

INTRODUÇÃO

Walter Burkert nasceu na Alemanha, em 1931 e estudou filologia, história e filosofia nas universidades de Munique e Erlangen. Foi professor assistente nesta última instituição até 1966, quando esteve por um ano no Center for Hellenic Studies da Universidade de Harvard, onde também foi professor convidado em 1968. Retornando à Europa, estabeleceu-se na Universidade de Zurique, onde é até hoje professor emérito, embora frequentemente retornando aos Estados Unidos e lecionando em outros países como professor visitante.

Burkert ganhou destaque nos estudos em religião grega já com sua primeira obra sobre o assunto, *Homo necans*, de 1972¹, que aborda a estreita relação entre religião e violência, tomando a prática da caça como um padrão de compreensão dos rituais sacrificiais. É sua a noção de que o sacrifício institui a comunidade entre homens como um crime sagrado compartilhado. É todavia em 1977, com a publicação de *A religião grega nas épocas clássica e arcaica*², um estudo sistemático e abrangente das práticas

¹ BURKERT, W. *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 32. Berlin: De Gruyter, 1972, ainda sem tradução para o português. O tema da relação entre violência, religião e sacrifício é retomado em BURKERT, W. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, posteriormente publicado em alemão – BURKERT, W. *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion*. München: C. H. Beck, 1998 – e com tradução em português: BURKERT, W. *A criação do sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões*. Tradução de Victor Silva. Lisboa: Ed. 70, 2011.

² BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. (Die Religionen der Menschheit, 15), traduzido para o português em BURKERT, W. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. Veja também BURKERT, W. *Mito e mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2011.

religiosas desde a era minoico-micênica até o que ele chama de religião filosófica de Platão, que Burkert se torna o mais respeitado estudioso da religião grega no século XX. Seu tratamento continua centrado nos cultos e rituais, analisando a caracterização dos deuses segundo um viés dinâmico, em que indicações geográficas e arqueológicas, ao dialogar com as descrições literárias, descrevem forças em movimento, ao invés de papéis estanques em uma genealogia racional. Embora o volume inclua um grande capítulo sobre a religião de mistérios, será em *Cultos Antigos de Mistério*³, de 1982, que ele se dedicará a expor em detalhes os rituais de iniciação dos cultos Elêusis, Dionísio, Deusa mãe, Ísis e Mythras.

Nessas suas três principais obras, Burkert foi influenciado pelo estruturalismo e a sua descrição dos fenômenos sociais da religião é altamente envolvente. Não obstante, seu compromisso é sempre com o rigoroso estudo filológico das fontes, terreno em que faz questão de estabelecer a discussão sobre as questões que levanta. Entre essas duas tradições, o resultado de suas pesquisas perfaz o interessante jogo entre criatividade interpretativa e fidelidade textual. Com isso, à mesma medida que foi criticado por conclusões infundadas ou pela opção por versões pouco ortodoxas – de modo algum seu trabalho é isento de polêmica –, ele pôde usar essas críticas como aliadas na consolidação do caminho investigativo que Burkert ousou abrir, qual seja, o desafio de lançar um novo olhar para as fontes. É por isso que as próximas gerações de estudos sobre a religião grega jamais deixarão de passar por suas obras.

O texto que me cabe aqui apresentar, entretanto, antecede toda essa sólida carreira. “Platão ou Pitágoras: sobre a origem do termo filosofia” foi publicado na revista *Hermes* em 1960, portanto no período de gestação do que seria o primeiro livro de Burkert, *Sabedoria e ciência: estudos sobre Pitágoras, Filolau e Platão*⁴, publicado em 1962 após ser apresentado à

³ BURKERT, W. *Ancient mystery cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, publicado originalmente em inglês, posteriormente em alemão – *Antike Mysterien, Funktionen und Gebalt*. München: C. H. Beck, 1987 – e com tradução ao português: BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1992. 2 v.

