tēs psychēs*. We will seek, further, to establish the relevance of the theme of silence in the tradition that precedes our philosopher and then, to the fore the very thought of the philosopher of Chaeronea, to analyze how the performances of a polysemous silence, taken here in four *topoi*, converge for his project of well-being.

Keywords: silence - virtue - ethics - education - soul

A virtude de calar-se: os *topoi* do silêncio em Plutarco

VANDERLEY NASCIMENTO FREITAS
vanderleyfnfreitas@gmail.com

INTRODUÇÃO

Aobra de Plutarco de Queroneia, maior expoente do médio platonismo¹, é classicamente dividida em dois grandes grupos: as *Moralia* e as *Vidas Paralelas*². O primeiro versa acerca das mais diversas áreas de especulação filosófica e o segundo coloca em jogo a biografia de homens ilustres tomados em dupla, um grego e um romano, a fim de colocar em disputa suas vidas, pensadas a partir de vícios e virtudes. Pretendemos investigar os fundamentos filosóficos que orientam as reflexões de Plutarco pelas sendas de sua reflexão sobre o silêncio, fazendo aparecer as categorias mediante as quais elabora seu pensamento e o alcance de suas teses em vista do preconizado bem viver em nome do qual sua pesquisa se desenvolve. Buscaremos fazer emergir os pensamentos de figuras caras a Plutarco, como Heráclito e Platão. Analisaremos, para tanto, as

¹ Como era comum aos pensadores do médio platonismo, Plutarco considerava conciliáveis as doutrinas de Platão e Aristóteles. Sobre tal corrente ver KARAMANOLIS, 2001.

² De acordo com o levantamento do estudioso Ziegler, excluindo-se aquilo que provavelmente é apócrifo, Plutarco teria escrito 250 obras com cerca de 300 livros. Cf. ZIEGLER, 1965, p. 84.

relações entre o “ouvir” e o “falar”, buscando entender em que medida tanto o ouvir quanto o falar podem se relacionar, ambos, com os vícios e as virtudes. Queremos ainda analisar algo que nos parece problemático: uma vez que o ato de silenciar pode existir em um polo passivo (não falar) e em um polo ativo (saber ouvir), que tipo de gradações se pode entrever no exercício do silêncio? Qual seria mais louvável e melhor serviria a caracterizar o homem virtuosos e a angariar benefícios para vida? Dado o primado e a necessidade do discurso na sociedade humana, em que medida o silêncio pode ser tão eloquente quanto o discurso? Se o bom ânimo (*euthymia*) almejado pelo filósofo como horizonte último do bem viver pressupõe inevitavelmente uma gestão das paixões, como se daria a *metriopatheia* no âmbito da linguagem? Enfim, se a palavra é um *pharmakon*, de que modo no campo da linguagem se associam o ouvir e o falar, o silencio e o discurso, como procedimentos da *therapeia tês psychês*? Recorremos, para tanto, a diversos escritos da vasta obra de Plutarco, como o terapêutico *Sobre a Tagarelice (De Garrulitate)* e, mais particularmente, aos seguintes tratados da Moralia: *Como Ouvir (Peri tou akouein / De audiendo)*, *Da Educação das Crianças (Peri Paidon Agoges / De liberis educandis)* e *Banquete dos Sete Sábios (Ton epta sofou symposion / Saptem sapientium convivium)*, além da biografia *Vida de Licurgo*. Portanto, buscaremos em estabelecer a relevância do tema do silêncio na tradição que precede nosso filósofo, fazendo uso, ainda, de diversos comentadores, entre os quais, Grammatico, que muito se dedicou ao tema do silêncio. Munidos das ferramentas que nos permitem trazer à tona o próprio pensamento do nosso filósofo, Plutarco, buscaremos analisar como as performances de um polissêmico silêncio, aqui tomados em quatro *topoi* em especial, realizam um *carrefour* para empreender um projeto de bem viver. Veremos, nomeadamente, os seguintes tópicos: : “Silêncio e Educação”, “Silêncio e Discurso”, “Silêncio e Virtude” e, por fim, “Silêncio e Vida Política”.

Embora nosso intento com este artigo seja o de contribuir, sobretudo, com as reflexões no campo ético do pensamento antigo no qual o silêncio tenha reconhecida relevância, o tema do silêncio, como veremos, tem uma caráter polissêmico, aparecendo na cultura grega desde seus primórdios, seja na literatura, seja âmbito filosófico desde o pensamento pré-socrático. Assim, seja na análise do pensamento órfico feita por Grammatico, seja na atenção dispensada ao papel da escuta por neurocientistas contemporâneos, como Horowitz, o silêncio e a importância de bem ouvir se apresentam como temas de interesse tão relevante quanto o seu outro pretenso polo: palavra/discurso.

Alinhados com as reflexões de Plutarco, conhecedor e devedor da cultura grega, veremos como ele reconhece em uma espécie de exercício pelo silêncio, a possibilidade de se angariar a alma do homem para a virtude, donde a importância de bem ouvirmos o que o polígrafo da Queroneia tem a nos dizer.

1. Silêncio e Educação

O objeto que norteia o nosso estudo é o tema do silêncio que, como já aludimos, não encontra no *corpus* do nosso autor nenhum tratado dedicado exclusivamente a ele, por outro lado, ao apresentarmos aqui uma análise de *sigê* em sua relação com a *paideia*, há de se pontuar que a Plutarco de Queroneia é atribuído o tratado mais antigo dedicado exclusivamente ao tema da Educação que nos chegou em sua íntegra³, trata-se de seu *Da Educação das Crianças (De liberis Educandis)*. Antes de trazermos à tona os movimentos deste tratado pedagógico de Plutarco, parece-nos importante delimitar o campo de investigação. Em vista disto, dediquemo-nos a seguinte questão: O que se entende por *Paideia* e à qual matiz do termo Plutarco estaria recorrendo para construir seu pensamento sobre a Educação?

