



Paideia e filosofia nos *Moralia* de Plutarco: o *De liberis educandis* e o *De Iside et Osiride*, isto é, quando o pedagogo prepara o estudante para ser filósofo

Ennio Sanzi

Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Messina, Viale Annunziata, Polo Universitario I-98168 Messina, Italia.
 E-mail: enniosanzi@libero.it

RESUMO. O *De liberis educandis* e o *De Iside et Osiride* podem ser relacionados na acepção da educação de ambos os opúsculos. De fato, no primeiro se analisa as condições básicas para fazer de um estudante um filósofo; no segundo se demonstra o comportamento que precisa ter uma pessoa educada pela filosofia ao relacionar-se a um culto que está colocado fora da tradição religiosa grega. É somente graças à formação filosófica que é possível colher o sentido profundo de uma mitologia que parece tão diferente daquela grega. De fato, trata-se de um mito estrangeiro, absurdo e que, todavia, esconde na trama do relato, o conceito do dualismo que somente uma interpretação filosófico-alegórica permite de atingir.

Palavras-chave: paideia, filosofia, Plutarco, Ísis, dualismo religioso.

Education and Philosophy in Plutarch's *Moralia*: The *De liberis educandis* and the *De Iside et Osiride*, in other words, when the teacher trains the student to be a philosopher

ABSTRACT. The *De liberis educandis* and the *De Iside et Osiride* are specifically related to *paideia*: the former work analyzes how to train a student in philosophy; the latter shows how a person educated in philosophy could relate himself to a cult alien to Greek religious tradition. In fact, only through philosophy it is possible to understand the deeper meaning of a mythology which is quite different from the Greek one. In fact, the concept of dualism is hidden within the strange tale of Isis and Osiris, or rather, a notion that only a philosophical-allegorical interpretation may reveal.

Keywords: education, philosophy, Plutarch, Isis, religious dualism.

Paideia y filosofía en los *Moralia* de Plutarco: el *De liberis educandis* y el *De Iside et Osiride*, esto es, cuando el pedagogo prepara al estudiante para ser filósofo

RESUMEN. El *De liberis educandis* y el *De Iside et Osiride* pueden ser relacionados en la acepción de la educación de ambos los opúsculos. De hecho, en el primero se analizan las condiciones básicas para hacer de un estudiante un filósofo; en el segundo se demuestra el comportamiento que necesita tener una persona educada por la filosofía al relacionarse a un culto que está colocado fuera de la tradición religiosa griega. Es solamente gracias a la formación filosófica que es posible obtener el sentido profundo de una mitología que parece tan diferente de aquella griega. De hecho, se trata de un mito extranjero, absurdo y que, además, esconde en la trama del relato, el concepto del dualismo que solamente una interpretación filosófico-alegórica permite alcanzar.

Palabras clave: paideia, filosofía, Plutarco, Isis, dualismo religioso.

Introdução

Podemos imaginar o quanto a célebre resposta de Sólon “[...] envelheço aprendendo sempre coisas novas [...]” (*Fragmenta*, fr. 20 W.) a Mimnermo, que declarava preferir a morte a uma velhice desprovida dos dons de Afrodite (*Fragmenta*, fr. 1 W.), pudesse ser cara a Plutarco, polímata e filósofo que viveu entre o I e o II século d.C., que se dedicou à investigação e à divulgação de múltiplos campos do saber. Entre os seus interesses basta recordar a astronomia, a biologia, a medicina, a matemática vinculada à geometria, a literatura, a

história, a etopéia, a religião e a teologia. Todas as disciplinas constituíam, aos seus olhos, uma unidade perfeita e tudo era reconduzido à filosofia, pesquisa da verdade, reconhecimento da potência divina nos múltiplos aspectos do *kosmos* e nas realizações da grandeza humana. Por exemplo, no *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, (c. 10), o pensador assevera:

Aprender a verdade em si mesma é coisa amável e desejável como o viver e existir porque conduz ao conhecimento, enquanto que o aspecto mais triste da morte é o esquecimento, a ignorância, a obscuridade.

Plutarco e a paideia

Mas, Plutarco, além de advertir sobre quanto o conhecimento pertence ao rol das afirmações da dignidade do homem, adverte sempre acerca da necessidade de transmitir os conteúdos do conhecimento mesmo a qualquer um que desejasse aprender o saber e reparti-lo. Plutarco não se exime de dedicar-se à paideia, no sentido quantitativo e qualitativo, e se identifica com o duplo papel de sábio e pedagogo e exercita os dois com igual dedicação, seja em relação aos próprios filhos, que educou pessoalmente, seja em relação aos numerosos discípulos em Roma, em Queroneia e em Delfos. Ele repõe a força da própria didática não apenas sobre os conteúdos teóricos, mas também, e sobretudo, sobre a necessidade da transmissão direta e sobre a habilidade de construir as lições em relação à natureza, à inteligência e à personalidade do interlocutor. Mas, o ponto forte de Plutarco é uma dupla convicção: a) o exemplo e a aplicação prática mostrada pelo pedagogo valem muito mais do que uma fria preceituação; b) qualquer que seja o ensinamento, isso deve ser distribuído com sinceridade e honestidade e oferecido com modéstia (BARROW, 1967).

É notório como Plutarco nos *Moralia* não era sistemático e como jamais tinha pensado em escrever um tratado sobre a educação dos rapazes. Em todo caso, essa aparente ausência pode ser explicada por parte do sábio que entende que a finalidade de educar não consiste somente no aprendizado de noções ou de técnicas, mas na construção do homem, isto é, na capacidade de ensinar o discernimento do bem e do justo. Por conseguinte, com a condição de aplicá-lo e de afirmá-lo em todas as ocasiões da vida, sejam as grandes ou as pequenas; apenas esta é a via para percorrer a estrada que conduz à *eudaimonia*. Seguro de tal convicção ele conduziu uma vida inteira na firme convicção de que a humanidade pudesse ser guiada para o bem, educada nos valores do espírito e da convivência civil, na obtenção daquela sabedoria “[...] sem a qual não se pode atrair nenhum proveito e nenhuma vantagem de outros conhecimentos [...]” (PLUTARCO, *An virtus doceri possit*, 440B). Plutarco tem bem claro na sua mente que a tensão em relação à virtude é um processo que nunca se pode concluir e que não pode ser um dado constitutivo adquirível em definitivo: a razão não vence uma vez por todas as paixões, mas é chamada uma e outra vez a afrontá-las, a disciplinar os impulsos com o fim de direcionar o homem em cada momento da sua vida para conseguir e afirmar aquilo que é justo e resulta

no bem. Será especialmente por isso, então, que o papel de pedagogo assumido pelo polímata de Queroneia não será dedicado exclusivamente aos rapazes, mas a todos os homens, ainda que particularmente os primeiros fossem os destinatários das suas preocupações mais atentas, pois se transformariam de adolescentes em homens, defensores do justo e do bem. Daí segue, portanto, a dificuldade em localizar nos *Moralia* escritos de caráter especificamente paidêutico, particularmente porque tal intento atravessa toda a coleção.

O *De liberis educandis*

Nem causará estranheza que um pequeno tratado de conteúdo específico na coleção, o *De liberis educandis*, seja de Pseudo-Plutarco, à luz de sua especificidade argumentativa. Todavia, concentraremos nossas reflexões histórico-religiosas particularmente sobre este e sobre o *De Iside et Osiride*, porque o primeiro representa um precioso testemunho da concepção pedagógica helenístico-romana de estampa filosófica médio-platônica; e o segundo, a sublimação do ensinamento que se pode trazer da mitologia e da capacidade de guiar a sensibilidade em relação ao divino.

