

Alexandre rei-filósofo: da Filosofia à prática [Alexander philosopher-king: from Philosophy to action]

por

Renan Marques Liparotti*

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

renanliparotti@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-9756-2784>

Abstract

Plutarch, in his *Life of Alexander* and his speeches *On the Fortune or Virtue of Alexander the Great*, draws a portrait of a philosopher-king, inspired by Plato, Aristotle and Diogenes' philosophies. This paper aims to analyse the dialogues between these philosophers and Alexander and to scrutinise the Macedonian's political path whereby philosophical ideals were put in action. This study, therefore, may suggest that whilst in the encomiastic speeches Plutarch draws a king, enlightened by Philosophy, who made happier «all the inhabited earth», in the biography, contradictions of imposing a 'blessed life' are unveiled.

Key-Words: Alexander the Great, Philosophy, Biography, Encomiastic speeches.

Resumo

Plutarco na *Vida de Alexandre* e dos discursos *Sobre a Virtude ou Fortuna de Alexandre Magno* desenha um retrato de um rei-filósofo, inspirado nas filosofias de Platão, Aristóteles e Diógenes. Este estudo objetiva investigar os diálogos entre filósofos e o Macedónio e perscrutar a trajetória política de Alexandre em que os ideais filosóficos se tornaram ações. Sumariamente, este estudo pode concluir que enquanto nos discursos encomiásticos Plutarco retrata um rei que, iluminado pela Filosofia, fez mais feliz toda a 'terra habitada', na biografia, contradições em impor uma 'vida beata' são reveladas.

Palavras-chave: Alexandre Magno, Filosofia, Biografia, Discursos encomiásticos.

* Investigador colaborador e doutorando em Mundo Antigo do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.



uem pode ser grande no exercício do poder, com estupidez e malvadeza? (Plut., *De Alex. fort.* 337C).

Em que consiste a diferença entre a rainha Semíramis que organizava campanhas, armava falanges, edificava a Babilônia e atravessava o Mar Vermelho, subjugando Etíopes e Árabes, e o rei Sardanapalo que, dispondo de idêntico poder, passava os dias a tecer a púrpura no palácio, sentado de pernas cruzadas entre as suas concubinas? Por que, mal Alexandre morreu, seu reinado assemelhou-se ao Ciclope que, depois de ter ficado cego, estendia suas mãos para tudo sem nenhuma meta e desabava por causa da anarquia?

Plutarco intenciona, com essas questões, fazer-nos refletir sobre o exercício do comando que se torna compreensível se observamos seus detentores, homens que travam batalhas diárias contra os vícios e os caprichos da fortuna. Evidencia-nos, assim, que não importam a um rei as posses, se até recém-nascidos as herdamos, mas o bom uso dos bens, sem que se inebriem. É que muitos, experimentando o luxo e o poder, perdem o controle de si. Só a Virtude, portanto, é capaz de constituir a grandeza de um rei (Plut., *De Alex. fort.* 337D).

Almejá-la significa tornar-se caminhante num percurso de autoconhecimento, ao qual é primordial a proximidade

com o exercício filosófico. Plutarco, por isso, engendra e nos descreve encontros entre Alexandre e diversos filósofos, tanto aqueles com quem pelos livros conversou, porque já se haviam tornado pó, como os que presencialmente encontrou. A partir dos diálogos, dos ensinamentos e das ações, expressões da verdadeira índole dos indivíduos (Plut., *Alex.* 1.2, *Cat. Ma.* 7.3, *Cic.* 50.4, *Lyc.* 20.10), o Querônês traça o que dessas fontes de saber Alexandre bebeu, o que delas discordou e como, assim, dessa conversa privilegiada, construiu-se como um rei sábio.

Plutarco, assim, no decorrer da biografia *Vida de Alexandre* e dos discursos intitulados *Sobre a Virtude ou Fortuna de Alexandre Magno*, ensaia o desenho de um rei-filósofo que se inspira principalmente nas filosofias de Platão, Aristóteles e Diógenes, do qual consolidou-se a frase “Se eu não fosse Alexandre, Diógenes é que eu seria”. (εἰ μὴ Ἀλέξανδρος ἦμην, Διογένης ἂν ἦμην, Plut., *De Alex. fort.* 331F).

Buscar-se-á neste estudo primeiramente investigar como no retrato feito pelo Querônês, se deram os diálogos entre filósofos e o Macedônio. O primeiro desses se estabeleceu, à distância, com Sócrates, que foi exitoso na aproximação do seu modo de vida à Filosofia, tornando-se, dessa, exemplo ao menosprezar o dinheiro, os bens e as honrarias. Se atentarmos para a

descrição platônica de sua morte (Pl., *Phd.* 114d-118, *Cri.* 49b-50a), arrepiamo-nos com cada etapa, como a repulsa às lágrimas e lamentos, o desejo da companhia serena dos amigos, os lentos e decididos goles de cicuta com que assinou seu destino, por considerar nobre fazê-lo. Fez sua missão a defesa da opinião correta e legítima sobre aquilo que é temível e sobre aquilo que não o é¹, e no momento oportuno conseguiu ser ardente e determinado, recusando a fuga e defendendo até o fim o ideal de sua vida, a Justiça. Fez, na medida justa, sua a Beleza e, para todos os que batalham por um ideal, tornou-se paradigma de coragem e firmeza, por ter magistralmente enfrentado a morte.

O jovem Alexandre e a aprendizagem da filosofia

Plutarco defende que os filósofos diferem da maioria das pessoas por terem um critério de juízo forte e sólido perante as adversidades (Plut., *De Alex. fort.* 333B) e que o medo perturba a iniciativa, a ambição e o impulso, a não ser que a Filosofia os tenha envolvido com seus laços (Plut., *De Alex. fort.* 333C). O Querônês, assim, aproveita-se da situação em que Alexandre enfrenta maior risco e se aproxima da finitude, para fazê-lo

seguir os rastros de Sócrates. O rei macedônio, dessa forma, ferido, com palavras de coragem, ordenou àqueles que estavam ilesos que lhe serrassem a parte saliente da flecha, censurou aqueles que choravam e se lamentavam e gritou aos ‘companheiros’:

Não se mostrem covardes, nem mesmo por pena de mim; ninguém acreditará que eu não temo a morte, se vocês temem a minha (Plut., *De Alex. fort.* 345B).

Plutarco prolonga a comparação entre o Macedônio e Sócrates à atividade educacional de ambos, o que resulta em uma redução da filosofia aos seus efeitos práticos. Não se pode desmerecê-los, mas é preciso que tenhamos perante os olhos a seguinte questão: cabe à Filosofia Moral fazer simplesmente com que as pessoas mudem seus hábitos, ou é de sua província, mais do que isso, servir de báculo para que com seu apoio possamos, na caminhada de autoconhecimento, interiorizar o conceito de bem e, desse modo, conscientemente buscá-lo e exercê-lo?

Ao comparar os discípulos de ambos os filósofos, Plutarco (*De Alex. fort.* 328BC) destaca que Sócrates, mesmo tendo instruído sagazes falantes de grego, contou com alunos como Crítias, Alcibiades e Clitofonte², que

¹ Cf. Pl., *R.* 430C; Arist., *EN* 1116A.10.

² Entre os ‘discípulos’ de Sócrates, há duas personagens ilustres: Crítias, que foi um dos trinta tiranos, Alcibiades, que foi um político destacado e controverso na última fase da

rejeitaram sua doutrina; Alexandre, por sua vez, superou-o, porque ensinou a povos alheios à língua e ao culto grego costumes como enterrar os mortos, não desposar mães, respeitar os progenitores e, dessa forma, civilizou a Ásia. Podemos, todavia, aceitar que a instituição desses dogmas tenha-se dado através do convencimento dos povos, que dali avante os seguiram conscientemente, ou foram resultado de uma imposição? Podemos chamar, assim, esse processo de filosófico?