⁴ BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft. Band X. Nuremberg: Hans Carls, 1962, até hoje sem tradução para o português.

Faculdade de Filosofia de Erlangen como seu trabalho de habilitação. Aí o jovem Burkert dedica-se ao que pode ser chamado de uma crítica, no sentido kantiano do estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento, à tradição pitagórica, com o objetivo de distinguir o que seriam fontes mais ou menos confiáveis. Nessa abordagem, Burkert opera no sentido contrário da tradição filológica do século XIX, que se dedicara à compilação de fragmentos e à retomada doxográfica. Seu propósito é inserir as informações que nos chegaram no contexto de seus informantes, o que lhe permite ler a história das ideias como uma história das escolhas dos autores, e não da veracidade das fontes.

No caso específico da tradição sobre Pitágoras, Burkert distingue a interpretação aristotélica, encontrada sobretudo na *Metafísica*, de uma escola “platonizante”, que encontra em Espeusipo, Xenócrates e Heráclides Pôntico o início de uma projeção da figura de Pitágoras sobre doutrinas encontradas nos diálogos de Platão. É essa oposição de escolas que permite a Burkert argumentar que a noção de uma ciência objetiva matemática e física projeta-se retroativamente em Pitágoras de modo equivocado, em função principalmente da tradição acadêmica platônica. Para Burkert, traços de uma investigação científica, ausentes em Pitágoras, são encontrados apenas em Hipaso, embora uma ciência *stricto sensu* só se iniciaria propriamente com Jâmblico. Em seu argumento, que de certo modo retoma a interpretação de Zeller⁵, a vertente platônica transmite um Pitágoras que, longe de ser o fundador da matemática, permanece envolto na mística que dele fez um xamã e da sua vida uma série de anedotas fantásticas. Com isso, Burkert se opõe a uma *nouvelle vague* do início do século XX que, contando com nomes como Burnet, Taylor, Robin, Maxime-Schuhl e Cornford, defendeu a tradição platônica como fonte suficiente da relevância científica de Pitágoras, sobretudo baseados na influência de Pitágoras sobre Platão.

A virada argumentativa de Burkert é defender a influência de Platão sobre Pitágoras. Não, não há anacronismo. Dado que a tradição pitagórica é totalmente indireta, seu argumento é de que o que Aristóteles chama de teoria pitagórica dos números é doutrina do IV século e,

⁵ ZELLER, E. *Philosophie der Griechen*. Leipzig: O. R. Reisland, 1920-23. 3 v.

se Aristóteles atribui aos pitagóricos uma matemática propriamente dita, é porque ele se referia à tradição que, começando por Hipaso, também encontrou descendência em Platão. Platão não teria sido influenciado por uma tradição que remeteria à figura de Pitágoras, ao contrário, teria influenciado a criação dessa tradição ao projetar essa teoria matemática sobre a figura xamanística de Pitágoras. Claro está que Burkert só pode fazer esse movimento em centrando sua tese no testemunho aristotélico. Contra a forte posição de Cherniss, que marcou o início do século XX e que pôs em xeque a credibilidade de Aristóteles como fonte pré-socrática, Burkert escolhe se apoiar antes no texto da *Metafísica* do que em passagens da *República* (600a) ou da *Sétima Carta* (338c), que atestariam com bastante clareza o reconhecimento platônico de uma tradição pitagórica⁶.

“Platão ou Pitágoras?” foi escrito dentro desse mesmo espírito. Tratando especificamente do testemunho de Heráclides Pôntico sobre Pitágoras, Burkert procura mostrar como a anedota do festival, que teria sido contada por Pitágoras a Leon, tirano de Fliunte, contém elementos irremissíveis a Pitágoras e identificáveis tão somente nos diálogos platônicos. Como a anedota entrou para a história como a primeira definição de filosofia, Burkert pretende mostrar, com os seus habituais argumentos claros e fortes, como a noção mesma de filosofia surge com Platão. Pitágoras, portanto, não teria como elaborar uma noção capaz de englobar tanto a θεωρία quanto a oposição à σοφία sem uma tese forte sobre a noção de φιλία; uma tese que modificasse o padrão de uso do prefixo φίλο- para permitir falar de, nas palavras de Nietzsche, um “amor pelo mais distante”.