O *De liberis educandis* experimentou grande notoriedade até a segunda metade do século XIX. Se D. A. Wyttenbach, no final do século XVIII, demonstrou a natureza pseudo-plutarquiana do *De liberis educandis*, o seu juízo decisivamente negativo sobre o valor do conteúdo do pequeno tratado parece a manifestação irrefreável da sua *vis destruendi*. Segundo o filólogo, o opúsculo seria somente a declamação ingênua plena de *locis communibus, sententiolis, losculis oratoriis aliunde deceptis* de um jovem inexperiente que teria frequentado a escola de Plutarco (MARTINELLI TEMPESTA, 2010). Ora, seja o fato de ter frequentado a escola de Plutarco, seja a acusação de ausência de brilhantismo contra o autor ignoto, a nosso juízo, constituem um motivo a mais para usar as suposições como uma voz geral do filósofo médio-platônico sobre a instrução e, em todo caso, para considerar o opúsculo como um *memorandum* da reflexão sobre a *paideia* nos primeiros séculos depois de Cristo. Em um caso como este, a ausência de originalidade de tais assuntos se revela um valor adjunto para o nosso conhecimento da realidade da *paideia* helenístico-romana; tal constatação teria valor além da presença ou da ausência do autor nas lições do filósofo de Queroneia. A constatação de que nela se mesclam, de modo inextricável, reflexões antigas e recentes, pensamento sofista e pós-sofista, não deve ser vista como alguma coisa negativa; ao contrário, se

refletimos sobre o fato de que o conjunto de reflexões encontra a sua amálgama na tradição e que particularmente esta, sobretudo por meio de anedotas e citações, acaba por legitimá-las, podemos acreditar que nos encontramos diante de uma pequena *summa* da tradição da paideia antiga. O autor declara desde o início o seu intento: “Que se poderia dizer sobre educação (*agoge*) dos rapazes livres e os seus métodos para fazê-los pessoas sérias e de bem? Vejamos um pouco!” (PLUTARCO, *De liberis educandis*, 1A). No opúsculo ele dirige-se imediatamente aos pais que, por meio do exemplo e por força da escolha de bons pedagogos, esforçam-se por colocar os filhos nas condições mencionadas. Concentraremos-nos nas páginas relativas à escolha de tais pedagogos e às matérias que devem constituir o objeto de estudo da parte dos discípulos.

Depois de solicitar aos pais que concebessem em estado de absoluta sobriedade, unindo-se a mulheres da mesma condição social, passa imediatamente ao problema da *paideia*. Como introdução, assevera que, para alcançar uma conduta impecável (*areté*), é preciso o concurso de três fatores: natureza (*physis*), palavra (*logos*) e hábito (*ethos*). Como não há motivo para discussão sobre a tradução de *physis*, isto é, a natureza, ou disposições naturais; para *logos* e *ethos*, o autor esclarece imediatamente que, com tais palavras, quer entender o aprendizado e/ou a instrução (*mathesis*) e o exercício e/ou a aplicação (*askesis*):

As bases são oferecidas pela natureza, os progressos pela instrução, as aquisições pela aplicação, a perfeita saída da concomitância de todas as três. Se faltar uma, a virtude resulta inevitavelmente coxa daquela parte: a natureza sem a instrução é cega, a instrução sem a natureza é insuficiente, e o exercício, se faltam as outras duas, é inconcluso. (PLUTARCO, *De liberis educandis*, 2A-B).

Da comparação sucessiva com o mundo da agricultura, decorre que as inclinações naturais sejam simbolizadas por um terreno fértil, o educador por um semeador experto, os ensinamentos e os conselhos pelas boas sementes (CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, II, 5, 13): “[...] como um campo, apesar de que seja fértil, não pode dar frutos se não é cultivado, a mesma coisa acontece para um *animus* que não é guiado pela *doctrina*”. Se por um lado, Diógenes Laércio (*Vitae philosophorum*, V, 8) atribui este pensamento a Aristóteles, por outro, não será uma surpresa que, em seguida, Plutarco afirme:

Todas estas condições [...] se encontram e respiram juntas para dar vida às almas, universalmente celebradas de Pitágoras, Sócrates, Platão e de todos aqueles que conseguiram uma glória que jamais desaparecerá. (*De liberis educandis*, 2B-C).

Marrou (1971) notou como, nesta passagem, *logos* deve ser entendido como palavra e não como razão, porque, se assim fosse, se trataria de uma qualidade interna do indivíduo e seria somente um duplo de *physis*; o estudioso, evidenciando como o acento colocado sobre a definição da palavra *logos* enfatiza a dominante literária da educação helenístico-romana afirma:

O fato é que o Verbo é o instrumento privilegiado de toda cultura, de toda civilização, porque é o meio mais seguro de contato, de troca entre os homens; que rompe a cerca encantada da solidão na qual a competência tende a encerrar inevitavelmente o especialista. (MARROU, 1971, p. 300).

O aspecto interessante é que o nosso autor deixa espaço para aquele que não tenha sido dotado por um deus com todos esses dons: se a indolência faz falhar as boas qualidades naturais, o ensinamento (*didaché*) corrige os defeitos, isto que é *contra naturam* pode tornar-se melhor do que aquilo que é *secundum naturam*, graças à força do empenho (*epimeleia*). Segue uma longa série de exemplos tirados dos pilares da formação escolástica helenístico-romana, como Xenofonte (*Memorabilia*, IV, I, 3) e Cícero (*Rhetorica ad Herennium*, IV, 46), para concluir: “O caráter (*ethos*) é um hábito consolidado num longo arco de tempo e o homem que definiria como habituais as qualidades do caráter pareceria dizer uma coisa dessintonizada [...]” (*De liberis educandis*, 2E). Interessante notar como tal tema tanto de matriz platônica (*Leges*, VII, 792E) como aristotélica (*Ethica Nicomachea*, 1103A, 17-25) tornou-se comum no período helenístico e depois helenístico-romano, sendo também desenvolvido por Plutarco em várias ocasiões (*De virtute morali*, 443C; *De curiositate*, 520D; *De cohibenda ira*, 459B). Podemos ver desde já como as observações, se não mesmo as declarações do nosso autor anônimo, encontram vigor e legitimidade na tradição, autêntica bússola no sentido do *discrimen veritatis* no mundo antigo e tardo-antigo. Não esquecer, além disso, que a referência à agricultura, na mente do homem de cultura antiga, remete automaticamente a Hesíodo, assim como à necessidade de recorrer ao empenho para conseguir, segundo a contenção (*eris*) positiva, resultados legítimos.

Passa-se, portanto, a exortar as mães para que amamentem pessoalmente seus filhos, ou pelo menos escolham amas-de-leite que possam moldar desde o nascimento o caráter dos recém-nascidos (*De liberis educandis*, 3C). Essa indicação é importante porque está fundamentada em passagens de Platão (*Respublica*, II, 377 B-C; II, 377 D-378 E) e Focílides (*Fragmenta*, fr. 15 G.P.), assim, uma vez mais a

legitimidade de uma afirmação que se enxerta no tronco da tradição.