Se partirmos da obra homônima de Jaeger, o termo foi cristalizado por volta do século IV a.C, denominando todas as “formas e criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição”, o que no latim nos traria o termo “cultura”. Jaeger mostra que foi da interação do processo histórico de formação do homem grego com o processo espiritual que o povo daquela época chegou ao seu próprio ideal de humanidade. Se anteriormente a educação era baseada na gramática, na música e na ginástica, o que Jaeger mostrará é que a *paideia*, inicialmente ligada à “criação de crianças” surge como uma formação geral, tendo como tarefa construir não apenas um homem bem educado para si mesmo, mas também educado para a *polis*, ou seja, o homem como cidadão (2011, p. 245). Ao analisar a educação desse homem grego, Aranha desenvolve que a formação grega tinha dois lados de uma mesma moeda: corpo e espírito. Basicamente podemos apontar três tipos de mestres encarregados da educação das crianças: o citarista, que era encarregado de ensinar música; o pedotribá que era o mestre encarregado da ginástica e, finalmente, o gramatista, que deveria ensinar as letras e o alfabeto (2006, P. 65). Ao traduzirmos *Paideia*

³ Para considerações históricas e filológicas acerca deste tratado de Plutarco ver PINHEIRO, 2003, introdução.

é inevitável o uso de termos modernos, tais como “civilização”, “tradição”, “literatura” e “educação”, como reconhece Jaeger, advertindo porém que, em separado, nenhum deles define o ideal grego de *paideia*, sendo necessários, então, para darmos conta do termo, empregá-los todos de uma só vez (2011, Introdução). Observamos em Plutarco uma preocupação permanente de com a formação do homem virtuoso que atua na *polis*, não apenas na *Moralia* como nas *Vidas Paralelas*.

Em sua *Vida de Licurgo*, biografia do estadista da Lacedemônia, Licurgo, Plutarco nuançará o papel do silêncio na *paideia* grega. Nesta biografia, ao considerar a educação peculiar dos espartanos, Plutarco louva o seu senso de silêncio e a fala lacônica, traço que já havia sido objeto de atenção em Aristóteles⁴. A este modo de falar dos espartanos, que é portador de muita sabedoria em poucas palavras, associa-se, ainda, um modelo de educação em que as crianças são habituadas a ouvir sempre em silêncio:

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

A linguagem almejada para os jovens espartanos deveria conter certa aspereza ou mordacidade (*pikria*) em conjunto com graça (*kharis*) e que, além disso, teria notoriedade devido à sua concisão (*brakhus*), tal linguagem teria como fim a formação celebrada dos jovens espartanos, mas o que Plutarco sustentará é que este estado de espírito só poderá ser alcançado com o uso de um potente ingrediente:

⁴ Aristóteles assim escreve sobre Esparta e sua *paideia*: “Nunca se poderia louvar o suficiente os lacedemônios pelos cuidados que tomam com as crianças e pelo caráter público que imprimem à sua educação. É um exemplo a imitar, baseado no qual cada Estado deve fazer uma lei especial.” (*Política* 1138b). E ao descrever o que seriam as “Máximas”, Aristóteles não deixa de se remeter também ao laconismo de Esparta, dando sinais do prestígio que já na antiguidade gozava a cultura de esparta. (cf. *Retórica* 1394b)

o silêncio. É ele que será capaz de maturar um discurso para que este *logos*/discurso proferido por um jovem não seja vazio e sem sentido. O filósofo lança mão de uma analogia, fazendo um paralelo entre dois tipos de moeda (*nomisma*), a moeda de ferro e a moeda da linguagem, na qual a valoração de cada um segue uma lógica inversa, se a moeda de ferro tem muito peso, pouco vale, já a moeda da linguagem, com brevidade (ou leveza), vale muito, donde o valor do *logos* estar associado à uma espécie de “economia de palavras”, em que ao condensar muito sentido em um breve dito, dá mostras de grande valor. O silêncio era, portanto, um elemento fundamental da formação de tais jovens e visava torná-los hábeis em dar respostas, já o excesso de fala aparece como indesejável, sendo venerável não apenas aquele que faz uso do silêncio, mas também aquele que faz uso da fala lacônica, existindo então uma valorização da fala moderada em detrimento de uma linguagem sem medida. Essa breviloquencia, a fala lacônica, aparece como prática a ser estimulada tendo em vista construir um ser judicioso.⁵ Em uma sociedade como a de Esparta, famosa por formar disciplinados guerreiros⁶, observamos, com Plutarco, que na gênese da formação deste cidadão o silêncio era elemento fundamental para a construção do caráter do sujeito desejado para aquela cidade-estado. Portanto, não por acaso serão já as crianças objeto de atenção no que diz respeito à relação que têm com o uso da fala. Este caráter do povo espartano será um dos mais valorizados no mundo antigo: Platão, em seu *Protágoras*, irá considerar os lacedemônios como sendo “os primeiros entre todos os povos gregos”⁷, sendo que ser lacônico significaria, sobretudo, nos dirá Sócrates, dedicar-se à sabedoria. Como lembra Fornis⁸, a breviloquencia será um dos traços mais marcantes para atestar a sabedoria reconhecida entre os gregos acerca do povo de Esparta e, acrescentaríamos, tal sabedoria vislumbrada nas falas breviloquentes só pôde ser alcançada graças ao papel formador que o silêncio apresentava em tal Cidade-Estado. Ao considerar a educação das crianças Plutarco não deixará de sinalizar a importância que deve ser dada à etapa de formação referente ao uso da fala.

Em *Da Educação das Crianças (Peri paidon agoges)*, Plutarco se ocupará também do lugar da retórica na educação, alertando que o

⁵ cf. *Garr.* 510F

⁶ Sobre a história de Esparta e os ritos de educação praticados na Lacônia, ver FORREST, 1969.

⁷ (*Protágoras* 342A-343B). Cf. também *Leis* 721E.