Não me cabe antecipar as palavras de “Platão ou Pitágoras?”; deixo ao leitor o desafio de, não só se deliciar com o texto, mas seguir o trajeto de Burkert em revisar as fontes com um olhar renovado. No entanto, não gostaria de concluir sem agradecer ao próprio professor Burkert e à Franz Steiner Verlag por me concederem o privilégio dessa tradução.

Carolina Araújo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

⁶ Cf. MORRISON, J. S. Review of Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon by Walter Burkert. *Gnomon*, München, 37, v. 4, p. 344-354, Aug. 1965.

PLATÃO OU PITÁGORAS? SOBRE A ORIGEM DO TERMO “FILOSOFIA”¹

WALTER BURKERT

Se pertence à essência da filosofia perguntar-se sobre a sua própria essência e o sentido de sua existência, então isso também sempre inclui a reflexão sobre a origem e o significado de seu nome, o termo grego pelo qual ela é identificada até hoje em todas as línguas da cultura ocidental, como algo específico, em paralelo com a “ciência” e a “sabedoria”. No que tange à Antiguidade, foi Heráclides Pôntico, um dedicado discípulo de Platão e Aristóteles, quem ofereceu uma explicação sobre o termo em uma anedota memorável, que, de modo geral, foi muito bem acolhida: foi Pitágoras quem se autodenominou o primeiro φιλόσοφος; e Heráclides mostra o notório homem de Samos apresentando pessoalmente, em uma conversa com Leon, o tirano de Fliunte, as razões por querer assim ser chamado, e não pura e simplesmente σοφός. A imagem teve grande repercussão na Antiguidade, Heráclides foi reiteradamente citado e a informação de que Pitágoras tivesse cunhado o termo “filosofia” foi inserida em todos os manuais sobre o assunto, do doxógrafo Aécio até Isidoro de Sevilha. Somente no âmbito da investigação moderna a informação de Heráclides tornou-se um problema, especialmente desde que Eduard Zeller, em sua obra particularmente decisiva para a pesquisa crítica do pitagorismo, declarou ironicamente que a tradição sobre Pitágoras e sua doutrina soube “dizer cada vez mais à medida que se distanciava temporalmente desses acontecimentos”². Pertenceria a obra de Heráclides já a essa “ampliação da tradição”, que se deu através de toda sorte de rein-

¹ Originalmente publicado em *Hermes*, Stuttgart, v. 88, n. 1, p. 159-177, 1960.

² ZELLER, E. *Philosophie der Griechen*. Leipzig: O. R. Reisland, 1920-23. v. 1, p. 364.

terpretações, suposições e falsificações e que retroprojetou sobre a figura claramente nebulosa de Pitágoras o pensamento e o conhecimento de um tempo posterior? Ou seria ela fundada em uma boa tradição que remetaria, senão ao seu fundador, ao menos a um ramo importante da sua famosa escola? E, uma vez que a descrição de Heráclides tem conexão íntima com as ideias fundamentais de Platão, em que medida é Platão, quanto a este ponto, influenciado pelo pitagorismo ou, ao contrário, é Pitágoras quem foi interpretado de modo platonizante?