Sócrates, de facto, passava grande parte de seus dias nos locais públicos atenienses a dialogar, fazendo com que os seus concidadãos refutassem hipóteses e discordassem de opiniões, parte do método maiêutico que conduzia à reflexão intrínseca, ao auto-conhecimento e à perseguição da virtude. Era tal método percorrido, no entanto, por Alexandre cujo processo educacional baseava-se no princípio de que “àqueles que pela razão não conseguia reunir, aplicava a força das armas” (Plut., *De Alex. fort.* 329C)?

Plutarco espraia a comparação à capacidade de ambos favorecerem o culto de divindades (Plut., *De Alex. fort.* 328D). Por um lado, Sócrates, em Atenas, teria tentado induzir divindades

estrangeiras, segundo o acusam caluniadores atenienses; por outro, Alexandre introduziu entre os povos estrangeiros o culto a deuses gregos. Dessa comparação, podemos inferir que a superação do Macedónio ocorreu pelo fato de ter levado o seu propósito a cabo e não ter sido condenado. O Querônês, portanto, legitima a imposição de um culto religioso no processo de educação filosófica.

Quando se dá o contato entre dois povos, há a consequente interpenetração de línguas, cultos e costumes. Nesse caso, o que Plutarco chamou de adoração das divindades gregas (Plut., *De Alex. fort.* 328D) se traduziu, no decorrer da história, pelo surgimento de um sincretismo religioso de influência grega, mas nem implicou no abandono do culto inicial nem na absorção integral do helênico. Assumir, todavia, como tarefa da Filosofia instituir cultos de divindades, fazendo-as superiores, é um argumento sobranceiro, que facilmente assina aos cegos mortais o início de tragédias e de injustiças. Por isso, como receptores contemporâneos deste discurso, fazemos explícita nossa ressalva.

No prosseguir da comparação com Sócrates, Plutarco adentra ainda o delicado campo das acusações de pederastia³.

guerra do Peloponeso e uma terceira menos conhecida, Clitofonte, que desenvolveu em Atenas um papel político secundário. Cf. A. D'ANGELO, *Plutarco La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima Orazione*, Napoli, 1998, p. 186.

³ Quanto ao tema da pederastia, Plutarco volta a abordá-lo no tratado *A educação dos jovens* (Plut., *De lib. educ.* 11D-12A), em que se questiona se devemos permitir aos

Nesse discurso, limita-se a elogiar a integridade moral de Alexandre⁴ que, ao contrário do filósofo ateniense que aceitou dividir o leito com Alcibíades (Pl., *Symp.* 218C - 219D; D. L., 2.31), considerou a oferta de um menino de singular beleza provindo da Íônia uma adulação e um ultraje (Plut., *De Alex. fort.* 333A, *Alex.* 22-1-2), fornecendo, assim, um exemplo de temperança.

Em seguida, Plutarco irá deter a sua atenção em Platão que, por sua austeridade, não convenceu ninguém a seguir a *República* e as *Leis* que idealizou (Plut., *De Alex. fort.* 328DE) e, por abstinência das questões relativas à *pólis*, juntamente com os demais teóricos, facultou aos sofistas o encargo das funções públicas. Alexandre, por sua vez, construiu mais de setenta cidades onde ativamente melhorou as índoles incivilizadas (ἀνήμερος, Plut., *De Alex. fort.* 328E) e animais (θη-

ριώδης, 328E) e obrigou os derrotados pelas armas a terem uma vida beata (Plut., *De Alex. fort.* 329A). Nesse elogio à Filosofia Prática, detectamos a utilização da Moral como justificação para a imposição de dogmas, ao se assumir ser a cultura helênica superior, o que nos parece digno de questionamento para uma leitura crítica: afinal sob que prisma se julga incivilizadas e animais as índoles? Pode ser a vida beata imposta?

Há, porém, diversos méritos na forma de agir de Alexandre que fazem o orador, nesse discurso encomiástico, elogiá-lo, como a preferência pela negociação anterior ao uso da força e algumas práticas que possam ser interpretadas como tentativas de integração entre os povos e os cultos. A partir desses atos, Plutarco idealiza ao rei uma missão divina de governador comum e conciliador de todos (θεόθεν

amantes de jovens exercer seu hábito, ou devemos proteger os jovens deles e repeli-los. O filósofo se coloca numa posição intermediária, pois tanto admira e respeita os pais que julgam alguns comportamentos moralmente ultrajantes e por isso afastam seus filhos dos mestres, como também, ao observar exemplos de educadores como Sócrates, Platão, Xenofonte que aprovavam o amor platônico entre homens e que, movidos por ele, conduziam adolescentes à doutrina, à administração da república e à integridade moral, sua sentença se traduzia em admiração. Concorde, pois, com a sentença platônica segundo a qual devemos permitir àqueles que governam a república que possam oscular todos os que desejem e que, de um lado, devem ser retidos os que observam apenas a beleza do corpo; aqueles, todavia, que resguardam a da alma são dignos de estimulação.

⁴ Essa atitude parece confirmar a tendência que Plutarco demonstra nesse discurso de evitar assuntos polêmicos, na medida em que existia uma crítica por parte dos cínicos que acusava o Macedônio de ter amado Heféstion (ps. Diog., *Epist.* 24); esta crítica pode em boa parte ser confirmada posteriormente pelo próprio Querônês, tal a descrição que compôs da dor sentida pelo general na ocasião da perda desse companheiro (Plut., *Alex.* 72.2-5).

ἄρμοστίης καὶ διαλλακτίης τῶν ὅλων, 329CD), segundo a qual ele deveria submeter todos os homens a uma lei e a uma única Justiça, como fonte de luz universal, mantenedora de concórdia, paz e comunhão recíproca, que teria sido levada a cabo se não tivesse Alexandre rapidamente deixado a vida.

Essa missão parece ter tido origem num diálogo ficto entre Alexandre e a filosofia de Zenão de Cítio, em cuja República idealizava a não divisão dos homens em cidades ou povoações, nem a existência de leis próprias, mas uma comunhão de leis e culto em que todos fossem concidadãos. Essa sociedade é descrita por Plutarco como “um sonho ou imagem de um bom governo e de uma república inspirada na filosofia”, à qual Alexandre associou a prática.

Hoje, todavia, a cronologia indica que Zenão teria dez anos quando Alexandre foi chamado pelas divindades. Portanto, não o podemos incluir entre os filósofos com quem o Macedônio possa ter dialogado. Logo, foi pelo provável desconhecimento de datações ou ainda intencionalmente, por querer projetar em Alexandre traços da filosofia estoica cujos propagadores lhe teciam fortes críticas, que o Querônês associou teorias dessa corrente filosófica às ações do Macedônio.

Que a campanha de Alexandre alterou os limites geopolíticos e o fez assemelhar-se ao que fora idealizado pelo estoico, ou que, na ordem inversa, este filósofo tenha sido influenciado pelo cosmopolitismo fruto dessa expansão territorial, são hipóteses viáveis. Segundo M. Pohlenz⁵, Zenão parece ter-se inspirado no pensamento platônico, numa Esparta idealizada e na abertura ao cosmopolitismo promovida pelo reino de Alexandre. Engendra, assim, um quadro de uma sociedade ideal, onde dispensáveis eram as leis escritas, o matrimônio, a propriedade privada, a moeda, os tribunais, os templos, as oferendas, as vestes distintas. O único valor e a única oferta aos deuses, a Virtude. A única divindade, o Amor (*Eros*) que a todos unia pela concórdia e liberdade.

Esses diálogos com a Filosofia ou aconteceram por intermédio de Aristóteles, o mestre de Alexandre, por leituras, ou ainda, por obra de Plutarco que na sua narração autonomamente os concebeu. Por outro lado, expressivos foram também todos os contactos que realmente se deram no decorrer das etapas da vida do Macedônio, que encontrou pessoalmente filósofos nas diversas partes do mundo. Sobre esses passaremos agora a tratar.