Considera-se de fundamental importância a escolha do pedagogo: deve-se confiar o menino a um escravo de qualidade provada, com o fim de iniciar a confirmação das qualidades naturais (PLUTARCO, *De liberis educandis*, 4A). Salienta-se que a orientação do autor, direcionada para aqueles que na época não aderiram a tal preceito, encontra eco em uma passagem de Tácito:

Hoje o menino é confiado imediatamente após o nascimento a uma servinha grega, à qual acrescentam um ou dois escravos de acordo com o caso, frequentemente os mais abjetos e inadequados a qualquer encargo sério; essas almas frescas e ingênuas terminam assim por embriagar-se de fábulas e da superstição dessa gente. (*Dialogus de oratoribus*, 29).

Ao contrário, o pedagogo, para ser valente, deve ter as mesmas características de Fênix, o pedagogo de Aquiles. Deve distinguir-se por sua conduta, por uma vida inimputável, perfil moral irrepreensível, experiência excelente, porque “[...] uma formação correta é fonte e raiz de perfeição moral [...]” (PLUTARCO, *De liberis educandis*, 4B). Segue, novamente, uma semelhança tirada do mundo da agricultura: como os camponeses sustentam as plantas com as estacas assim os bravos mestres apoiam os jovens com conselhos e preceitos idôneos, atos que fazem germinar e crescer o caráter de maneira correta. Por isso, são depreciados todos aqueles pais que por inexperiência, avareza, preguiça ou porque sucumbem às seduções dos outros não cuidam da qualidade dos pedagogos dos seus filhos. É sempre oportuno, nesse ponto, remeter-se a Sócrates, o qual dizia que, caso tivesse a possibilidade, teria gritado aos seus concidadãos que era inútil preocupar-se com as riquezas se não se preocupassem com a formação moral dos seus herdeiros (PLATÃO, *Clitopho*, 407 B). A conclusão é quase um silogismo: um filho mal criado dilapidará a si mesmo, assim como a herança recebida. Entre as muitas atrocidades que inevitavelmente cometerá, interessa ressaltar o fato de que terminará por aproximar-se de autênticos corruptores da juventude. Será suficiente recordar como uma das acusações imputadas a Sócrates tenha sido, particularmente, aquela de corromper os jovens tentando afastá-los da vida traçada pelos pais. É inevitável pensar que tal episódio da vida do filósofo esteja bem presente na pena do pseudo-Plutarco, no momento em que se prepara para redigir o elenco sem fim das ações malvadas que conotam o comportamento de quem não recebeu uma

educação no sentido acima mencionado. Se tal hipótese está correta, podemos dizer que outra vez a filosofia é o ensinamento mais alto, uma *paideia* interpretada em sentido elevado, absoluto. Neste assunto, o nosso autor se destaca da *Institutio oratoria* de Quintiliano e do *Dialogus de oratoribus* de Tácito, obras nas quais se colocava a atividade oratória no sumo vértice da *paideia*. Imediatamente após ter listado o amontoado dos vícios que afeta a vontade do rapaz que não é bem educado o autor afirma:

O ponto único, primeiro, central e último, é constituído por uma educação (*agoge*) séria e uma instrução (*paideia*) correta, e sustento que o concurso desses dois fatores é eficaz para adquirir a virtude (*arete*) e a felicidade (*eudaimonia*) [...]” (PLUTARCO, *De liberis educandis*, 5D),

os valores máximos aos quais tende a filosofia. Após ter recordado o quanto seria transitória qualquer aquisição humana, acrescenta:

A educação (*paideia*) é nosso único bem imortal (*athanaton*) e divino (*theion*). Na natureza humana dois são em absoluto os elementos mais importantes: o intelecto (*nous*) e a palavra (*logos*). O intelecto é senhor da palavra e a palavra está ao serviço do intelecto. (PLUTARCO, *De liberis educandis*, 5E).

Atrás de tal assertiva, ouvimos o eco de um notável passo de Isócrates (*De permutatione*, 254-7):

Nada daquilo que se faz com inteligência (*phronimos*) pode existir sem a palavra (*logos*): esta é a guia de todas as nossas ações e de todos os nossos pensamentos, recorrem a ela aqueles que têm inteligência (*nous*).

Destaca-se que para rebater a própria posição o autor, além de servir-se das entrelinhas da experiência de Isócrates e recorrer a uma anedota recavada da vida do filósofo Estílpon de Megara, remeta mais uma vez a Sócrates. Este último, interrogado por Górgias sobre qual opinião teria do rei dos persas, respondeu: “Não sei como colocou a virtude (*areté*) e educação (*paideia*) [...]” (PLUTARCO, *De liberis educandis*, 6A; PLATÃO, *Gorgia*, 470 E). Seriam ainda estes os verdadeiros bens nos quais reside a felicidade (*eudaimonia*); e o fato de que a resposta do grande filósofo ateniense seja voltada particularmente ao grande sofista pode ser lido como a vontade de reforçar a superioridade do ensinamento, finalizado com a aquisição dos bens prometidos pela filosofia sobre o quanto se possa atingir dedicando-se à oratória e à retórica.

O De Iside et Osiride

Analisaremos o *De Iside et Osiride* (*Sobre Ísis e Osíris*), tratado cujo autor, indubitavelmente, é Plutarco, segundo os ditames da história das

religiões. As supracitadas leitura e análise do *De liberis educandis* ajudaram a compreender melhor o clima de filantropia que conotava a vontade paidêutica do sábio de Queroneia e que é a base do maior ensinamento que ele prescrevia, isto é, o ensino da filosofia como um *itinerarium mentis in deum per sapientiae disciplinam*.

Quem tem flor de sabedoria, minha cara Cleia, deve pedir aos deuses apenas aquilo que é bom; nós, porém, elevamos uma maior oração: obter deles tanto a participação no conhecimento do próprio divino, quanto possa atingir o homem mortal. Assim sendo, nenhum homem poderia adquirir nada de melhor, nem o deus poderia doar nada de mais venerando. De fato qualquer outro bem, do qual somos desejosos, Deus ofereceu-o totalmente aos homens, como alguma coisa que lhe é exterior; ao contrário, o pensamento e a sabedoria Ele os participa porque apenas Ele os possui como sua coisa própria e os utiliza. (*De Iside et Osiride*, 351C-D).

Assim, Plutarco inicia o pequeno tratado dedicado à interpretação alegórico-moral do mito de Ísis e Osíris. Trata-se de um Plutarco médio-platônico, devedor em relação aos grandes mestres da filosofia clássica, sobre os quais funda o próprio *j'accuse* endereçado às filosofias helenísticas, em particular o estoicismo. E o todo na reivindicação de um deus ou de um divino *anaitios* e *afihonos*; um deus que doa a verdade àqueles que estão em grau de conhecê-la, ou seja, os sábios platônicos. Em todo caso, o conhecimento do próprio divino, assim reivindicado, parece assumir os tons de um *itinerarium mentis in deum per sapientiae disciplinam*, um conhecimento que, no ápice da realização de si, revela que quando conhecido permanece de qualquer modo 'inefável':

Onde é que se traduz, em uma verdadeira aspiração à divindade, a própria ânsia de atingir a verdade e especialmente a verdade sobre os deuses; ânsia que comporta aprendizado e pesquisa e, definitivamente, uma aquisição de valores sacros [...] mas o deus, em si mesmo, está distante da terra, sem contaminação, incorruptível, puro de toda matéria que é submetida em relação à destruição e à morte. Às almas, até que, aqui em baixo, estão aprisionadas pelos corpos e pelas paixões, não é dado participar do deus, se não limitada e parcialmente, por meio do pensamento, através da filosofia. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 351E e 382E-F).