Acordo sobre essas questões não foi até hoje alcançado. Por muito tempo quis parecer que a decisão recairia contra Heráclides, sobretudo em virtude da autoridade de Werner Jaeger, que, em seu ensaio “Sobre a origem e o percurso do ideal de vida filosófico”³, mostrou como os debates na Academia e no Perípatos sobre o gênero correto de vida, i.e. sobre o primado do βίος θεωρητικός ou do βίος πρακτικός, refletiam uma determinada regularidade na imagem que se projetava dos primeiros pensadores, de Tales a Anaxágoras. Assim, em particular Pitágoras tornou-se, em Dicaiarcos, um defensor do βίος πρακτικός e um político ativo⁴, ao passo que, em Heráclides, ele elogiava a θεωρία como o mais alto gênero de vida – ambas as imagens devendo ser igualmente compreendidas como uma retroprojeção da filosofia peripatético-platônica. Portanto, a questão acerca do cerne histórico já não mais se coloca. Contudo, dado que Jaeger se dispensou de evidências detalhadas, a sua tese foi desde então atacada como sendo insatisfatoriamente fundamentada. Só mais recentemente Robert Joly e J. S. Morrison tentaram, independentemente um do outro, voltar a justificar a confiabilidade de Heráclides⁵. No entanto, também os

³ JAEGER, W. Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-historische Klasse*, Berlin, p. 390-421, 1928. Sobre Pitágoras, cf. p. 396 e 415 et seq.

⁴ Frag. 33-35 WEHRLI; sobre a análise cf. FRITZ, K. *Pythagorean politics in Southern Italy*. New York: Octagon, 1940. p. 5 et seq.

⁵ Segundo WILAMOWITZ, U. Aus Kydathen. *Philologische Untersuchungen*, Berlin, v. 1, 1880, p. 214, “compreende-se por si mesmo” que φιλόσοφος é um termo cunhado em Ático, por isso em HERÓDOTO. *História*, I, 30, φιλοσοφῶν deve ser cortado como uma “glosa tola”. Enquanto Zeller (1920-23, v. 1, p. 567) manifestou-se com indecisão, W. Nestle (apud ZELLER, 1920-23, v. 1, p. 438 et seq.) condenou a anedota de Heráclides. JOEL, K. *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921. v. 1, p. 2 pensou poder afirmar que há um “completo acordo” sobre que a declaração de Heráclides deve ser considerada a-histórica; nesse sentido, também se posicionaram

seus argumentos oferecem suporte aos seus próprios críticos⁶, de modo que parece adequado levantar mais uma vez a questão e buscar novos pontos de vista que possibilitem uma decisão em um ou outro sentido.

A tentativa de, na medida do possível, reconstruir a descrição de Heráclides deve partir do começo. A estrutura do diálogo *Περὶ τῆς ἄπνου ἢ περὶ νόσων*, no qual a anedota pitagórica foi introduzida, não pode ser detalhadamente conhecida – aparentemente Pitágoras foi, tanto quanto Empédocles, usado como testemunho da crença platônica na alma⁷ –, de modo que a anedota só pode ser estabelecida com precisão graças sobretudo à minuciosa citação de Cícero, que remete de modo parcialmente literal a um fragmento de Jámblico; a fonte de Cícero deve ter tido acesso ao menos a um excerto muito preciso desse fragmento⁸. Segundo ele, Leon,

RATHMAN, W. *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae*. [Dissertação apresentada à Universidade de Halle]. Halle, 1932. p. 24 f. e recentemente WEHRLI, F. *Herakelides Pontikos*. Basileia: Schwabe, 1953. p. 89. Para uma defesa da autenticidade contra estes, cf: DÖRING, A. Wandlungen in der pythagoreischen Lehre. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 5, n. 4, p. 503-532, 1892. p. 505 et seq.; BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: Adam & Charles Black, 1930. p. 97 et seq. e p. 278; DELATTE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris: Champion, 1915. p. 72 e 284 et seq.; ROSTAGNI, A. *Il verbo di Pitagora*. Torino: Bocca, 1924. p. 276 et seq.; MONDOLFO, R. In: ZELLER, E.; MONDOLFO, R. *La filosofia dei Greci*. Firenze: La Nuova Italia, 1938. Parte I: 2. p. 348; JOLY, R. Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. *Mémoires de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres et des Sciences*. Bruxelles, v. 51, n. 3, 1956. p. 21 et seq.; MORRISON, J. S. The origin of Plato's philosopher-statesman. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 52, p. 198-218, 1958.