Aristóteles se dedicou ao estudo da ação humana e a partir dela passou a

⁵ M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1978, pp. 276-277.

entender a virtude como a faculdade de fazer o bem aos outros (Arist., *EN* 1366b). Por isso, pode ser ensinada e aprendida e deve continuamente ser exercitada, para que se possa cumprir devidamente cada função dentro da república. Acreditava, portanto, no papel da educação na formação moral e, tanto por isso como por ter recebido um generoso convite⁶, aceitou se tornar mestre de Alexandre.

Ensinou-lhe, portanto, mais que seu pai Filipe (Plut., *De Alex. fort.* 327F), tendo-o conduzido por diversas áreas de conhecimento, dentre elas a ética, a literatura (Plutarco refere uma edição, anotada por Aristóteles, da *Ilíada*, na posse do conquistador macedônio), a geografia, a botânica e a zoologia. Talvez alguns textos de natureza política tivessem sido também compostos a pensar na formação específica do príncipe macedônio.

Há ainda referências à transmissão de conhecimentos mais restritos e específicos, denominados ‘acroamáticos’ (secretos) e ‘epópticos’ (acessíveis a iniciados, Plut., *Alex.* 7.5). Sobre esses, o Queronês registra que, estando o

Macedônio já em território asiático e tendo sido informado de que alguns desses assuntos haviam sido publicados em livro pelo Estagirita, escreveu-lhe uma carta como censura (Plut., *Alex.* 7.6-8); ao que o filósofo respondeu que a edição não significava divulgá-los, pois “era inútil para quem estivesse a ensinar ou a aprender, mas um verdadeiro memorando para quem já tinha uma iniciação no assunto” (*Alex.* 7.9).

Como com a maior parte das relações entre discípulo e mestre, essa foi uma das primeiras rupturas. Contudo, é importante ressaltar que Aristóteles, como defensor da temperança, contribuiu para frear a compleição quente (θερμότης τοῦ σώματος, 4. 7) e o espírito colérico (θυμοειδῆ, 4. 7) identificados no jovem Macedônio e, por isso, influenciou decisivamente o florescimento do potencial de Alexandre.

Nesse discurso, Plutarco acentua o fato de Aristóteles ter aconselhado o jovem a comportar-se “perante os gregos como líder; aos bárbaros, como tirano; cuidando daqueles como amigos e parentes, estes os tratando como animais e plantas” (Plut., *De Alex. fort.* 329B).

⁶ Esse convite ocorreu em 342 a. C., quando Aristóteles se encontrava em Mitilene. Não só uma boa recompensa o motivou, mas também a promessa de que a cidade natal do filósofo, Estagira, seria reconstruída e permitido o regresso dos cidadãos então no exílio ou reduzidos à escravidão. Tal oferta foi um reconhecimento da sua virtude, mas talvez influenciada também pelo fato de o pai do Estagirita, Nicómaco, ter já sido médico de Amintas II, pai de Filipe.

Não encontramos um fundamento dentre os escritos para atribuir tal pensamento ao Estagirita, exceto de uma interpretação radical de que seria justo que os Gregos dominassem os bárbaros (Arist., *Pol.* 1252b). Não obstante, o Queronês afirma que o Macedônio discordou e preferiu ao critério étnico-cultural que se reconhecesse “o helênico pela virtude e o bárbaro pelo vício” (Plut., *De Alex. fort.* 329C).

Dessarte, Alexandre teria recusado a ideia de inferioridade dos bárbaros e teria buscado uma forma de harmonizar a convivência com aqueles que, virtuosos, fossem diferentes em relação a hábitos, vestes e alimentos. Da crítica do mestre, portanto, e de uma prática diferenciada, baseada na pacificação e na conciliação dos povos, Plutarco fundamenta o nascimento do rei-filósofo.

O conquistador sob o signo da Filosofia

Dentre os encontros particularmente significativos se nos mostra o que ocorreu entre Alexandre e Diógenes (Plut., *De Alex. fort.* 331EF, *Alex.* 14. 2-5), em que simbolicamente se descrevem dois paradigmas incompatíveis: um rei que

ambicionava conquistar o oriente e um filósofo cuja aspiração se resumia a gozar os raios do sol. Tal era a dignidade (τὸ ἀξίωμα) desse homem, que o Macedônio, movido por aquele modo de vida (τὸν βίον), confessou a célebre sentença: “Se eu não fosse Alexandre, seria Diógenes”.

A princípio poderíamos pensar que essa seja uma escolha consciente entre uma carreira de rei e de filósofo. Para Plutarco, todavia, como seguidor de Platão, essas trajetórias não são excludentes, mas podem confluir em um *rei filósofo*. Por isso, a frugalidade do modo de vida de Diógenes é-lhe admirável; os problemas reais que lhe impõe o reinado são, todavia, mais importantes, de modo que opta pelo exercício de uma filosofia prática.

Essa opção não significa ambicionar ser rico (πλούσιος, 331F) ou nobre (Ἀργεάδης, 331F), mas assumir a tarefa de “unificar os bárbaros com os helenos”, de “difundir a Grécia no mundo e disseminar em todas as nações a justiça e a paz” (Plut., *De Alex. fort.* 332A). Dessa forma, a Diógenes se antepõem “as pegadas de Dioniso” (Plut., *De Alex. fort.* 332AB)⁷ e as trajetórias de Hércules

⁷ Dentre as fontes sobre o mito de Dioniso, converge-se ter sido um deus tebano (Plut., *Alex.* 13.4), sem ligações imediatas com a Macedônia. Plutarco, contudo, estabelece, na participação de Olímpia nos ritos báquicos (Plut., *Alex.* 2. 7-9), populares na Trácia e na Macedônia, a origem da influência do deus sobre o destino do jovem rei. Aqui se remete ao deus como responsável por promover a união entre ocidente e oriente, pois seu culto foi comum «entre as tribos das montanhas agrestes para lá do Cáucaso». Na

e Perseu, heróis que primeiro difundiram o culto grego pelo oriente. A frugalidade, todavia, serve de inspiração a Alexandre que, mesmo quando conquista riquezas, não as reserva para si, pois despreza um “trono inútil de luxo”.

Distribui, portanto, os espólios como estímulo aos companheiros de batalha e, sobretudo, como reconhecimento e incentivo àqueles que dedicam sua vida à sabedoria. Isso demonstra a magnanimidade de Alexandre, que mesmo não tendo escolhido para si a vida contemplativa, fomenta-a; que mesmo não tendo como viver frugalmente, partilha e doa seus bens; que mesmo não tendo escrito teorias, ama os sábios e a sabedoria.

Plutarco exemplifica as doações que demonstram o desprezo material de Alexandre (Plut., *De Alex. fort.* 333B). Alista, assim, Anaxarco de Abdera (IV a.

C.)⁸, a quem o Macedônio considerou “o mais valeroso dos seus amigos” (Plut., *De Alex. fort.* 331E); Pirro de Élis⁹, que recebeu do rei presentes no primeiro encontro; Xenócrates da Calcedônia¹⁰, discípulo e amigo de Platão, a quem enviou cinquenta talentos; e Onesícrito, pupilo de Diógenes de Sinope, a quem fez o primeiro piloto de sua frota.