⁸ Sobre a linguagem lacônica de Esparta, um bom contributo para sua compreensão, pode provir da leitura do texto de Fornis, que demonstra a admiração nutrida pela técnica do falar breve desenvolvida pelos lacedomônios. (Ver FORNIS, 2012)

seu bom uso só será realmente possível quando a criança estiver devidamente preparada para exercer tal arte, e que uma educação sã objetivará afastar as crianças de conversas frívolas. Mas como a criança poderá progredir até atingir tal estado? Como contraexemplo, as recorrentes anedotas do queronense darão conta de ilustrar o caminho provável daquele que não se habituou a refletir antes da fala. Neste sentido, elas, as crianças, são a prova de que a fala sem preparação estará sujeita à inocuidade:

[...] deixar falar de improviso aqueles que ainda são crianças é a causa para haver linguagem vã e extrema. Um mau pintor de animais – contam – mostrando a Apeles um quadro, disse “este pintei-o num instante”, o outro respondeu “Mesmo que o não tivesses dito, eu sei que foi pintado depressa. Admiro-me como não pintaste mais quadros destes” (*Lib. Educ. 7A*).⁹

A reprovação de Plutarco aos discursos improvisados aponta para a importância de atentarmos para o ambivalente movimento entre ouvir e discursar no processo da *paideia*, uma vez que a boa retórica do educando só será possível para aquele que, antes, maturou o seu discurso, o que necessita de tempo, tal qual um pintor precisa de tempo para desenvolver sua habilidade e produzir bons quadros: tal qual é necessária habilidade, que requer tempo, para se desenvolver a arte da pintura, o mesmo se pode dizer em termos da arte da conversação. Somente a reflexão, nos dirá Plutarco (*Lib. Educ. 6D*), será capaz de fazer com que o discurso não ultrapasse a justa medida no falar, sem ela, os discursos serão desmedidos e vazios. Em uma passagem importante de *Da Educação das Crianças*, Plutarco sentencia que os dois bens supremos da natureza humana são o *nous* e o *logos* (*Lib. Educ. 5E-F*).

Plutarco sentencia estes dois “bens supremos” logo após dizer que o foco na força física não deve ser uma prioridade da *paideia*, argumentando que nos animais ela, a força, supera em muito aos homens e declara que a “formação” (*paideia*) é o único bem imortal e divino. *E neste percurso formativo preconizado por Plutarco, o autor dará mais mostras de que o silêncio não é um objeto a ser negligenciado.* Mas será que todo silêncio é sempre desejável e venerável?

O próprio Plutarco dará mostras de que em determinados momentos o silêncio precisa ser rompido e seria esta a atitude mais louvável. É

⁹ PLUTARCO, 2008.

o caso, por exemplo, que vemos em um passo de seu tratado *Como Ouvir* (*De audiendo*), no qual ele se refere a um jovem aprendiz que não comprehende algo em uma audiência e, acanhado, acaba optando pelo silêncio devido ao temor de expor sua ignorância: “Uns, com efeito, por vergonha ou para discrição daquele que discorre, hesitam em interrogar e assegurar-se do discurso, mas, como se o tivessem comprehendido, fazem sinais de assentimento” (*Aud. 47D*). Este silêncio é censurável para Plutarco, uma vez que o jovem deixa de angariar algo de útil para sua alma com tal comportamento, e, como ele defende em outro momento do mesmo tratado, não é melhor escondermos nossa ignorância, mas expô-la com o claro objetivo de curá-la.

Se inspirando no pensamento pré-socrático, Plutarco fará uma reflexão acerca do papel do silêncio em jogo com a ocultação da ignorância. Em um passo de *Como Ouvir* (*Aud. 43D*), Plutarco rejeita a visão de Heráclito, citando-o, para discordar da afirmação do filósofo de Éfeso de que, de fato, seria melhor esconder a ignorância. Diz-nos o filósofo de Éfeso “É preferível ocultar (dissimular) a nossa ignorância” (DK, B95) Observa-se que, embora Heráclito apareça na obra de Plutarco como um modelo venerável de *sophos*, este uso do silêncio que impede a melhora da vida é censurável para o Queronense. Dada a polissemia do silêncio desde a aurora da filosofia, ele pode ser identificado na economia do pensamento grego desde os primeiros passos da reflexão filosófica e em diferentes acepções. Assim sendo, um corolário deste multifacetado *sigê* pode ser observado já no Orfismo: Grammatico aborda o tema do silêncio em Heráclito, buscando mostrar que em certa medida o *logos* Heraclítico se associa ao âmbito do orfismo. Conforme analisa Grammatico, ele, o silêncio, estava associado à criação do próprio cosmos. Assim, lemos a hipótese da autora de que: “la especulación órfica a cerca del origen del todo es el Silencio, y que ese Silencio, en Heráclito, es parte esencial de una primerísima dupla, de la que generalmente no se habla -precisamente la dupla silencio-palabra-, que se oculta tras el enigma del logo” tal como Heráclito lo entendió.¹⁰ Veremos adiante como se desenvolve em Plutarco esta dupla silêncio-palavra na economia do pensamento do Queronense, pensada a partir de em viés ético, fazendo emergir a importância de bem ouvir.

No *Corpus* de Plutarco, o tratado como *Como Ouvir* aparece como um *enkerioin* para o jovem aspirante à filosofia e nele podemos

¹⁰ GRAMMATICO, 1999, p. 43.

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

2. Silêncio e Discurso

Ao propormos aqui explorar a relação entre o silêncio e o discurso, faz-se necessário circunscrever a noção à qual recorreremos ao tratar de um termo tão amplo quanto “*logos*”, assinalando de antemão que na presente exposição será analisado quando o mesmo for utilizado por Plutarco referindo-se à sua acepção de “discurso/palavra”, mas que, ainda assim, comportará diversas nuances que aqui buscaremos trazer à luz. O próprio silêncio parece figurar numa espécie de graduação do discurso, como o polo oposto de um arco que liga o silenciar absoluto ao seu outro extremo, a tagarelice, considerada por Plutarco uma paixão da qual a alma parece. Quando analisamos a relação entre silêncio e educação, dissemos que um dos objetivos da *paideia* em Plutarco era exatamente o de que o alunato pudesse, ao fim de uma boa formação, ser capaz de produzir uma boa retórica e ali atentamos para a necessidade do uso do silêncio na produção de bons discursos, maturando-os, mas o que buscaremos ver agora é como se processa tal maturação. A fim de que possamos assimilar melhor as novidades no pensamento do polígrafo da Queroneia no que diz respeito ao *topos* aqui tratado, interessa-nos investigar: Qual o primado do uso do discurso na sua relação com o silêncio podemos antever na tradição antiga? Como Plutarco é influenciado por ela?