Essa 'natureza' de conhecimento constitui a essência da relação do homem religioso, o qual coloca tanto a própria conduta de vida quanto a sabedoria que a determina como baluarte, usado não apenas contra o ateísmo mas, sobretudo, contra a mais perigosa superstição:

Enquanto a ordem do universo e da vida dos seres que estão no universo atestaria, também ao ateu, a existência de uma causa de tal ordem, inteligentemente construída e teleologicamente orientada, a desumanização do deus dos supersticiosos, a qual está em contradição com a suavidade e com a bondade que naturalmente o ânimo humano aspira e que naturalmente a mente humana exigiria no Ser superior, afasta o ateu do reconhecimento de uma Bondade primeira. (BALDASSARI, 1996, p. 377).

Particularmente, o conhecimento do Inteligível deve ser procurado e reconhecido pelo verdadeiro sábio na trama daquelas narrações mitológicas nas quais os *daimones* tornam-se sujeitos e objetos de ações nefandas; ações que de nenhum modo podem ser atribuídas ao deus dos médio-platônicos. Vimos o modo em que Plutarco, ao final das primeiras batutas do *De Iside et Osiride*, volta-se em tom predical para Cleia, sacerdotisa da grande deusa egípcia, e continua discursando sobre perseguir o conhecimento de Deus:

E tudo isto é uma obra que tem em si maior santidade que uma vida inteiramente transcorrida no serviço do templo, e não é menos agradecida a esta deusa que adoras; deusa eleita por sabedoria e verdadeiramente amante de sabedoria, como o próprio nome quer indicar, deusa cujo conhecimento e inteligência se acrescem no mais alto grau... esta recolhe e recompõe a sagrada escritura, despedaçada por Tifão, e a confia aos iniciados, de modo que o processo de divinização, que advém através de um teor de vida constantemente sábio, com a abstinência do excesso dos alimentos e dos prazeres venéreos, freia a intemperança e habitua a suportar os rigores inflexíveis dos ritos litúrgicos no templo. A finalidade de tais liturgias é o conhecimento daquele que é primeiro, é senhor e realidade inteligível, aquele que a deusa te convida a procurar porque Ele está ao lado dela e com ela em íntima comunhão. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 351E-352A).

Estas palavras demandam que o historiador das religiões confronte as referências de Plutarco, no seu pequeno tratado, com testemunhos relativos à religiosidade isíaca, na tentativa de compreender, naturalmente em chave analógica, o quanto possa conter em Plutarco sobre a Ísis venerada nos primeiros séculos da idade imperial romana. Na passagem apresentada, a deusa é caracterizada como dedicada à sabedoria e ao conhecimento, assim como ligada à escritura. Imediatamente, vem à mente uma tipologia particular que encontramos no complexo da documentação isíaca. Estamos falando das aretologias, uma espécie de litânias nas quais Ísis atribui a si mesma

o mérito de ter colocado os fundamentos que são as bases da vida do cosmo e do homem. Entre esses méritos, há aquele de ter inventado, junto a Hermes, as letras sagradas e as letras profanas, de modo que, respectivamente, os *mystai* e os profanos tivessem cada um o próprio alfabeto e que nem todas as coisas fossem escritas nos mesmos caracteres. Nos conhecidos *Hinos*, documentos análogos àqueles há pouco considerados e a esses mais ou menos contemporâneos, juntamente ao aspecto 'demiúrgico' da deusa, sublinha-se também aquele dramaticamente patético da vivência mítica por ela vivida; particularmente, tais experiências, de natureza patética que a deusa conheceu, fazem com que esta seja referida como divindade auxiliadora, especificamente maternal, em relação aos homens aflitos e enredados por similares eventos dramáticos e de luto. Além disso, na passagem citada, Plutarco trata explicitamente dos *teloumenoi*, aos quais é confiado o *hieros logos*. Essa afirmação poderia recobrir-se de particular significado se aludisse aos outros *loci* do *De Iside et Osiride*, nos quais se descreve o culto isíaco como um ritual que já assumiu a dimensão de um culto de mistério, caracterizado pelo esoterismo e pela iniciação. Então, ainda que para Plutarco (*De Iside et Osiride*, 352C),

[...] se comporta como verdadeiro isíaco aquele que recebeu, por via legítima, aquilo que é indicado nos ritos litúrgicos desses deuses, e que pesquisa, com razão e com sabedoria, a verdade contida naqueles ritos.

É também verdadeiro que, ao definir com uma terminologia tipicamente eleusina o *focus* do culto isíaco, ele aproxima significativamente este último daquele que para os Gregos é o culto mistérico por antonomásia.

Depois de uma série de descrições dos momentos rituais egípcios e de suas respectivas normas sagradas e antes de narrar os eventos essenciais do mito de Ísis e Osíris, nosso autor se volta ainda para a destinatária do pequeno tratado desse modo:

Ainda que, de qualquer modo, escutarás os mitos que os Egípcios narram sobre os deuses – vagabundagens, desmembramentos e tantas outras vicissitudes do gênero – tu, óh! Cleia, deves lembrar o quanto estamos dizendo e não deves acreditar que o fato assim narrado tenha realmente acontecido da maneira em que passou. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 355B).

Segue, imediatamente, a narração das vicissitudes míticas cruentas, dramáticas e patéticas dos desafortunados deuses egípcios, narrativas que dentro em pouco apresentaremos de maneira

sumária. A conclusão de Plutarco, voltando-se novamente para a sua interlocutora:

E, em verdade, tu própria detestas tais pessoas que preservam opiniões assim abomináveis e bárbaras sobre os deuses. Que, porém, tais mitos não se assemelham absolutamente àquelas fantasmagorias vagas e aquelas fábulas vãs, como os escritores de versos e prosas tiram de si mesmos, como as aranhas, tecendo e estendendo as suas primeiras malformadas letras, e que ao contrário escondem em si contos de eventos difíceis e dolorosos, tu serás a primeira a admiti-lo. Particularmente como os cientistas dizem que a íride resulta do fenômeno de reflexo do sol e a ele deve as suas várias gradações de cores para o nosso olhar, e que se retira do sol e se volta para as nuvens, assim, do mesmo modo, o mito, para nós daqui debaixo, não é outro que a imagem de qualquer verdade superior que faz voltar o nosso pensamento em direção a coisas de outra ordem. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 358E-359A).

E, assim, o momento da narração mítica termina quase por encontrar-se perpassado por duas assertivas que, de um lado, defendem a necessidade de ir além da própria narração, enquanto por outro, reivindicam o respeito que a esta, de qualquer maneira, é devido.