A esse conjunto de filósofos gregos com quem Alexandre se depara, podemos acrescentar os Gimnosofistas ou ‘filósofos nus’ – os Brahmans do Punjab (Plut., *De Alex. fort.* 332B, *Alex.* 64-65), com os quais busca compreender a sabedoria oriental e estabelecer com ela diálogo. Se olharmos do ponto de vista desses, que viviam da colheita de alimento fresco da terra, do consumo da água dos rios e do usufruir das folhas caídas como leito, nem a ocupação ma-

Vida de Alexandre, o Querônês associa ainda a interferência desse deus no consumo do vinho, hábito culturalmente arraigado à corte macedônia, cujo excesso era capaz de transformar o príncipe num militar viciado em grosserias de caserna (Plut., *Alex.* 23. 7). Responsabilizar o deus como um demônio maligno (*kakodaimon*), reduzir aos momentos de socialização o consumo dessa bebida (Plut., *Alex.* 23. 1-2, *De Alex. fort.* 337) foi uma estratégia para apaziguar a culpa dos atos violentos cometidos pelo Macedônio sob o efeito do vinho (*Alex.* 9.6-14; 13.3-4; 50.2; 56.1; 67; 70.1-2; 75.4-6).

⁸ Anaxarco de Abdera (IV a. C.), seguidor do atomista Demócrito, dono de singular apatia e serenidade, ficou conhecido por ‘Eudemônico’ (“aquele que dispõe de um bom espírito”, D. L., 9.58-60). Seguiu Alexandre na sua expedição ao oriente (Plut., *Alex.* 8.5, 28. 4-5, 52. 4-9) e foi não só um amigo, mas também um adúlador do rei (Plut., *De Alex. fort.* 781AB, 179F-180A; Arr., *An.* 4.9.7).

⁹ Aluno de Anaxarco que integrou a expedição à Ásia, onde conheceu os gimnosofistas indianos, dos quais desenvolveu seu pensamento céptico conhecido por pirronismo.

¹⁰ Acompanhou seu mestre Platão à Sicília e se dedicou à atividade filosófica, tornando-se líder da Academia depois de Espeusipo, de 339 a 315 a. C.

cedónia nem quaisquer regimes monárquicos lhes eram gratos, pois representavam uma ameaça à liberdade.

Alexandre, todavia, ao se dar conta dessa adversidade, se restringiu a lhes impingir um tom de ameaça, salvaguardando-lhes a vida. Em se tratando de uma tirania, Plutarco considera, na biografia, esta atitude como uma reação positiva. No discurso *De Alex. fort.*, porém, opta por ocultá-la, possivelmente por julgar que a intimidação não corresponda exatamente ao comportamento desejado de um rei filósofo. Calano¹¹ também não recebe tratamento nesse discurso. Isso porque, tal como Sólon junto de Creso (Hdt., 1.29-32), Calano apresenta a Alexandre uma reflexão sobre a monarquia, cuja segurança é incompatível com errâncias e com o demasiado inchaço territorial. Esse filósofo adverte que o rei devia se instalar no centro do reino para bem governá-lo. Conselho que, como é de regra na convenção do conselheiro e na cegueira do tirano, foi ignorado, o que justifica sua exclusão da composição desse retrato.

Dessarte, no traçar do retrato do filósofo o Queronês busca em Sócrates as cores da coragem, da sabedoria e da firmeza, mas refuta-lhe a da incontinência; de Platão empresta a admiração pelo belo, mas rejeita sua

austeridade, que resulta numa incapacidade de intervenção; de Aristóteles, estabelece-o como fonte direta da sabedoria de Alexandre, com quem irá se constituir como homem e filósofo, mas de quem diverge no tratamento aos bárbaros. Por fim, bebe da frugalidade de Diógenes e exerce-a pela distribuição de riquezas e de presentes.

Por isso é que se diferenciou dos reis que pela fortuna foram levados ao poder, dentre os quais Plutarco alista Oco (Plut., *De Alex. fort.* 327A, 336D), Arses (336D, 337E, 340B), Tigranes da Armênia (336D, 336E), Nicomedes da Bitínia (336E), Carilau (336D, 337D), Arrideu (337D), Antíoco de Seleuco (341A), Artaxerxes (327A, 341A), Perdicas (337A, 342E), Meleagro (337A), Seleuco (337A) e Antígono (337A). Esses, por não contarem com a Virtude como aliada, não foram capazes de sustentar seu ofício. Tornaram-se atores que pela terra habitada caminharam como se se tratasse de um palco, e desempenharam a fingida e muda personagem de rei (337E).

Alexandre, todavia, no contato com filósofos, aprendeu e desenvolveu-se em busca das virtudes. De Platão, absorveu a concepção ideal do mundo, segundo princípios como o de que a natureza é um guia que conduz por si mesmo ao belo (Plut., *De Alex. fort.*

¹¹ Filósofo indiano que acompanhou o exército de Alexandre de regresso da Índia, cf. Plut., *Alex.* 65.

333B). De Aristóteles, o Querônês parece beber a concepção de que a virtude se encontra no meio termo, traduzida pelo princípio do nada em excesso (*μηδὲν ἄγαν*). Esta temperança que buscou exercer em conjunto com outras virtudes durante o exercício de seu poder. Igualou-se, segundo Plutarco, por conseguinte, a Pitágoras, Sócrates, Arcesilau ou Carnéades que, mesmo sem deixarem escritos, pelas ações, pelos ensinamentos e pelos ditos foram enumerados entre os filósofos, e assim se tornou um dos exemplos mais próximos ao ideal platônico de *rei filósofo*.

O rei filósofo: da teoria à prática

Secundariamente, buscar-se-á traçar o percurso da teoria à prática pelos quais os ideais filosóficos retratados por Plutarco se tornaram ações na trajetória política de Alexandre. Por isso, em primeiro lugar, cabe-nos perguntar como é que o Macedônio acumulou tarefas tão complexas como a de ser o general que expandiu o território macedônio e o rei que deveria governar e estabilizar este império segundo os preceitos filosóficos mencionados. Não seriam demasiadas funções para uma só pessoa? Se olharmos para as *Histórias* de Heródoto, por exemplo, observamos que essas diferentes tarefas estão divididas: se foi Ciro quem expandiu o território persa, quem o estabilizou foi Dario.

Plutarco começa por considerar globalmente os princípios de uma política

de gestão para o grande império ainda desconexo e heterogêneo na sua composição, ao qual era importante a harmonização entre conquistadores e conquistados. Pela voz de Calano, o Querônês nos adverte de que as errâncias da campanha delongavam-na e se contrapunham à necessária centralização do poder, pois Alexandre dividia-se entre objetivos como equilibrar as forças internas, apaziguar as revoltas externas e expandir o império; tarefas cuja complexidade faz ressaltar as virtudes morais desse rei.

Como conquistador, Alexandre se mostra um guerreiro corajoso e audaz. Fascinava-o, por exemplo, a ideia de defrontar Dario e arriscar tudo em uma só batalha, enquanto ao rei persa sobrevinha o temor que o impedia de agir e lhe facultava apenas a desonrosa fuga. Este contraste ficou cristalizado no mosaico pavimental da Batalha de Isso, originalmente em Pompeios, actualmente no Museu Arqueológico Nacional de Nápoles (10020).

Ainda em plena campanha, quando a prioridade era, sobretudo, militar, são diversas as atitudes assumidas pelo conquistador de tolerância para com os vencidos. Além da humanidade demonstrada, Alexandre mostra-se mais do que um general, um rei ciente do alcance político de suas decisões. Como prova dessa humanidade, é, no clímax da campanha militar, solidário perante a

mãe, a esposa e as filhas de Dario (Plut., *Alex.* 21. 2-3): primeiro fez questão de que soubessem que Dario não havia morrido, desfazendo um falso temor; permitiu que elas dessem sepultura a todos os Persas que entendessem e, por último, concedeu-lhes as mesmas regalias de antes, sob sua proteção, numa espécie de templo sagrado e inviolável onde nunca pudessem sofrer a menor ofensa.