No âmbito da retórica, gostaríamos de investigar uma suspeita legada pela nossa leitura dos textos de Plutarco: haveria uma relação simbiótica entre o *sigê* e *logos*? Se sim, no ambivalente movimento entre ouvir/silenciar e discursar/usar a palavra, como se daria esta

suposta simbiose entre silêncio e discurso? Além disto, é preciso evidenciar a possibilidade de se pensar um “discurso consigo mesmo”, diferenciando-o do discurso com o outro, atentando, então, ao silêncio de quem se trata: refere-se ao silêncio de quem está em um diálogo com o outro ou o silêncio daquele que dialoga consigo mesmo? E ainda: haveria a possibilidade do silêncio ser tão eloquente quanto um discurso?

No diálogo *O Banquete dos Sete Sábios*, Plutarco cria um fictício banquete¹¹, ofertado por Periandro, no qual se reuniriam sete lendários sábios da antiguidade: Bias, Sólon, Tales, Anacársis, Cleóbulo, Quílon e Pítaco¹². No texto, são discutidas questões versando sobre temas variados, muitas vezes com cortes e mudanças repentinhas de assunto, nas quais Plutarco parece exatamente querer reproduzir a vivacidade de uma conversa à mesa, onde não necessariamente busca-se aprofundar em um determinado tema, mas são alternados de acordo com o ânimo dos convivas. Nesta esteira, são discutidos temas, na maior parte das vezes com um tom moralizante, tais como: acerca do amor e do vinho, a justa medida para a posse de bens materiais, sobre os benefícios e malefícios das dietas, dentro outros.

Se no tratado *Como Ouvir* Plutarco se esforça no sentido de levar seu jovem aprendiz e aspirante à amante da sabedoria pelos caminhos que levariam ao bem viver, caminho no qual o uso do silêncio seria uma ferramenta propedêutica importante, no diálogo *O Banquete dos Sete Sábios*, o que temos são vários personagens que já apresentariam o protótipo do *sophos*. E se o banquete, além do lugar da confraternização, é o lugar no qual o discurso dos convivas se apresenta, vislumbramos que é em tal diálogo que teríamos um campo fértil para pensarmos a relação entre o silêncio e o discurso, pois, ali, teríamos o privilégio

¹¹ Não apenas por que vários dos Sábios presentes no banquete são de momentos diversos da história, o que por si só impossibilitaria tal encontro, mas por que Plutarco tem plena consciência disto. (Cf. PLUTARCO, *O Banquete dos Sete Sábios*, Trad. Delfim Leão, 2011, nota 49)

¹² São levantados cerca de vinte e dois nomes, que, tomados em grupos de sete por diferentes fontes da antiguidade, compõem o grupo dos sete sábios; são eles: Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Quilon de Esparta, Cleobulo, Periandro, Míson, Aristodemo, Epiménides, Leofanto, Pitágoras, Anacarses, Epicarmo, Acusilau, Orfeu, Pisístrato, Ferecides, Hermíoneo, Laso, Panfilo e Anaxágoras. Desde grupo, 4 aparecem em todas as listagens, sendo eles: Tales, Pítaco, Bias e Sólon. (CRESCENZO, 1988, p.8). A listagem apresentada por Plutarco difere apenas em um nome da lista que Platão enumera em seu *Protágoras*: Plutarco retira Míson e coloca Anacársis. (Cf. *Protágoras*, 343a).

de observarmos não o diálogo ordinário de homens quaisquer, mas o diálogo daqueles que são tomados por sábios. Se o bom uso do silêncio parece figurar no campo daquele que age com sabedoria, como ele figuraria em uma conversa entre os *epta sophoi*?

Se a *adoleskhia* / tagarelice é um mal daquele que faz uso de uma fala desmedida ou inoportuna e não reconhece o melhor momento de guardar o silêncio, ela, a tagarelice, não será um traço de nenhum dos *sophoi* apresentados por Plutarco. Pelo contrário, veremos que como lugar-comum dos chamados Sete Sábios a fala breve, lacônica, é um o traço característico de tais homens e, não obstante, na literatura de sentenças¹³ será recorrente os ditos atribuídos às figuras dos Sete que versam e louvam exatamente a fala breve e o silêncio¹⁴. Em *O Banquete dos Sete Sábios* como termo mediador da relação entre *logos* e *sigê*, temos, entre outros, a compreensão do *kairos*, momento oportuno ou ocasião favorável.

Se o *logos* contém em si mesmo o máximo de prazer e ao mesmo tempo propicia a bondade, como advoga Plutarco, quando se tornaria pernicioso e censurável? Antes cremos ser preciso atentar ao modo como se processa a valoração do palavra/*logos* no diálogo em questão: chamou-nos a atenção a forma como Plutarco faz com que o “passar a palavra” de um a outro participante do banquete, tenha um movimento semelhante aquele de quem passa algo de sagrado de uma mão a outra; é o caso, por exemplo, do momento em que Periandro observa que Niloxéno deseja tomar a palavra, mas hesita, como se o fato de tomar o discurso para si fosse uma ação que não poderia ser feito sem a devida consideração (*Sept. Sap.* 151a). Também quando Quílon precisa eleger entre os comensais quem seria o primeiro a expor sua posição acerca do governo democrático, ao escolher Sólon como aquele que terá a “primazia do uso da palavra”, Quílon justifica dizendo ser Sólon o mais velho, sendo aquele que ocupa o lugar de honra na mesa do banquete, e, além disto, por ter governado de maneira plena os atenienses,

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

¹⁴ Em Diógenes Laércio algumas das sentenças dos Sete Sábios são citadas, nuancemos aqui algumas que dizem respeito à *sigê* e *logos*. São dignas de relevo, por exemplo, estes versos atribuídos a Tales de Mileto “Muitas palavras não revelam opinião sábia. Procura uma única sabedoria, escolhe um único bem, pois assim calarás as línguas inquietas dos homens loquazes” (*Vitae*, I, 35). A Bias “Estou silencioso pois fazes perguntas que nada têm a ver comigo” (*Vitae*, I, 86) e “Não faleis precipitadamente, pois é sinal de insânia” (*Vitae*, I, 88).