E eis o mito assim como é apresentado pelo nosso autor (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 355E ss.). Durante os conhecidos cinco dias epagômenos, nascem os filhos que são frutos da união ilícita de Cronos e Reia. No primeiro dia nasce Osíris; no dia seguinte, Aroueris, dito também Apolo e Hórus, o velho; no terceiro dia, rasgando o flanco da mãe, vem à luz Tifão; no quarto dia, Ísis nas regiões úmidas; o quinto dia Néftis chamada também realização, Afrodite e Nike. Durante o seu reino Osíris oferece aos egípcios o cultivo dos frutos, as leis e o culto. Assim, libera o 'seu' povo de uma vida ferina; depois prossegue a sua atividade missionária por toda a terra. No entanto, Tifão trama uma mentira em detrimento do seu irmão; realmente, não apenas este último retorna à pátria como também é fechado em uma arca que é abandonada na corrente do Nilo. Assim, a arca com o corpo de Osíris chega à região de Biblos, onde a urze cresce até dar vida a uma verdadeira e particular árvore extraordinária, que o rei mandou cortar com a intenção de retirar dela uma coluna para o seu palácio. No entanto, Ísis, desesperada, vai à procura do corpo do marido e irmão Osíris. Informada pela Fama, a deusa, sempre vestida de luto, chega a Biblos onde encontra asilo na corte como ama-de-leite do filho do rei. Enquanto procurava tornar o príncipezinho imortal, introduzindo-o no fogo, perturbada pelos gritos da mãe, interrompeu o rito

de imortalização, revelou-se, pediu a arca com o cadáver de Osíris, que se encontrava na planta de urze utilizada como coluna, colocando-a em seu barco. Ao chegar em um lugar deserto, depois de ter chorado pelo defunto, esconde o corpo e a arca. Mas, Tifão, durante uma competição de caça, choca-se casualmente com a arca; logo depois a abre, desmembra o corpo de Osíris em 14 partes e as dispersa. Ísis vai, então, à procura do corpo lacerado do irmão e esposo e cada vez que encontra uma das partes, ali erige uma tumba. No entanto, Hórus, não obstante Osíris já estivesse morto, deveria enfrentar Tifão que usurpou o poder legítimo. Depois de guerras e sentenças formuladas pelo tribunal dos deuses, ele é reconhecido legítimo herdeiro do pai, ainda e sobretudo, graças ao apoio acordado com Hermes. Jogo de cena! Ainda que Tifão já tivesse sido conduzido à prisão, Ísis o libera, permitindo sua fuga.

Plutarco comenta esses eventos míticos em uma passagem importante do *De Iside et Osiride*, que permitiu a Ugo Bianchi (1980) entender que, particularmente neste início do segundo século depois de Cristo se realizou uma ‘evolução’ em chave misteriosa do culto de Ísis e Osíris.

A vingadora de Osíris, de quem era irmã e esposa, depois de extinguir e terminar a loucura e raiva de Tifão, não quer que as lutas e os combates que ela havia sustentado, as suas peregrinações e as muitas provas de sabedoria como as muitas do valor, caíssem no esquecimento e no silêncio, assim, introduzindo nas cerimônias mais sagradas (*agiotatai teletai*) imagens, alegorias e imitações dos dolorosos sofrimentos de então, oferece um justo motivo de veneração e ao mesmo tempo de conforto para os homens e para as mulheres oprimidos por desgraças símiles. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 361D-E).

O autor continua antecipando aquela consideração – sobre a qual se alongará poucos capítulos depois – sobre o gênero de divindade que deve ocupar a escala do divino elaborada pelo médio-platonismo:

Ela (sc. Ísis) e Osíris de bons *daimones* foram transformados em deuses por força da virtude, como mais tarde Hércules e Dionísio, e legitimamente recebem um culto que contempla ações rituais próprias dos deuses e dos *daimones*, sendo potentes em toda parte, mas especialmente naquelas zonas que estão acima e abaixo da terra. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 361D-E).

Uma vez terminada a apresentação do mito de Ísis e Osíris, Plutarco recorda algumas particularidades do ritualismo egípcio (como as tumbas de Osíris, as representações de Hórus, a

astralização das divindades operantes no mito recordado, entre outras) que demonstram, em qualquer caso, “[...] a reverência e a fé inerente ao gênero humano, desde o seu aparecimento [...]” (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 360A). Tal constatação é imediatamente utilizada para refutar as tentativas de Evêmero e dos seus seguidores de reduzir *ad hominem* os deuses e o divino. Particularmente porque, caracterizados por uma natureza mista que participa do divino e do humano, figuras como Ísis e Osíris, segundo Plutarco, devem ser consideradas demônios e não deuses.

Então, o polímata volta-se para o mito de Ísis e Osíris para apresentar a versão alegórica, normalmente atribuída aos personagens envolvidos: “Para os egípcios, Osíris não é outro que o Nilo, Ísis é a terra com a qual o Nilo se conjuga, Tifão é o mar no qual o Nilo atinge e se dispersa [...]” (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 363D). A esta interpretação, que parece grosseira para o mesmo autor, junta-se outra bem mais sutil, trata-se daquela formulada pelos mais sábios sacerdotes os quais

[...] chamam não apenas o Nilo, Osíris, e o mar, Tifão, mas acreditam que Osíris seja, sem outro, o princípio e a potência, entendidos em sua totalidade, capazes de criar o elemento úmido, causa da geração e substância do sêmen vital. Tifão, ao contrário é, para eles, tudo aquilo que é seco, ígneo, enxuto e, em uma palavra, antagonista à umidade. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 364A).

E eis que torna outra evocação à dimensão misteriosa do culto isíaco, porque Plutarco, logo após ter relatado as interpretações lembradas, assim se reporta a Cleia:

Que este (Osíris) se identifique com Dionísio, quem melhor do que tu poderia conhecê-lo, oh! Cleia, que és a maior entre as Tiades dos Delfos e que foi consagrada pelo pai e pela mãe aos ritos de Osíris? Se, porém, por outros motivos, ocorre apresentar provas de tal identificação, deixamos de lado aquilo que é proibido mencionar e nos limitamos às cerimônias públicas dos sacerdotes para a sepultura de Ápis. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 364D-E).

Ainda nesse caso, é evidente a referência a um momento típico da ritualidade egípcia. É de notar que os Egípcios consideravam Ápis um boi sagrado, imagem viva de Osíris e que, uma vez que o animal morresse, celebravam em sua honra cerimônias públicas espetaculares. Tal ‘revelação’ permite ao autor passar a descrever diversas formas de sincretismo grego-egípcio e apresentar a interpretação astral relativa a Ísis e aos deuses do seu *entourage*.

É válido destacar ainda que, em todas as interpretações propostas, evidenciam-se a excelência ordenada de Osíris, a desordenada arrogância de Tifão, o amor de Ísis em relação ao irmão e esposo e a vontade perene da deusa de estar ao lado dele e com ele conceber; o resultado deste desejo incessante é Hórus “[...] o qual não é outro senão o mundo terrestre, jamais imune, ainda isso, da vicissitude de morrer e de nascer [...]” (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 368D).

Assim, Plutarco pode formular uma primeira conclusão sobre o que até agora foi apresentado, uma conclusão que é também uma tomada de posição contra as filosofias helenísticas:

De tudo aquilo que foi dito, não é estranho concluir que cada simples interpretação do mito, em si e por si, não tem a verdade, mas no conjunto todas são verdadeiras. Explico-me: não se trata da aridez, ou do vento, ou do mar, ou da obscuridade, mas de tudo aquilo que a natureza comporta em si de nocivo e destrutivo. Esta é a parte de Tifão. Na verdade, as origens do universo não são colocadas em corpos inanimados, como o querem Demócrito e Epicuro, e não podem pertencer a um artífice de uma matéria não qualificada e não diferenciada, como querem os estóicos, uma única razão e uma única providência celestial exercitando o domínio sobre todas as criaturas. Na verdade, seria impossível que qualquer mal, por menor que seja, pudesse existir, lá onde Deus é causa de tudo; e seria igualmente impossível que alguma coisa boa pudesse existir onde Deus não é causa de nada [...]. O universo ainda não está livre, apenas pela virtude mecânica, por si mesmo, sem um espírito, sem uma razão, sem um piloto; porque ali há apenas uma razão que domina e rege, por assim dizer, com timão e rédeas dóceis. Não. Ao contrário, a natureza oferece tantas experiências, e todas mistas de maus e de bons, ou melhor, em uma palavra, não há nada aqui embaixo que seja puro; dela deriva - quase resultado de dois princípios opostos e de duas forças antagônicas, uma das quais nos guia num caminho direto, enquanto a outra traça e faz girar para baixo e para trás - que a nossa vida seja complexa e assim também o universo; e, se prescindimos da sua totalidade, é verdadeiro, porém, que este universo terrestre, incluindo ali a lua também, é irregular, é variável, é sujeito a todo tipo de mudanças. Porque esta é a lei da natureza, que nada entre na existência sem uma causa, e, se o bem não pode fornecer uma causa para o mal, então segue que a natureza deva ter em si mesma, como para o bem, um princípio original próprio do mal. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 369A-D).