Não deu, assim, ouvidos a vozes que lhes elogiassem a beleza, nem permitiu que outros o fizessem (Plut., *De Alex. fort.* 338DE, *Alex.* 22.5), prova de sua temperança (τὸ σῶφρον, *De Alex. fort.* 338E) e autodomínio (τὸ κρατεῖν ἑαυτοῦ, *Alex.* 21. 7-9). Ademais, quando a mulher de Dario veio a falecer, ordenou que se preparasse um funeral digno de uma rainha e, no momento do enterro, deu mostras de bondade (χρηστότης, *De Alex. fort.* 338E) e humanidade (τὸ φιλόνηρον, *De Alex. fort.* 338E) ao chorar de emoção. Essas lágrimas foram primeiramente mal interpretadas pelo rei persa, que soube do episódio por meio de um eunuco que lhe serviu de mensageiro¹². Dario, assim que conheceu a verdade, todavia, tornou-se, se-

gundo Plutarco, ambicioso de conseguir se tornar mais benigno do que o Macedônio e assumiu que, caso fosse chegada a hora, pelos deuses, de outro rei sentar-se no seu trono, que esse fosse Alexandre (*De Alex. fort.* 338EF), pois era: “tão gentil depois da vitória, quanto terrível no campo de batalha” (*Alex.* 30. 6).

Tratava-se, de facto, de um conquistador gentil que se comportava “como um filósofo”. É o que ressalta também do episódio em que Alexandre finalmente encontra Dario trespassado por um dardo:

não realizou sacrifícios nem cantou o hino da vitória para indicar que uma longa guerra tinha acabado; despiu o próprio manto e lançou-o sobre o corpo, como se escondesse a retribuição divina que espera cada um dos reis (Plut., *De Alex. fort.* 332F, *Alex.* 43. 5-7).

Torna-se, assim, mais magnânimo do que Aquiles, na medida em que este foi por troca de prêmios que concedeu o resgate de Heitor¹³, enquanto o Macedônio por si só fez sepultar Dario com um suntuoso funeral¹⁴.

¹² Dario, ao saber por Tiriote (eunuco que havia seguido a rainha e que escapou para lhe trazer notícias), que Alexandre chorara pela morte de sua esposa, suspeitou que essas lágrimas fossem sinal de adultério entre o rei Macedônio e a prisioneira. O eunuco, todavia, jurou que a honra e a castidade da rainha haviam sido respeitadas, cf. Curt. 4.10; Plut., *Alex.* 21, 29; Arr., *An.* 4.20.1-2 (este último que situa o anúncio antes da morte da rainha).

¹³ Plutarco alude ao episódio em que Príamo entra no acampamento aqueu e roga a Aquiles o resgate do corpo do filho Heitor, que lhe é concedido (*Il.* 24.485).

¹⁴ Plutarco segue a versão de Diodoro Sículo (XVII, 73.3) que afirma ter Alexandre dado

O Querônês ressalta ainda que similar moderação preside aos hábitos do Macedônio e seus comportamentos quotidianos, tanto uma sobriedade em matéria de sexo (Plut., *Alex.* 22) - o que fica patente na atitude perante as mulheres persas, que considerava quase estátuas vivas -, de que nunca abdicou, como uma austeridade no que se refere à alimentação (*Alex.* 22. 7), prazeres comuns à condição humana que o rei parece superar.

Há, todavia, que se considerar que duas culturas em contato nunca permanecem completamente imunes; há uma influência simultânea de ambas, mesmo que, geralmente, prevaleça o dominador sobre o dominado. Dessa forma, retrata-se, tanto nos discursos como principalmente na *Vida de Alexandre*, um processo de mão dupla, responsável por modificar tanto os hábitos persas como os helênicos. Estes últimos modificam-se ademais pela corrupção causada pelo excesso de poder. Assim, veremos um novo Alexandre em conformidade com os soberanos retratados por Heródoto.

Se inicialmente o contato com a riqueza persa se limitou ao saque de taças e tecidos (Plut., *Alex.* 19), após a batalha na Cilícia os Macedônios capturaram o carro, o arco e o acampamento dos Persas. Neste encontrava-se a tenda que pertencia ao rei persa, acompanhada de

uma criadagem aparatosa, mobiliários e tesouros sem conta (*Alex.* 20.11). Por um estranhamento, Alexandre inicialmente nomeia a tenda que já se tinha tornado sua de “tenda de Dario”; depois, já em sinal de admiração, confessa que aquilo sim era “o que se chama ser rei” (*Alex.* 20.12). Assim, de modo subtil, o luxo começa a fazer parte do quotidiano de um rei até então adepto da austeridade.

Posteriormente, depois da batalha de Isso, Alexandre enviou um contingente a Damasco e apoderou-se do dinheiro e bens dos Persas, bem como dos seus filhos e mulheres. Fez valer os critérios homéricos de valentia e excelência militar para a distribuição desses espólios aos seus mais bravos homens, dos quais se destacava a cavalaria tessália. Foi nessa altura que os “Macedônios experimentaram o sabor do ouro, da prata, das mulheres e do luxo bárbaro; a partir de então eram como cães, mal lhes farejavam o rasto, a perseguir e a abocanhar a riqueza persa” (*Alex.* 24.3).

Essa progressiva cedência à corrupção dos hábitos asiáticos, segundo o Querônês, se verifica também em nuances como a alimentação. Os jantares, por exemplo, que apesar de serem sempre requintados, mantinham a sobriedade, foram crescendo em proporção com o sucesso (*Alex.* 23.10); era durante eles

uma sepultura digna a Dario. Outros autores fazem apenas referimento à restituição do corpo do grande rei aos Persas, cf. Plut., *Alex.* 43; Arr., *An.* 3.2110-22; Giust. 11.15.5-15.

que o Macedónio, sob o efeito do vinho, dava-se a gabarolices e deixava que os companheiros o adulassem.

Outra evidência de que a temperança se abalara é a de que, como não experimentava insucessos, suas decisões tornavam-se demasiadamente obstinadas (*Alex.* 26.14). À proposta de negociação de paz feita por Dario, que, numa carta, oferecia uma quantia de dez mil talentos pelos prisioneiros, o território aquém do Eufrates e a mão de uma das filhas, Alexandre exigiu, como recusa, a entrega do rei persa.

A isso, adicionou-se o ingrediente que o oráculo egípcio supostamente teria confirmado – seu ascendente divino –, que ele utilizou, com orgulho, na lide com os bárbaros (*Alex.* 28). Nem mesmo o senso de justiça do Macedónio se mostrou incólume a essas alterações, mas a imparcialidade com que realizava os julgamentos deu lugar a uma maior severidade dado o aumento de acusações, sobretudo perante as calúnias que o deixavam ríspido e impiedoso (*Alex.* 42).

Se a questão das relações com os conquistados parecia, em certa medida, obedecer a um propósito deliberado de harmonização, a política interna, expressa em campanha pelo relacionamento com os companheiros, sofria de alguma imponderação ou secundarização. De início, isso não era percebido pelos Macedónios, pois

Alexandre mostrava-se firme nos cálculos e na determinação de efetivar o plano de vingança contra os Persas; a generosidade talvez excessiva na concessão de bens e vantagens, que, a cada nova conquista, colocava em prática, não foi suficiente, todavia, para ocultar a centralização progressiva que o rei ia impondo nas suas decisões.

A conquista do reino da Ásia literariamente demarcada pela ocupação do trono de Dario (Plut., *De Alex. fort.* 329D, *Alex.* 37.7) e a efetivação da vingança representada no encontro com uma estátua derrubada de Xerxes (*Alex.* 37.5) definem o fim de uma etapa da campanha. Em seu imediato prosseguimento, Plutarco dá conta simbolicamente das primeiras incompatibilidades com que o plano régio se esbarra: o repúdio do próprio território asiático, quando Hárpalo, na tentativa de ornamentar o jardim com a hera, não obtém sucesso, pois essa não se adaptava ao solo quente, assim como os Gregos tinham dificuldades de se habituarem àqueles lugares (*Alex.* 35.15).