sendo, então, aquele que seria o portador do melhor *logos* acerca da governabilidade (*Sept. Sap.* 151E-F). Entrevê-se a necessidade de reconhecimento do portador do *logos* como o melhor para cada ocasião, como se a palavra devesse ser sempre usada com parcimônia. Em um outro passo, Mnesífilo argumenta que a conversa acerca do regime democrático seja repartida em medida igual, tal como em uma democracia a voz de todos deveria ser ouvida, porém acaba ele mesmo também sugerindo que seja Sólon o primeiro a, novamente, caracterizar o regime em questão. Após Sólon, seguem, na ordem, as opiniões de Bias, Tales, Anacársis, Cleóbulo, Pítaco e Quílon, sendo o anfitrião Periandro quem conclui a conversa. Observa-se depois as opiniões de outros presentes como Diócles e Ésopo. Tratar-se-ia então de uma espécie de valoração primeiro do *logos* proferido pelos *sophoi* e somente depois dos demais participantes. (*Sept. Sap.* 154D-155A), no qual o que estaria em jogo seria uma qualificação do *logos* como algo que não só não deve ser usado por qualquer um, mas que seria necessário considerar uma espécie de hierarquia entre os diversos *logoi*, tal qual no *Fedro* Sócrates reconhece como melhor o discurso proveniente de um agricultor inteligente (*noun ekhon*), aquele que é de fato capaz de fazer de seu discurso fecundo,¹⁵ no *Banquete* de Plutarco este reconhecimento do melhor semeador de cada discurso se fará notar. Já nos referimos à relação simbiótica entre o silêncio e o discurso e aqui também ela se fará notar; tendo Plutarco em seu *Symposion* criado um ambiente permeado por perguntas e respostas, como esta relação aparece no texto em questão neste jogo dialógico?

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

¹⁵ Cf. *Fedro*, 275 b-d.

3. Silêncio e Virtude

Neste terceiro *topos* do silêncio, no qual nos propomos a analisar a relação entre *sigê* e *aretê*, novamente estamos diante de um termo caro à filosofia desde seus albores. A virtude pode se relacionar com diversos campos da atuação, como na ginástica ou na música, mas o tipo de virtude que aqui nos aparece como carro chefe será, sobretudo, a virtude moral. Já dissemos que nem todo silêncio se insere no horizonte da ação virtuosa, mas o que buscaremos aqui é nuanciar as performances do silêncio que atuam de fato com o fim de tornar o *ethos* do homem como angariador da virtude.

O homem para Plutarco tem a potência de aprender através da observação da vida de outros, que, como dissemos pode ser também como um espelho com a ajuda do qual é possível conformar a própria vida. A este propósito, no início da *Vida de Timoleontes*, ao apresentar o que seria a sua definição de história, Plutarco diz: “A história é aos meus olhos como um espelho, com a ajuda do qual eu tento de algum modo tornar bela a minha vida e conformá-la às virtudes destes grandes homens.” (*Tim.*, Prefácio, 1). A história assume, então, o papel de um espelho, capaz de refletir as virtudes dos homens ilustres do passado na vida do leitor que contempla nos escritos de Plutarco as ações do biografado a serem imitados no presente. Plutarco insiste que seus escritos são guias para uma reflexão sobre o *modus vivendi* de cada um. Na economia do pensamento de Plutarco a virtude é algo passível de ser ensinada, algo que ele responde sem rodeios em seu curto tratado *Se a Virtude Pode Ser Ensinada*.

Se a virtude é passível de ser ensinada, como agir diante dos diversos discursos para distinguir os que são proveitosos dos que não são? Como pode o ouvinte controlar aquilo que chega a seus ouvidos se nem sempre é possível escolher o ator que profere determinado discurso?

Supomos que existe uma tensão interna ao uso do verbo *akouein* - “ouvir” ou “escutar” – que pode se mostrar relevante na consideração

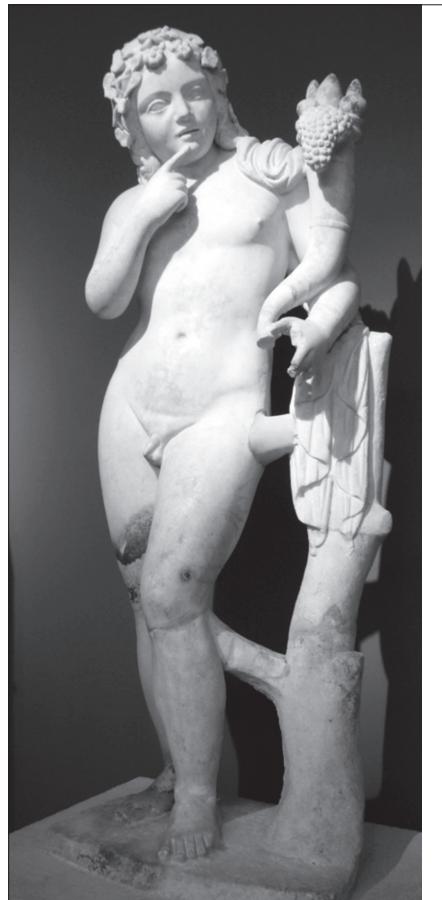
¹⁶ Segundo o neurologista auditivo Horowitz, o que está em jogo na diferença entre “ouvir” e “escutar” seria o fato de que “ouvir” significaria somente uma ação passiva, ou, poderíamos dizer, sequer pode ser qualificado como uma ação, já que “ouvir” seria apenas um resultado do nosso sistema auditivo sendo solicitado e que, mesmo involuntariamente, capta os sons que lhe chegam, de modo passivo. Por outro lado, o “escutar” pressupõe uma ação ativa, que requer foco, na qual o indivíduo de fato transfere sua atenção para o objeto que lhe chega aos ouvidos e dele extraí informações. (ver HOROWITZ, 2012).

das diferentes atitudes até aqui evocadas. Por vezes os tradutores oscilam ao verter o termo nas línguas modernas¹⁶. Uma outra abordagem pode advir do exame deste ponto: aquela que qualifica o tipo de escuta e, logo, de silêncio, insistindo no fato de que nem todo silêncio se inscreve no horizonte da ação virtuosa. Como distinguir alguém que está em silêncio, mas não “escuta”, de alguém que silencia e afina sua atenção para extrair do que ouve o que de melhor lhe pode advir? A busca de um indexador para a audição se faz no terreno da razão; é ela que pode driblar os efeitos das paixões neste terreno e dirigir a atenção do ouvinte ou a contenção do falante, produzindo uma espécie de audição ativa. Do ponto de vista da ação, como o silenciar é apresentado como um *ethos* virtuoso?