Depois desta afirmação, Plutarco faz imediatamente uma digressão sobre religião zoroastriana e caldeia – religiões sapienciais nas quais

o nosso autor vê codificados os mesmos princípios dualísticos dos quais apenas fez um aceno:

Os Persas relatam muitas coisas sobre os deuses, entre as quais o fato de que Horomazes nasceu da uma luz extremamente pura e Arcimanius da obscuridade, os dois sempre combatem reciprocamente... estes dois deuses alternativamente são padrão e escravo um do outro e esta condição perdura para três mil anos; quando este período acaba, aquele que era padrão muda sendo escravo e o aquele que era escravo muda sendo padrão. e tudo este acontece sem fim (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 369E-370C).

Não mais que um rápido *excursus* centrado em poetas e filósofos gregos que “[...] tem teorias correspondentes a estes mitos” (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 370D). Entre eles, um posto privilegiado está reservado para Platão do *Timaeus* (35A) e das *Leges* (896D ss.). Plutarco, de fato, diz:

Platão em mais lugares quase escondendo e velando o seu pensamento, chama os dois princípios antagonistas ‘Identidade’ e ‘Alteridade’, mas nas ‘Leis’, ainda que já muito avançado nos anos, se expressa não mais por enigmas e por símbolos, mas concretamente, com termos verdadeiros e precisos, afirmando que o mundo não é movido em virtude de apenas uma alma, mas provavelmente, em virtude de mais almas e, em todos os casos, não menos de duas: das quais, uma é aquela que produz o bem, e a outra, antagonista à primeira, é artífice de tudo aquilo que é contrário; ‘ele admite entre as duas uma espécie de terceira natureza que não é nem inanimada, nem irracional, nem priva de movimento próprio, mas que depende de ambas’, e aspira perenemente à alma melhor, a ‘deseja’ e a persegue. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 370F-371A, grifos nossos).

O escopo principal da análise do mito de Ísis e Osíris, por admissão explícita do autor, será então aquele de conciliar a teologia dos Egípcios com a filosofia de Platão. E é agora, no momento em que Plutarco proporá uma leitura sistemática em chave alegórica e ética do mito egípcio que, além das possíveis influências aristotélicas e estóicas, sentir-se-á, particularmente, o seu débito em relação ao grande filósofo ateniense. E além da leitura platônica, será possível, uma vez mais, ouvir um eco não irrelevante do culto isíaco nessas páginas, ao menos para como este já era consolidado no II século d.C. Isso pode demonstrar como Plutarco, inserido entre as argumentações da filosofia e os impulsos da religião, deixe-se enfeitiçar, sobretudo, pela segunda em detrimento da primeira, ou melhor releia as argumentações filosóficas por força do seu sincero sentimento religioso. E inicia a interpretação, em chave médio-platônica, do nosso mito:

Ísis é o princípio feminino da natureza, aquele que recebe toda forma de geração, daqui o nome de ‘nutriz’ e de ‘receptáculo universal’ da parte de Platão, e aquele de ‘*myrionyma*’ (= deusa dos muitos nomes) da parte dos muitos, a partir do momento em que, por obra do *logos*, sofre as metamorfoses e assume todo tipo de formas e de aparências. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 372E). (grifos nossos)

Nessas poucas linhas é possível verificar as hipóteses lançadas. Aqui, de fato se colhe, de um lado, uma referência explícita a Platão do *Timaeus* (49E-51A) e, de outro, a atestação de um epíteto da deusa egípcia como aquele de *myrionyma* que encontramos seja na epigrafia, seja na literatura. Realmente, numerosas inscrições permitem revelar o significado e um uso devocional de tal epíteto, no momento em que este qualifica explicitamente Ísis. A esse epíteto recorre também Apuleio quando – assim como acontece nas já mencionadas aretologias – faz Ísis dizer:

Eis-me aqui... eu sou a mãe da natureza, a senhora de todos os elementos, a origem primeira dos séculos, a mais importante entre os *numines*, a rainha dos manes, a primeira entre os celestes, a figura uniforme dos deuses e das deusas; eu que regulo com as minhas ordens as sumidades luminosas do céu, os ventos salubres do mar, os lugares desolados e silenciosos dos inferos; a divindade única cujo nome todo o mundo venera em forma vária, com ritos diversos e sob múltiplos nomes. (APULEIO, *Metamorphoses*, XI, 5).

Além disso, para uma Ísis caracterizada deste modo, voltavam-se seus devotos, como testemunha uma inscrição de Cápuia e contemporânea de Plutarco, na qual certo Arrianus Balbinus, *vir clarissimus*, disse assim: “A ti, deusa Ísis, a ti uma que és (também) todas as coisas” (BRICAULT, 2005, n. 504/0601).

Vale a pena recordar que se tem sempre, no romance do Apuleio, uma Ísis chamada como ‘deusa dos muitos nomes’, a ordenar a iniciação mística que Lúcio já havia realizado, o seu *reditus ad homines*, graças à direta e misericordiosa intervenção da deusa. Assim, volta-se ao protagonista, o sacerdote da deusa nilótica:

Oh! Lúcio! Feliz tu, beato tu, que o augusto nume te digne da (sua) vontade propícia! E porque permaneces em ócio e atrasas? Para ti, é chegado o dia dos votos implorados, assim, frequentemente, os quais, graças às ordens divinas da deusa dos muitos nomes, serão iniciados aos piíssimos segredos dos mistérios [...] nas minhas próprias mãos. (APULEIO, *Metamorphoses*, XI, 22).

Voltamos à interpretação do mito proposta pelo sacerdote de Delfos:

Essa (sc. Ísis) ama de um amor inato o Ser primeiro, o soberano do universo, que não é outro senão o Bem; e este que ela deseja e busca, particularmente enquanto refugia e repele aquele que é do domínio do Mal. Se ela é o lugar e a matéria do uno e do outro, entretanto, é inclinada espontaneamente em direção ao ser melhor (= o princípio do Bem), e é a ele que se oferece, a fim de que a fecunde dos eflúvios e semelhanças, dos quais se alegra e congratula-se, fecundada como é, e veículo das gerações (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 372E-F).