Ademais, opõe-se aos seus projectos um desejo de regresso que começa a crescer entre os seus homens, o que se mostra evidente quando, durante uma comemoração luxuosa, os Macedónios, movidos pela insensatez e pelo incentivo da cortesã Taís, atearam fogo ao palácio, na esperança de que a destruição significasse o primeiro

passo para o retorno (*Alex.* 38.4-7). Alexandre rapidamente, porém, retomou o autodomínio e se arrependeu de ter dado o consentimento, em uma tolerância insensata. Mandou, por isso, que se extinguisse o incêndio (*Alex.* 38.8), o que representou a primeira cisão de opiniões entre ele e seus companheiros, princípio de um fatal isolamento do Macedônio.

Quando a hora foi não já de conquista, mas de planeamento administrativo, Alexandre deu-se conta das dificuldades que diversas decisões antes tomadas tinham produzido. Desde logo o que parecia magnanimidade apareceu como raiz de insolência, indisciplina ou no mínimo discordância entre os que o seguiam. Ao lado da natural resistência inimiga, a necessária coesão das forças sob seu comando dava sinais de ruptura.

Isso porque o acumular de riquezas do corpo de guarda forneceu aos companheiros certo orgulho e acostumou-os a hábitos de vida faustosos. Ao dar-se conta disso, Alexandre os repreende, por acreditar que não há nada mais servil do que o luxo, cuja ostentação era própria dos vencidos, mas não devia ser imitada; pois nos combates sempre se deve almejar a frugalidade (*Plut., Alex.* 40.3-4). Estimulava-os, sem poupar riscos, para garantir a adesão e lealdade dos seus efectivos (*Alex.* 47). Ei-lo, por exemplo, disposto a ceder a água que ofereciam, em favor do moral dos seus

homens igualmente sequiosos, atitude que encheu os ânimos dos soldados com determinação (*τὸν θαρροῦντα, Alex.* 42.10).

Os companheiros, contudo, aos poucos passavam a se sentir bem apenas no luxo e na inactividade e se aborreciam com as errâncias que passavam a caracterizar a campanha. É que encerrado o trajeto que consumou a vingança pela invasão persa da Grécia, quer a justificativa de progredir, quer a consolidação do reinado sobre a Ásia através da expansão territorial e de políticas de harmonização com os povos conquistados, apenas dizia respeito a Alexandre.

De uma forma algo imprudente, Alexandre acompanhava essa perda de controle sobre os seus homens de uma política de tolerância em relação ao inimigo. Em consequência, desguarnecia ou desgostava as forças que o apoiavam, ao mesmo tempo em que abria, ao adversário, um maior espaço de ascensão. Os sinais de fusão cultural que quis dar com pequenos gestos – o traje, a etiqueta nas relações com o poder – tornavam-se, para os que até então foram os seus companheiros e, com ele, os construtores daquele império, factores de dissidência agora explícita. Do desagrado passava-se à divergência ou insubordinação.

No seguimento dessa mesma política de coesão administrativa, na Pártia, no-roeste do Irão, Alexandre vestiu pela

primeira vez o traje bárbaro (Plut., *Alex.* 45. 1), embora apenas o persa pela sobriedade, já que o medo continha exagerados ornamentos. Fundamenta Plutarco que, ao Macedônio, como filósofo, esses costumes eram insignificantes e indiferentes; como “líder comum e rei humanitário” (*De Alex. fort.* 330A), todavia, responsável por unir e apaziguar duas nações, o respeito às vestes transformou-se em meio de conquista da benevolência dos dominados; sem essa política, quando as forças macedônias já não se fizessem presentes, tornar-se-ia impossível a estabilidade de tamanho reino.

Essa política de fusão cultural não é oriunda, porém, de uma decisão consultiva, como fora a campanha contra a Pérsia (Plut., *Alex.* 14.1), mas de uma imposição, o que provocou resistência, principalmente quando Alexandre aparece, publicamente, como rei, vestido à persa, o que foi considerado ofensivo. Desse modo, ao mesmo tempo em que o Macedônio tentava desenvolver políticas de pacificação dos povos dominados, internamente, perante os seus companheiros, surgiam problemas cada vez mais frequentes.

Outros ingredientes foram acrescentados para alimentar o fogo dessas insatisfações. É que Alexandre estendeu a sua generosidade aos Persas, distribuindo em muitas ocasiões riquezas – a maior recompensa que os soldados conseguiriam enxergar da campanha –, o que

aumentou a quantidade de pessoas que circundavam o rei a fim de bajulá-lo e foi lido pelos companheiros como uma injusta equiparação do valor deles ao dos povos vencidos.

Por fim, o mais grave aos Macedônios foi a aceitação do gesto simbólico da vénia diante do soberano (προσκύνησις, *Alex.* 54.3). Essa, desde as descrições de Heródoto (1.134.1-5), era tida como um dos elementos mais notáveis na distinção entre o oriente e a cultura helênica que não aceitava a prostração que não fosse perante um deus. Permitir essa prática e, paulatinamente, incentivá-la é uma ruptura decisiva com os companheiros, porque foi lido inclusive como desrespeito à liberdade, basilar na mentalidade grega.

Plutarco nesse discurso argumenta, contudo, que a adoção da veste persa foi uma prova de sabedoria do rei, pois o apego a um único tipo de manto é marca de ignorância e ufanismo e, com isso, o Macedônio conduziu as almas dos guerreiros vencidos, fazendo-lhes suavizar os ânimos mal humorados. Idealiza, pois, que essa prática tenha sido parte de uma política de submissão da terra a um único império sob uma só lei (Plut., *De Alex. fort.* 330D), o que parece justificá-la integralmente. Esquiva-se, entretanto, em tratar devidamente a adoção da vénia, cuja prática é um ultraje à liberdade grega, sendo um ferimento à identidade, ao orgulho e à honra.

Abrir mão desses elementos identitários parece ser condição para o estabelecimento do império que Alexandre intencionava construir. Ignorar, porém, os aspectos negativos dessa política, sem lhes aferir a devida ponderação, é característico desse discurso, que, sendo encomiástico, apresenta nesse aspecto grave debilidade argumentativa. Afora isso, Plutarco sustenta o paradoxo filosófico de que é possível se impor pela guerra a paz, ou seja, que é necessário um regime que garanta, com intervenções militares, “a paz, a união e a concórdia” (*De Alex. fort.* 330E).

Plutarco demonstra certa ingenuidade ao sintetizar e idealizar as intenções da campanha macedônia, relacionando-a ao utópico sonho de fusão de culturas e de povos como condição para a justiça. Dessa composição, fornece-nos a rica imagem de um *crater* de amizade que teria sido engendrado por Alexandre, no qual reuniu membros disseminados de todos os lugares em que se compartilhe a vida, os costumes, os matrimônios e os modos de viver. Dessa maneira, rompiam-se os paradigmas e dilatavam-se as fronteiras: à noção de pátria, sobrepôs-se a de terra habitada e ao conceito de família aplica-se o de homens bons, tornando estrangeiros os maus.

Este se mostra, portanto, um critério adequado para que se diferenciem os

Gregos dos bárbaros: não pelo manto, pelo escudo, pela espada ou pelo vestuário, mas pela virtude em detrimento do vício. É com aplauso que Plutarco aprecia outras medidas, de caráter mais consistente, com que Alexandre prossegue a necessária harmonização cultural de todos aqueles que, cada dia de forma mais visível, se vão tornando “os seus súbditos”. Enaltece, assim, as “belas e sagradas núpcias” (*De Alex. fort.* 329D) realizadas em Susa, quando em uma tenda decorada a ouro, em torno de uma mesa comum e de um altar, Alexandre uniu em uma boda cem noivas persas de melhor condição e cem noivos macedônios e gregos, enquanto executou o himeneu, uma canção de verdadeira amizade, pela união dos dois maiores e mais potentes povos em comunhão recíproca (*De Alex. fort.* 329EF).