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

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

Harpócrates, sec. II d.C.. Museu Arqueológico de Tessalônica.



Adaptado de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harpocrates_Salonica604_ArchMus.jpg

Para Plutarco, a imagem da criança que têm os dedos sobre os lábios inspira os homens, através de seu senso de silêncio, a refletir antes de se pronunciar sobre as coisas evitando, assim, uma adesão irrefletida às opiniões concebidas. Temos aqui um preâmbulo da avaliação que ele fará do silêncio no quadro de suas reflexões morais. Na época Helenística, no período que se seguiu às conquistas de Alexandre, era costume que as pessoas tivessem na entrada de suas casas uma estátua do deus Harpócrates. Enquanto para os egípcios o dedo à boca se referia a hieróglifo de “criança”, para os gregos e romanos esta imagem evocava o deus do silêncio. É interessante notar que para Plutarco, o gesto representado nesta estátua que representa o deus Harpócrates quando menino, corresponderia a um apelo para que os homens reflitam antes de darem suas opiniões. Isso evidencia o fundo eminentemente ético da interpretação proposta pelo filósofo, que pretende levar o leitor/ouvinte a refletir sobre o seu modo de lidar com a palavra.

Como registro da análise do silêncio preconizada por Plutarco, vemos ainda em *Como Ouvir* que ele elege o ouvido à posição de órgão por excelência da sabedoria (*Aud.* 38B), uma vez que este é tido pelo filósofo como um canal de acesso à alma e único meio eficaz para conduzi-la ao status de virtuosa. Por isto o Queronense se preocupa com o que as palavras que os adultos dirigem à alma das crianças, e adverte para que estas não sejam licenciosas, mas, antes, úteis. É como se, uma vez flagelada por palavras indevidas, a alma padecesse, se deformasse, e se constituísse assim um obstáculo para a virtude. Era um costume em sua época que as crianças fossem beijadas, nas orelhas tocadas, o que, segundo Plutarco, tinha por consequência o convite a se amar aqueles que nos beneficiam pelos ouvidos, canal de acesso à alma. Ele chegou ao ponto de dizer que um jovem que não gozasse do sentido da audição seria mais propenso ao vício e jamais teria sua alma conquistada para a virtude. Tal propósito pode nos soar estranho, mas não se considerarmos que tal ordem de questões era de fundamental importância em um tempo em que a oralidade ainda imperava e que a experiência da escuta ainda prevalecia sobre aquela da leitura, e, além disso, vale lembrar que em sua época era proeminente no mundo greco-romano, e em todas as suas formas e âmbitos, a arte retórica.

Desde seus albores, a cultura grega parece imprimir um tipo de caráter àquele que não sabe o momento propício de silenciar: em um

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

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

(...)

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

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

Na obra de Plutarco as Vidas Paralelas parecem atender justamente ao ideal de apresentar a atuação política de homens notáveis: generais, governantes, guerreiros, dentro outros são apresentados, sobretudo em seus momentos de vida pública. Nas Vidas, o queronense expõe a vida de homens ilustres tomando-os dois a dois, um grego e um romano, a fim de colocar em jogo os vícios e virtudes dos biografados, realizando ao fim uma comparação (*synkresis*) das duas personagens em questão. Sobre as comparações, Russell entende que se trata de uma escolha

retórica de Plutarco, que reproduz um exercício comum nas escolas da época “Você ouviu duas histórias, quais os pontos de similaridade e diferença você percebe? [...] Qual é o melhor homem e qual o pior?”. Com efeito, essas não são uma mera exposição biográfica de fatos e feitos, mas constituem um sub-reptício exame crítico dos vícios e virtudes do biografado, com o intuito de suscitar em seu leitor uma reflexão sobre o seu próprio *modus vivendi*. Os biografados são como que arquétipos morais a serem seguidos, e o que de fato está em jogo são os vícios e as virtudes, no caso, censurar os primeiros e louvar as últimas. Vale dizer que os pares das *Vidas* não reúnem apenas exemplos a serem seguidos, há casos em que Plutarco coloca o leitor justamente diante de um modelo que não deve ser venerado, um bom exemplo é o par de vidas Alcibiades e Coriolano, personagens que são marcados por uma atitude censurável para Plutarco: atentar contra a própria pátria. Emerge, portanto, a necessidade de analisarmos em suas linhas mestras, como Plutarco reflete sobre a atuação do homem na *polis* em sua relação com o silêncio e sobre a possibilidade deste homem angariar a vida virtuosa.

4. Silêncio e Política

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

Ciente dos riscos de que a palavra, alada, pode colocar em risco até mesmo a vida de alguém incontinente, Plutarco se entregará a uma análise sobre aquele que confia segredos a outrem.

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

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

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

autocontrole e prudência, pois houve dentre eles quem chegou a ser levado e esmagado pelo Ciclope sem denunciar Ulisses, na análise de Plutarco “antes ser comido crumente que revelar um segredo, é ter atingido um nível de fidelidade e de domínio de si mesmo insuperável”. Louva-se, então, a excelência daquele que atingiu um controle de si a ser venerado, aqui revelada na total continência da língua.

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

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

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

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

Se admiramos tais homens por um lado, uma vez mais, por outro temos uma disposição diversa em relação aos tagarelas; já aludimos da possibilidade do diálogo consigo mesmo e, numa imagem da postura que um ouvinte tem perante um tagarela, esta possibilidade também se evidencia: Quando um tagarela toma a palavra à força a mesma alma que lhe fornece a orelha externamente, diz Plutarco, faz com que o ouvinte internamente procure outros pensamentos, de modo que os tagarelas não consegue quem lhes ouçam ou que lhes deem crédito (Garr. 503C). “Ouvir”, aqui, deve ser tomado em sua dimensão ativa, disposição que o tagarela não recebe de seus ouvintes pela fama da infertilidade de suas palavras. Evidencia-se, então, o tipo de reputação que qualifica aquele que se mostra incapaz de guardar o silêncio, que, ao lograr a má fama passa a ser uma figura indesejada por seus concidadãos, ao passo que aquele que através da fala breve ou de seu silêncio, demonstra sabedoria e controle de si, colhendo a reputação de prudente e louvável na pólis e na posteridade.