Seria particularmente este o motivo pelo qual – sempre segundo Plutarco – os Egípcios afirmam que a alma de Osiris é eterna, enquanto o seu corpo é mortal, que o seu corpo, uma vez desmembrado por obra de Tifão, vem recomposto por Ísis depois de longas peregrinações e buscas. Então, aquele Hórus que a deusa gera com Osiris será, conseqüentemente, símbolo do mundo sensível, um mundo que resulta de uma imagem necessariamente imperfeita em relação àquele inteligível. Ele não pode evitar enfrentar Tifão em uma luta de supremacia:

Hórus, realmente, não é puro nem incontaminado como o seu pai, que é o *logos* em si, imune da mistura e da paixão; ao contrário, é contaminado de matéria por meio do elemento corpóreo. Hórus tem o sobrevento e a vitória porque Hermes, isto é a razão (*logos*), dá bom testemunho e indica que a natureza se modela sob o inteligível para produzir o mundo. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 373B).

Ora, para indicar o modo no qual as imagens do mundo inteligível se imprimem no mundo sensível, Plutarco utiliza uma similitude já usada por Platão no *Timaeus* (50c): estas estão como que impressas na cera e, portanto, estão destinadas a mudar e corromper-se. A cera estaria a indicar aquele sensível e aquele corpóreo, cujo símbolo é Ísis e que revela ser, necessariamente, também, o campo de batalha sobre o qual Tifão e Hórus, ou seja, o cosmo e o princípio de desordem (com o conseqüente perigo sempre latente de gerar o caos), colidiram-se. Como vimos ainda, se a luta entre os dois se resolve com a vitória de Hórus, todavia tal vitória, particularmente por vontade de Ísis, não determina o total aniquilamento de Tifão; o resultado ao qual se chega, portanto, é a limitação do poder de ação deste último. Desse modo, a força de Tifão vem enfraquecida, mas, não destruída; e esta, potencialmente inativa para atuar em nosso mundo, vê-se constricta a aliar-se com elementos sujeitos a impressões e mudanças. Eis explicados todos os fenômenos naturais como terremotos, tempestades e cataclismos que não podem ser uma manifestação de um único princípio regente do mundo.

A tríade composta por Osíris, Ísis e Hórus representa ainda as três partes das quais se constitui o todo:

“A natureza melhor e mais divina, consiste em três partes: o Inteligível, a Matéria e o *Produto da união deles*, que os Gregos chamam de cosmo... Platão (*Timaeus*, 52D-53A) geralmente chamava o Inteligível de forma, modelo e pai; a matéria de mãe, nutriz, sede e lugar de geração; o resultado da união entre o Inteligível e a Matéria, de a prole e a geração” (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 373E-F).

Assim, depois de relacionar os membros dessa família com o mais alto e belo dos triângulos (imagem já usada por Platão, *Respublica*, 546B s.), onde sublinha ulteriormente a harmonia e a perfeição desses três elementos, uma vez compostos graças a uma exemplificação de natureza geométrica, Plutarco, ainda devedor em relação ao Platão do *Timaeus* (52D s.) e fazendo leva aos epítetos egípcios de Ísis (Muth, Athyri, Methyer) e Hórus (Min), rebate que a primeira representa o receptáculo e o segundo, o lugar da geração. Nesta *interpretatio* do mito de Ísis e Osíris tem lugar, também, uma passagem da *Theogonia* (116 ss.) do poeta arcaico Hesíodo, compatriota do nosso autor. Mas, rapidamente, volta-se para Platão e, desta vez, para o *Symposium* (203B s.) para traçar um paralelismo entre Penia e Ísis, de um lado, e entre Poros e Osíris, de outro: o resultado do amor experimentado por esta transposição egípcia do mito platônico será naturalmente Hórus-Eros, isto é o cosmo. Ainda segundo esta interpretação, então, Poros-Osíris “[...] não é outro senão o primeiro amado, desejado, perfeito e suficiente para si mesmo [...]” (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 374D), e Ísis-Penia não poderá ser outra senão a matéria “[...] necessitada como é, em si mesma, do bem, grávida dele e eternamente gananciosa e partícipe dele [...]” (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 374D); consequentemente, Hórus-Eros, nascido de Poros-Osíris e de Penia-Ísis

[...] nem eterno, nem impassível, nem incorruptível, mas, dado que a sua natureza é aquela de renascer continuamente, consegue, de qualquer modo, permanecer sempre jovem e não estar sujeito a destruição, também através das mutações e dos eventos cíclicos. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 374D-E).

E isto se verifica porque Ísis:

[...] está sempre atrelada a ele (sc. Osíris) e está constantemente ao redor dele, plena e preta de suas partes mais nobres e puras. Mas, lá onde Tifão rusga para apoderar-se das regiões extremas, ali devemos visualizar a deusa, em relações de extrema

tristeza e em expressões de lutos, à procura dos restos e dos membros separados de Osíris: ela recompõe e esconde tais relíquias, das quais leva à luz de novo as coisas que vão nascer e surgir de si mesma. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 375A).

De qualquer modo, afirma-se o que acontece no mundo sublunar, que é o único território no qual *daimones* de tal feito podem agir. E, finalmente, ao término da especulação médio-platônica em sentido lato do mito de Ísis e Osíris, Plutarco não hesita em afirmar que:

[...] este deus (sc. Osíris), em substância, é o melhor entre os deuses, como de resto deixam subentender também Platão e Aristóteles. O princípio da fecundidade e da conservação da natureza é atraído em direção a ele e em direção ao ser, enquanto o princípio de aniquilamento e da destruição é afastado por ele para voltar-se ao não ser. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 375C).

Em resumo, a primeira coisa que se notará, em relação àquilo que Platão tantas vezes chama em causa, é a ausência de um atestado *apertis verbis* do demiurgo. Realmente:

- 1) Osíris representa o mundo das ideias;
- 2) Ísis representa a matéria no estado informe;
- 3) Tifão representa o princípio da desordem;
- 4) Hórus representa o cosmo.

Ora, é a tensão que se cria entre Ísis-matéria e Osíris-mundo das ideias que dá lugar para Hórus-cosmo. Particularmente esta tensão constitui o ato demiúrgico. Além disso, Ísis-matéria é também o lugar no qual se realiza a *hybris* consubstancial de Tifão-caos que limita o ‘sucesso’ de Hórus-cosmo. Tal resultado é destinado a permanecer limitado, uma vez que é a mesma Ísis-matéria a deixar livre um Tifão-caos já reduzido em cadeias. A ausência do demiurgo se pode explicar com o fato de que no médio-platonismo esta figura, também determinada na filosofia platônica para a criação do melhor dos mundos possíveis, acaba de qualquer modo por confundir-se com aquele segundo Intelecto que constitui ao mesmo tempo as Idéias de deus. Ao contrário, uma fidelidade maior nos assuntos platônicos do *Timaeus* parece demonstrar o embate entre Hórus-cosmo e Tifão-caos, relativamente ao reino de Ísis-receptáculo. Realmente, no grande diálogo platônico, a matéria, antes da intervenção do demiurgo, não é imóvel, mas se move respondendo a um impulso desordenado; é como um feixe de forças, impulsos e movimentos tão irregulares como caóticos e, sem a intervenção do demiurgo, terminaria por dar lugar ao triunfo da disteleologia.

Bianchi (1987), ao analisar particularmente o *De Iside et Osiride*, propõe um esquema caracterizado

pela verticalidade que se instaura entre Osíris-mundo das idéias e Ísis-matéria, e pela horizontalidade que se realiza por força da justaposição entre Hórus-cosmo e Tifão-caos. As duas linhas encontram-se ortogonalmente e o ponto de encontro coincide com Ísis-matéria, que termina por ser caracterizada por uma deficiência ontológica; mas, tal deficiência se configura em todo caso como elemento positivo e dialético no qual se realizam e equilibram, de um lado, a relação entre mundo das idéias e matéria, de outro, aquele entre matéria ordenada e o perigo sempre latente, constituído pela presença do elemento caótico que não pode ser eliminado.