Com esse matrimônio, Alexandre aplicou a Xerxes uma lição, para mostrar que não é com o ultraje de uma ponte de troncos ou de barcos¹⁵, cadeias sem vida e sem sentimentos, que um rei inteligente liga a Ásia à Europa, mas por núpcias castas em que se alimenta o amor legítimo e se fomenta a geração de filhos advindos dessa união (*De Alex. fort.* 329EF). É, no entanto, manifesto o interesse de Alexandre de ligar-se à casa real persa; não seria esse apenas político? Segundo o que Plutarco

¹⁵ A referência a Xerxes é um lugar comum na oratória de Plutarco. Cf. *De Alex. fort.* 329E, 340B e *Alex.* 37.5.

afirma posteriormente na biografia, tomou por esposa a filha de Dario, Estatira¹⁶, numa vontade manifesta de dar continuidade ao regime persa. A festa, de facto, durou cinco dias e foi acompanhada por músicos, bailarinos e atores recrutados de todo o mundo grego; a associação desse majestoso evento a uma política de fusão cultural só veio a estar marcadamente presente em Cúrcio Rufo (10.3.12-14) e em Plutarco que faz, nesse discurso, o rei simultaneamente noivo, paraninfo de todas as demais noivas e, de todos os presentes, pai e governante (*De Alex. fort.* 329E).

Que houve nessa medida um desejo de harmonizar os povos dominados é-nos claro. Seriam, entretanto, equiparados dominadores e dominados a ponto de permitir, por exemplo, matrimônios entre mulheres gregas e macedônias e homens persas? Facultar às mulheres persas o casamento como opção da servidão era na época algo digno de

um rei benevolente. Não deixa, todavia, de ser um processo violento e assim indigno do adjetivo «filosófico», na medida em que se trata de uma imposição que reflete a desigualdade premente entre vencedores e vencidos.

Outro esforço equivalente de mistura dos povos foi, segundo Plutarco, a criação de um corpo militar de 30 000 jovens orientais, a quem foi ensinado o grego e o manejo das armas macedônias (*Alex.* 47. 6). Sobre esse recrutamento e o casamento com Roxana, quem desposa por amor, surgem divergências, todavia, entre os seus amigos mais íntimos: Heféstion lhe aprovava a decisão e a seguia; enquanto Crátero se mantinha fiel aos costumes pátrios. Ao se dar conta disso, Alexandre passou a tentar contar com a ajuda de ambos, do primeiro para tratar com os Bárbaros, do segundo com os Gregos e Macedônios. Assim costumava definir o rei a ambos:

¹⁶ Estatira, senhora de uma beleza sedutora que herdara dos pais (*Alex.* 21. 6), era a filha mais velha de Dario III e converteu-se, após a batalha de Isso, em cativa (*Alex.* 21. 1-7, 30. 5). É sabido que Alexandre deu indicações para que as princesas persas sob sua custódia recebessem lições de grego e de cultura grega (D. S., XVII, 67, 1), o que indicia uma política de harmonização social entre vencedores e vencidos. Foi tomada como esposa pelo Macedônio (que já se tinha casado com Roxana em 327) durante essas bodas em Susa (324 a. C.), cf. Arr. 7. 4. 1-8; D. S., 17. 107. 6; Just. 12. 10. 9-10. Depois da morte prematura do Macedônio, Roxana, que então esperava um filho do rei, por ciúmes, atraiu a princesa persa com uma carta enganosa a uma cilada, para matá-la, juntamente com a irmã Drípetis, casada na boda de Susa com Heféstion. Com a conivência de Perdicas, livrou-se dos cadáveres lançando-os num poço, que depois atulhou de terra (*Alex.* 77. 6). Cf. A. R. BURN, *Alexander the Great and the Hellenistic World*, London, 1964, pp. 122, 170, 182 e A. B. BOSWORTH, *Conquest and empire: the reign of Alexander the Great*, Cambridge, 1988, 64, 76, pp. 156-157.

“Heféstion era um amigo de Alexandre e Crátero um amigo do rei” (*Alex.* 47. 10). Mas, por razões de ciúme em relação à simpatia régia (*Alex.* 47. 10-12), ambos chegaram ao conflito armado.

É perante sinais agora concretos de fractura entre os companheiros que Alexandre tenta recuperar a sua própria capacidade de coesão, outrora o seu maior trunfo de conquistador. Mas episódios como o de Filotas (*Alex.* 48-49), Parménion (*Alex.* 49. 13), Clito (*Alex.* 50-51) e de Calístenes (*Alex.* 52-55), vítimas todos eles da ira real que, quer por suspeitas mais ou menos fundamentadas de conspiração, quer por divergências políticas, o Macedónio envia ao Hades como pena exemplar, foram sinais claros de que a harmonia do passado estava irremediavelmente perdida.

A discordância mais acentuada disse respeito à recusa peremptória ao ritual da vénia e à adoção de costumes orientais pelo rei, pois eram homens livres, a quem assistia o direito de dizer o que pensavam e não de se curvar diante do um cinto ou túnica persa. Homens como Clito, por conseguinte, pereceram por ousarem questionar a autoridade de um rei e afirmarem em público o que, às escondidas, todos os Macedónios de maior prestígio e de mais idade pensavam (*Alex.* 54.3).

Alexandre, apesar de passar a reinar mais pela cólera do que pela temperança, propõe ainda uma medida de conciliação, a simbólica queima do equipamento

supérfluo, de que os saques anteriores tinham sobrecarregado as tropas, para recuperar o equilíbrio, a eficiência e a coesão de outrora. O ato é aceito pelos companheiros, sem revolta, mas, segundo alerta Plutarco, mais pelo receio do que pelo entusiasmo (*Alex.* 57. 3):

A verdade é que nessa altura o soberano era temido e impiedoso no castigo de qualquer infracção.

A liderança do Macedónio, pois, como é comum aos soberanos, parece ter sido afectada pela obnubilação da soberba e deixa prevalecer, por dúvidas e titubeios (*Alex.* 57. 4-9), o temor ao invés da confiança da amizade.

Essa instabilidade na lide com os companheiros é inicialmente contraposta com a continuação e aperfeiçoamento do relacionamento com os vencidos, firmando aliança sempre que possível com líderes asiáticos como Acufis (*Alex.* 58.8) e Táxilas (*Alex.* 59), com quem Alexandre quis disputar a palma da generosidade. Mesmo contra os inimigos, o Macedónio comete, todavia, excessos. Matou à traição, por exemplo, os mercenários indianos, depois de já estabelecida uma trégua (*Alex.* 59. 6-7), constituindo uma nódoa à sua dignidade régia.

Estava aberto o caminho para a trajectória da decadência, que Plutarco traça, em vários dos seus momentos, por um paralelismo evidente com a sua réplica no processo de ascensão. Faz uso, pela primeira vez, de uma mesma tática militar que ajudou a condenar Dario na batalha

de Isso. É que na campanha contra Poro (Alex. 60), manteve como estratégia seu acampamento em constante algazarra, para que os inimigos se acostumassem e não dessem atenção quando fosse chegada a hora do verdadeiro combate. Realiza, assim, sua derradeira vitória, após enfrentar grandes perigos naturais, como chuva intensa, rajadas, trovões, solo quebradiço e escorregadio.

Afora isso, as tropas de Poro contavam com elefantes e com grande número de efetivos, o que resultou num combate de mais de oito horas e em muitas baixas. Essa luta foi, pois, a gota final para refrear a coragem dos companheiros Macedônios e desanimá-los de prosseguir. Eis que se opuseram à intenção de Alexandre de atravessar também o rio Ganges (Alex. 62). O rei, então, desapontado e irritado com a ingratidão, aceita que se iniciasse a marcha de retorno que, todavia, não foi pacífica.