CONCLUSÃO:

Ao lançarmos mão do artifício de dividirmos as diversas performances do silêncio em Plutarco em quatro topoi estávamos cientes de que, muitas vezes, a linha que separaria um topoi do outro se apresentaria de modo tênue. Como não encontrar um carrefour ao tratar de “virtude” e “vida política”, por exemplo? Ou falar de “educação” sem se remeter ao “discurso”? Ao longo de cada um dos quatro tópicos, evidenciou-se os termos que deram conta de mostrar a importância do silêncio em cada um dos topoi; Na paideia de Plutarco, que, enquanto formação do sujeito, contempla toda a sua vida, destacamos a fase referente à infância e juventude, por ser um momento base da constituição do homem e termos no corpus plutarcheum um tratado inteiro dedicado à questão, além da imagem da educação espartana,

cara a Plutarco, poder nos dar uma maior ceara de como o queronense nuançava o uso do silêncio nesta etapa da vida. Entre o laconismo e a retórica, analisamos o conceito da “breviloquência” na educação. Na análise nos chamou a atenção o fato de ele figurar em facetas distintas na educação de Esparta presente em *Vida de Licurgo* e o seu valor que recebe na busca de uma boa retórica em *Da Educação das Crianças* e *Como Ouvir*. De modo que em Esparta o laconismo se apresenta não apenas como uma espécie de economia de palavras, mas como uma fuga da retórica, já que a linguagem lacônica pressupõe sentenças breves, de um povo que parece preferir a ação aos discursos. São diversos os exemplos usados por Plutarco para ilustrar esta espécie de aversão à retórica dos lacedemônios, que não apenas tinham a fama de falarem pouco como durante as guerras se comunicavam por escrita com os outros povos sempre de maneira muito sucinta. (cf. *Garr.* 511A). Esse discurso lacônico se apresenta um tanto quanto estranho à retórica que busca discursos bons e úteis presentes nos outros dois tratados, mas que não são necessariamente curtos ou breves. Portanto, aqui, em uma educação para a retórica, o silêncio se apresenta como um lugar para a maturação de um bom discurso, já nos lacedemônios ele busca estimular a brevidade da fala, uma vez que Plutarco identifica claramente este hábito dos lacedemônios como sendo “fruto de um longo silêncio”. Em ambos os casos o caráter formador do silêncio se apresenta como o caminho para uma boa educação, culminando ela em sentenças breves e lapidares ou em uma boa retórica, fruto de uma longa reflexão. Contudo, nos parece existir como traço comum à ambas as clivagens da educação: a busca por uma metriopatheia no falar e, cremos, é considerando-a que podemos vislumbrar o horizonte da sabedoria identificada desde Sócrates, ao considerar no laconismo espartano, celebrado também em Plutarco, bem como a sabedoria que emerge através de uma boa retórica. Estaria em jogo, então, que o alcance desta justa medida, só poderia ser obtido com o uso oportuno do silêncio. Este *eukairos* sigê estaria na base da realização da paideia do Queronense. Na mesma esteira, no campo do discurso, parece, então, que entre o absoluto silêncio de quem não sabe o que dizer e o extremo oposto daquele que tudo e muito diz sem nada saber, situa-se uma zona intermediária que se situa nos limites dados por um silêncio resultante da sensatez e um exercício razoável e sábio da palavra. A busca para tal questão implica reconhecer um movimento de autoconhecimento, de exame de seu próprio modo de padecer e de agir, envolvendo o pensamento no movimento do diálogo silencioso da alma consigo

mesma. Antevemos que a palavra que é feita para curar, também pode causar danos se usada sem a mediação do *kairos*.

Ao pensarmos no campo semântico de *sigê*, somos conduzidos à termos como “calar”, “silenciar”, “não falar” e outros sinônimos que aludem ao não uso da palavra, mas o que se evidenciou que, muito além da ideia de uma ausência de sons, o silêncio apresenta um simbolismo muito mais denso, que vai desde a atenção e o respeito a quem fala até um momento importante que antecede toda sorte de ações. Não o bastante, outra abordagem que se evidencia na análise dos textos de Plutarco é que silêncio e palavra, sobretudo no âmbito da retórica, estão sempre associados um ao outro, uma vez que, em um determinado diálogo, sempre há aquele que ouve e aquele que fala e nesta relação é preciso que exista, para que se produza uma conversação na qual as partes possam angariar proveito dos discursos, um correto tempero entre silenciar/calar e discursar/falar. Nuançando ainda a necessidade de se atentar ao fato de que aquele que silencia no diálogo poder estar no seu aparente silêncio produzindo um logos tão eloquente quanto daquele que vocifera. Ainda, insistindo que o diálogo pode se dar não apenas com mais de um indivíduo, ou seja, pode se tratar do diálogo de um indivíduo consigo mesmo e sem a presença de outrem, no qual nos referimos a uma “ausência de som”, sem significar ausência de logos daquele que, aparentemente, silencia; em outra abordagem, este silêncio “consigo mesmo”, seria, de fato, a total ausência de discurso, daquele que aquietá sua mente e interrompe a proliferação do logos em sua mente. Este tipo de silêncio, como ausência de logos estará sobretudo ligado aos ritos religiosos ou com a união com o divino, caros às religiões mistéricas e ao neoplatonismo, porém, esta performance do silêncio como união com o divino, não será um tema que iremos explorar neste trabalho por razões programáticas, aqui nos reservaremos a examinar o uso do silêncio nos cultos de natureza mistérica de maneira genérica. Disto, insistimos também que o silêncio é o lugar de maturação da retórica, no qual um discurso não maturado, e por isto mesmo vazio e sem valor, pode vir a ser um logos fecundo e que renda bons frutos. Por outro lado, como Plutarco defende em *Sobre a Tagarelice*, a palavra/discurso atuará como um fármaco para curar uma alma acometida pelo mal da tagarelice, levando-a a gozar dos benefícios do silêncio.