Além de qualquer tentativa de esquematização, a leitura de Plutarco abre uma passagem profunda sobre a religiosidade do autor e, de modo geral, da época. A despeito de não reluzirem por sistematicidade argumentativa, as suas páginas brilham por meio de um autêntico sentimento religioso que se localiza profundamente no interesse pela teodicéia. À *homoiosis tei physei*, ele contrapõe a *homoiosis toi theoi*, sendo que esta *homoiosis* se atinge por meio da filosofia:

A percepção do inteligível, do puro, do simples na sua pureza, ilumina a alma como um arco-íris e, apenas uma vez, podemos tocá-la e contemplá-la. Por isso Platão e Aristóteles chamam esta parte da filosofia 'epóptica', enquanto aqueles que escapam da opinião, da mistura, do multiforme, graças à razão, marcham em direção daquele Primeiro transcendente, indivisível e imaterial; e chegam a tocar completamente a verdade pura em relação ao ser, esta é [...] a revelação última e perfeita da filosofia. (PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 382D-E).

Este primeiro transcendente, indivisível, imaterial, que com função demiúrgica coloca em ação o processo de plasmar a matéria, é um deus que, como já havia afirmado o mestre ateniense, privado de inveja e ontologicamente incapaz de fazer mal, plasmou o melhor dos mundos possíveis. O mundo, para ser perfeito, contempla necessariamente o mal, mas, este não habita no universo absoluto e perfeito das idéias. Para o mal, pode existir espaço no mundo sensível e sublunar, tendo em vista que está presente na matéria prejacente. Todavia, este mundo sensível resulta ordenado ao máximo das suas possibilidades, graças à intervenção do melhor dos plasmadores, intervenção que se deve à tensão entre Ísis e Osíris.

Considerações finais

Tivemos a oportunidade de ver como a destacada sensibilidade religiosa de Plutarco sabe colher alguns

aspectos precisos do culto de Ísis e Osíris, pelo menos como este estava caracterizado entre o I e o II século d.C., particularmente, em relação à tensão iniciática há pouco alcançada. Também segundo este ponto de vista, ainda com todo o encargo da *interpretatio Graeca* de um momento cardinal da mitologia egípcia, o *De Iside et Osiride*, devido a uma leitura filosófica e alegórica - que se pode apreender somente através da paideia apresentada no *De liberis educandis* -, continuará a proporcionar a sua contribuição para a história religiosa dos cultos orientais do mundo helenístico-romano.

Agradecimentos

Agradecemos de todo coração as professoras e amigas Terezinha Oliveira, Silvia Márcia Alves Siqueira e Maria Teresa Carrasco Botto Gonçalves dos Santos A primeira, pelo convite para proferir a conferência de abertura na ocasião da XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais e IV Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais "Formação, Sabedoria e Felicidade na Antiguidade e Medievo", Maringá, 28-30 de agosto de 2013 e pela possibilidade de confrontar-nos com os nossos mestres além dos limites do tempo e do espaço; a segunda pela tradução; a terceira pela revisão.

Mais uma vez este artigo materializa-se em uma boa ocasião para afirmar que, para nós, é sempre maravilhoso ter a oportunidade de vir ao Brasil e compartilhar experiências e conhecimentos, porque sempre a nossa alma volta mais rica e menos fraca e, ao mesmo tempo, *cheia de saudade*.

Referências

- APULEIO. *Metamorphoseon liber XI*. Stutgardiae-Lipsiae: Teubner: 1992.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Lipsiae: Teubner, 1912.
- BALDASSARI, M. Inquadramento filosofico del *De superstitione* plutarcheo. In GALLO, I. (Ed.). **Plutarco e la religione**. Atti del VI Convegno plutarcheo, Ravello, 29-31 maggio 1995. Napoli: D'Auria, 1996. p. 373-388.
- BARROW, R. H. **Plutarch and his Times**. Bloomington: Indiana University Press, 1967.
- BIANCHI, U. *Iside Iside dea misterica*. Quando? In: PICCALUGA, G. (Ed.). **Perennitas**. Studi in onore di Angelo Brelich. Roma: Ateneo, 1980. p. 9-36.
- BIANCHI, U. Plutarch und der Dualismus. In: TEMPORINI, H.; HAASE, W. (Ed.). **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, II, 36, 1, Berlin; New York: De Gruyter, 1987. p. 350-365.
- BRICAULT, L. **Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques** [RICIS]. Paris: De Boccard, 2005.
- CÍCERO. **Rhetorica ad Herennium**. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

- CÍCERO. **Tusculanae Disputationes**. Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vitae philosophorum**. Stutgardiae-Lipsiae, 1999.
- FOCÍLIDES. **Fragmenta**. Leipzig: Teubner, 1979.
- HESÍODO. **Theogonia**. Oxford: Claredon, 1966.
- ISÓCRATES. **De permutatione**. Monachii-Lipsiae, 2003.
- MARROU, H. I. **Storia dell'educazione nell'antichità**. 3. ed. Roma: Studium, 1971.
- MARTINELLI TEMPESTA, S. Publicare Plutarco. L'eredità di Daniel Wytttenbach e l'ecdotica plutarca moderna. In: MARTINELLI TEMPESTA, S.; ZANETTO G. (Ed.). **Plutarco**. Lingua e testo, Atti dell'XI Convegno plutarco della International Plutarch Society - Sezione italiana (Milano, 18-20 giugno 2009). Milano: Cisalpino, 2010. p. 5-68.
- MIMNERMO. **Fragmenta**. 2. ed. Oxonii: Claredon, 1992.
- PLATÃO. **Clitopho**. Paris: les Belles Lettres, 1930.
- PLATÃO. **Gorgia**. Paris: les Belles Lettres, 1923.
- PLATÃO. **Leges**. Paris: les Belles Lettres, 1951-1956.
- PLATÃO. **Respublica**. Oxonii: Claredon, 2003.
- PLATÃO. **Symposium**. Paris: les Belles Lettres, 1989.
- PLATÃO. **Timaeus**. Paris: les Belles Lettres, 1925.
- PLUTARCO. **An virtus doceri possit**. Napoli: D'Auria, 1993.
- PLUTARCO. **De cohibena ira**. Napoli: D'Auria, 1988.
- PLUTARCO. **De curiositate**. Napoli: D'Auria, 1996.
- PLUTARCO. **De Iside et Osiride**. Cambridge: University of Wales, 1970.
- PLUTARCO. **De liberis educandis**. Leipzig: Teubner, 1974.
- PLUTARCO. **De virtute morali**. Napoli: D'Auria, 1990.
- PLUTARCO. **Non posse suaviter vivi secundum Epicurum**. Lipsiae: Teubner, 1952.
- QUINTILIANO. **Institutio oratória**. Paris: Les Belles Lettres, 1975-1980.
- SÓLON. **Fragmenta**. 2. ed. Oxonii: Claredon, 1992.
- TÁCITO. **Dialogus de oratoribus**. Stutgardiae: Teubner, 1983.
- XENOFONTE. **Memorabilia**. Stutgardiae: Teubner, 1985.

Received on January 7, 2014.

Accepted on March 16, 2014.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.