É aí que se situa, por exemplo, a batalha de Malos, que por representar simbolicamente a decadência marca literariamente o fim desse discurso de elogio. Pois, o objectivo laudatório de Plutarco no discurso não o deixa ir mais longe. Já na biografia, o Queronês realiza um balanço final, em que constata que “nem um quarto dos seus efectivos regressou da Índia” devido à seca no deserto da Gedrósia (Alex. 66. 4-7); a política de fusão cultural, por seu lado, tinha constituído um fracasso, pois tanto a decadência do exército produziu violência, como os combatentes que

sobreviveram, após a morte de Alexandre, repudiaram as esposas persas.

Foi penoso o desfecho para um grande sonho que talvez pela falta de uma administração centralizada conforme Calano advertira, talvez por não saber, conforme aconselhou um dos ginosofistas, ser poderoso sem ser temido, ou ainda porque este projeto foi compartilhado apenas com alguns de seus amigos, de modo que, apesar de ter mudado a dimensão de mundo, obedeceu ao limite da vida do conquistador.

A trajetória de Alexandre, como a de um verdadeiro rei até certo momento bem sucedido, desfecha em decadência e morte. Num paralelismo flagrante com as etapas de sucesso, os mesmos agentes ou situações paralelas fundamentam agora excessos e fracassos. Assim, os concursos de canto e festivais, na travessia da Carmânia (Alex. 67), já num movimento de retorno das tropas de Alexandre, tomaram forma de cortejos orgiásticos que se assemelhavam aos rituais dionisíacos, ao que se associou o estopim de um concurso de bebida. Neste, travou-se uma batalha entre o vinho sem mistura e a temperança do general que o fez perder a própria vida. É que lhe sobreveio uma febre pela qual em poucos dias Dioniso lhe tiraria a vida de maneira pouco gloriosa (Alex. 75 4-6), tornando-se seu maior vilão, o símbolo de sua fraqueza e decadência, a figura contraposta, portanto, à de Aquiles.

É significativo como Plutarco engendra literariamente uma simetria

entre encontros. Se, no início da campanha asiática, Alexandre prestara homenagem ao túmulo de Aquiles, que era seu ideal de virtudes, nessa altura confronta-se com o túmulo de Ciro, o grande rei conquistador (*Alex.* 69. 3-5), que do epitáfio lhe sussurra: “Não me invejes este palmo de terra que me cobre o cadáver”, uma lembrança sobre a instabilidade da Fortuna cuja roda se movia agora em direção ao declínio.

Desse modo, colocou-se um fim ao sonho que era demasiadamente grande para uma vida e, assim como Aquiles que por maior que tenha sido sofreu antes de vencida a Guerra de Tróia e foi ao Hades eterno da História, Alexandre antes de desbravar o resto do mundo foi convocado pelos deuses para com eles versar. A nós deixou, além de sua fama, o início de um mundo de novas formas¹⁷, cujas fronteiras tornaram-se líquidas e em que o homem passou a mover-se mais livremente, sem estar preso a raízes geográficas por vezes redutoras de sua condição.

Conclusão

É essa herança que Plutarco valoriza nesse discurso e na biografia que compôs sobre o Macedônio. Retrata, pois, um Alexandre conquistador, que pega em armas e bebe da Filosofia para fazer os homens mais felizes e obrigar seus conquistados a uma vida beata (*De Alex.*

fort. 328E). Pois é para o Queronês condição de felicidade que se substituam os governos tirânicos por cidades com administrações autônomas, onde possa se estabelecer a paz, a liberdade e a concórdia, seus maiores bens (*Plut., Prae. ger. reip.* 824C).

Há marcas de um perigoso discurso de superioridade cultural e de justificação ideológica do uso institucional da violência pelo poder imperial, que demonstram a insipiência da reflexão filosófica e política em uma época em que do imperialismo romano brotavam as primeiras raízes. Hoje, à luz dos exemplos históricos de tragédias oriundas desse ideal, podemos analisá-lo mais criticamente do que o Queronês que, dada a inevitabilidade de resistir ao poderio romano, buscou ao menos encontrar nesse regime político e nos seus líderes virtudes.

Pois, a partir da reflexão sobre as virtudes dos homens, Plutarco teceu fios de ligação entre seu berço helênico e o mundo dominado por Roma, em que continuavam a existir homens que, nas passagens existenciais, buscavam dar ao pensamento forma de ação para que esse não se tornasse estéril. Assim, ambicionam, tentam e muitas vezes erram. Alexandre foi um que, impulsionado por um amor à honra e a causas grandiosas, travou grandes batalhas e ousou grandes saltos.

¹⁷ Cf. D. F. LEÃO, *A globalização no mundo antigo. Do polites ao kosmopolites*, Coimbra, 2010, 23-31.

Neste discurso, numa criteriosa seleção de fatos e episódios, Plutarco busca, portanto, explicitar como o Macedónio, iluminado pela Filosofia, superou as peripécias da Fortuna que lhe foi adversa e conseguiu, mesmo tendo cometido erros, vencer o tempo e fornecer exemplo a todos aqueles que desejam traçar grandes caminhadas. Afinal, em muitos momentos, suas ações e suas escolhas foram de facto dignas de um filósofo, se traduzindo em um rei gentil e humano por todos nós emulável. Foi, todavia, como destacado, principalmente em confronto com a *Vida*, cujo recorte é mais generoso em detalhes, ingênuo e débil em sua argumentação, dado que sustenta paradoxos filosóficos e falha na ponderação de certos factos, devido à tendência laudatória do discurso encomiástico. Por isso, como leitor, ganha-se criticamente numa leitura conjunta e na comparação dos dois textos.

BIBLIOGRAFIA

- BOSWORTH, A. B. & BAYNHAM, E. J.,
- *Alexander the great in fact and fiction*, Oxford, 2000.
- CAMMAROTA, M. R.,
- *Plutarco La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda Orazione*, Napoli, 1998.
- D'ANGELO, A.,
- *Plutarco La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima Orazione*, Napoli, 1998.
- FERREIRA, J. R. E SILVA, M. F.,
- *Heródoto Histórias Livro 1º*, Lisboa, 1994.
- HÄGG, T.,
- *The art of biography in Antiquity*, Cambridge, 2012.
- HAMILTON, J. R.,
- *Plutarch. Alexander. A commentary*, Oxford, 1969.
- HAMMOND, N.,
- *The genius of Alexander the great*, London, 1997.
- HECKEL, W. & YARDLEY, J. C.,
- *Historical sources in translation Alexander the Great*, London, 2004.
- IMMERWAHR, H. R.,
- *Form and thought in Herodotus*, Cleveland, 1986.
- PENNA, A. & MAGNINO, D.,
- *Plutarco. Vite Parallele. Alessandro. Cesare*, Milano, 1998.
- LOURENÇO, F.,
- *Homero. Odisseia*, Lisboa, 2003.
- NACHSTÄDT, W., SIEVENKING, W. & TITCHENER, J. B.,
- *Plutarchi Moralia II*, Lipsiae, 1971.
- POHLENZ, M.,
- *L'uomo greco*, Firenze, 1976.
- PRANDI, L.,
- "L'Alessandro di Plutarco", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch*, Leuven, 2000, pp. 375-386.
- ROCHA PEREIRA, M. H.,
- *Platão. A República*, Lisboa, 2006.
- SCHIAPPA AZEVEDO, M. T.,
- *Platão. Fédon*, Coimbra, 1983.
- WARDMAN, A. E.,
- "Plutarch and Alexander", *CQ*, 5 (1955) 96-107.
- WARMINGTON, E. H.,
- *Plutarch's Moralia IV*, London, 1972.
- WHITMARSH, T.,
- "Alexander's Hellenism and Plutarch's textualism", *CQ*, 52 (2002) 174-192.