No campo virtude será também a busca da justa medida, do meio termo, a mesotes, cara à ética de Aristóteles, que será a guia das ações no queronense, uma vez que será uma gestão das afecções, orquestrada

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

Podemos concluir, então, que se a filosofia tem no discurso, desde sua aurora, o seu topos por excelência, aquele no qual situa a sua atividade, isso não exclui do seu horizonte o silêncio. Não se negligenciou sua importância na economia do pensamento antigo desde seus albores, como elenca Grammatico ao pensar o orfismo e a filosofia de Heráclito e, como observamos, a sua capital importância lhe é atribuída no campo da reflexão ética e, mais especialmente, no caminho da aquisição da virtude. Plutarco de Queroneia, um pensador de grande importância na Antiguidade grega, concedeu ao tema do silêncio, e isso com os mais diversos matizes e nos mais variados âmbitos, uma importância que faz eco à tradição que o precede. Embora se reconheça a centralidade da palavra e do discurso na investigação e na reflexão filosófica dos antigos, eles não ignoraram a “eloquência” do silêncio, sobretudo quando se trata de pensar a vida humana e o horizonte da vida feliz.

Referências

ABBAGNANO, NICOLA. *Dicionário de filosofia*. 2. éd. São Paulo: Mestre Jou, 1982

ARANHA, MARIA L. A. *História da educação*. São Paulo: Moderna, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Traduzido por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002

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

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1992.

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

CRESCENZO, L., *História da Filosofia Grega - Os pré-socráticos*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

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.

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

ENTRALGO, PEDRO. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958. 345 págs.

FORNIS, CÉSAR. *Esparta: Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona: Crítica, 2012.

FORREST, W. G. *A History of Sparta*, New York: W.W. Norton and Co., 1969.

FRAZIER, FRANÇOISE. *Histoire et Morale dans les Vies parallèles de Plutarque*. Paris : Les Belles Lettres, 1996.

FREIER, MARK. *Chronos and Kairos: Intoxication and the quest for transcendence* 2006. Disponível em academia.edu. Acesso em 12/02/16.

FUENTES, C. *El oportuno silencio: una norma educativa para Plutarco* in M. Jufresa et al. (Eds.), *Plutarco a la seva època: Paideia i societat* (Actas dels VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-873, Plutarco nov. 2003), Barcelona, pp. 191-198.

GAZOLLA, R. *O Ofício do filósofo Estoico: o duplo registro do discurso da Stoia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GILFRANCO, SANTOS. *Retórica e justiça: aprofundamento aristotélico de indicações platônicas*. Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, dezembro/201.

GUIMARÃES, M. A. *Os estóicos e a lida com as paixões*. Anais de Filosofia Clássica (Online) , v. III, p. 93-100, 2009.

GRAMMATICO, GIUSEPPINA – *Pervivencia del silencio órfico en el Logos de Heráclito*. Revistar Iter, n. 7. 1999. pp. 41-51.

GRAMMATICO, GIUSEPPINA. ARBEA, ANTONIO. JOFRÉ, MARÍA ANGÉLICA. *Experiencia de la palabra y del silencio*. [Santiago de Chile]: Centro de Estudios Clásicos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2008.

GREENE, ALICE BORCHARD. *The Philosophy of Silence*. New York: Richard R. Smith, 1940.

HADAS, M. *The Religion of Plutarch*, Rev. of Rel. 6, 1941-42, pp. 270-282.

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

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

HOROWITZ, SETH, *The Science and Art of Listening* The New York Times Sunday Review/The Opinion Page, November 9, 2012.

JAEGER, WERNER WILHELM. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 5^a Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JONES, R. M. *The Platonism of Plutarch*. Menasha: George Banta Publishing Company, 1916

KARAMANOLIS, G. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

LIEVE, V. F. *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2010

MORTLEY, RAOUL. *From Word to Silence*. Bonn: Hanstein, 1986.

MOUTSÓPOULOS, *Structure, présence et fonctions du kairós chez Proclus*. Atenas: Academia de Atenas: 2003

OAKESMITH, JOHN. *The Religion of Plutarch*. London, 1902

OLIVEIRA, L. Notas sobre a exegese de mitos em Plutarco. *Organon* (UFRGS), v. 49, p. 155-167, 2010.

OLIVEIRA, MARIA APARECIDA DE. *Plutarco e os Oráculos de Delfos*. Revista Praesentia, 2012, n. 13. pp. 1-16.

OLIVEIRA, MARIA APARECIDA DE. *Práticas de educação na antiguidade: paideia de Plutarco* Revista Travessias, 2007, n. 1. pp. 1-24.

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

PLATÃO. *Protágoras*. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 1999

PEIXOTO, M. C. D. *A afecção do desejo nos filósofos pré-socráticos: Pitagóricos e Demócrito*. Anais de Filosofia Clássica (Online), v. 3, n 5, p. 40-54, 2009.

PINHEIRO, J. *Significado de Paideia no tratado pedagógico De liberis educandis*. Publicação: M. Z. Gonçalves Abreu e M. de Castro (Coord.), *Estudos de Tradução - Actas de Congresso Internacional*, Principia, Cascais; 2003, pp. 473-484.

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

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

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

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

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

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

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

RUSSEL, D. A. *Plutarch*. 2n edition. London: Bristol Classic Press, 1972.

VIRGILI, *Culti misterici ed orientali a Pompei*, Roma: Gangemi, 2008.

STEINER, GEORGE. *Linguagem e silêncio. Ensaio sobre a crise da palavra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

STONES. I. F. *The Trial of Socrates*, Southern Humanities Review, Vol. XXIII, No. 3 (Summer 1989), pp. 264-267.

VERIÈRE, Y. *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*. Paris: Belles-Lettres, 1977.

WYTTEBACH, D. *Lexicon Plutarchean*, 2 vols. Hildesheim: Olms, 1962.

ZIEGLER, K. *Plutarco*. Traduzione di Maria Rosa Zancan Rinaldini. Brescia: Paideia, 1965.

ZORRILLA, D. *Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones nómicas de Trajano y Antonino Pío*. UNED. Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua. Universidad de Murcia. 2006-2007.