⁶ Dúvidas contra JOLY, 1956 são apresentadas por SPOERRI, W. Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. *Gnomon*, Berlin, v. 30, n. 3, p. 186-192, 1958. p.187.

⁷ A citação precisa Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τῇ περὶ τῆς ἄπνου encontra-se em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 12 = fr. 87 WEHRLI; para o contexto, WEHRLI, 1953, p. 86 et seq.

⁸ CÍCERO. *Tusculanas*, 5, 8 = Fr. 88 WEHRLI; JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 58 s. Um confronto entre os dois textos com referência aos detalhes da reconstrução encontra-se em JOLY, 1956, p. 43 et seq.; também em JOLY, 1956, p. 47 encontra-se uma compilação (incompleta) das notas terminológicas; estas últimas se estendem por toda a estrofe, por exemplo, *esset autem quoddam genus eorum idque vel maxime ingenuum / ἔστι δὲ καὶ τρίτον εἶδος καὶ τό γε ἐλευθερώτατον*; a construção é idêntica: *simile sibi videri / εἰοικέναι γάρ; nam ut illic / ὡς γὰρ ἔκεισε; item nos / οὗτος δὴ κὰν τῶ βίῳ; hos se appellare sapientiae studiosos / ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον*; compare também *raras esse quosdam / εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι*, em ambas as vezes o discurso indireto. Em Cícero é provável o uso direto de Heráclides, uma vez que para ele Ἡρακλείδειον era um termo fixo (frag. 27a/f WEHRLI); em Jámblico assume-se uma fonte intermediária, porém nada de preciso pode ser dito; sobre a teoria da fonte intermediária, cf. ROHDE, E.

tirano de Fliunte⁹, fez a seu hóspede Pitágoras a pergunta “τίς εἶη¹⁰?”; a resposta foi “φιλόσοφος”. Leon se surpreendeu com o termo, de que até então nunca ouvira falar, ao que Pitágoras esclareceu através de uma comparação: às grandes πανηγύρεις, alguns, os atletas, querem vir em busca da glória; outros, os comerciantes, em busca do lucro, porém, os propriamente “livres” querem vir apenas como espectadores¹¹, então, depois de termos entrado nessa nossa vida¹², buscamos uns a glória, outros a riqueza, porém os mais puros escolhem apenas a “contemplação festiva”, τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν; sendo esses os “filósofos”.

Aqui termina o testemunho de Cícero, mesmo que sintamos falta do verdadeiro final. Sequer o termo φιλόσοφος, a *novitas nominis*, é esclarecido; afinal, com base em sua exposição, Pitágoras deveria chamar-se θεωρητικός ου φιλοθεάμων. Além disso, não seria necessário colocar-se

Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras. *Rheinische Museum*, Köln, v. 26, p. 554-576 e v. 27, p. 23-61, = RÖHDE, E. *Kleine Schriften*. Tübingen: Mohr, 1901, v. 2, p. 102-172; para a nossa passagem, cf. p. 135. Nicômaco, que apresenta uma outra descrição em NICÔMACO. *Aritimética*, I, I foi refutado por LÉVY, I. *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris: Leroux, 1926. p. 102 et seq. O símile do festival (πανηγύρεις) é apresentado também por Sosícrates em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 8, 8; a situação da pergunta aparece também em VALERIUS MAXIMUS. *Fatos e ditos memoráveis*, 8, 7, ext. 2; JÂMBLICO. *Protréptico*, p. 4, 10 et seq.; AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, 8, 2.

⁹ Leon só é mencionado no contexto dessa anedota (*Real-Encyclopadie*, XII, 2004 s.), que pertence ao variado gênero “o tirano e o sábio”; cf. ALFÖLDI, A. *Der Philosoph als Zeuge der Wahrheit und sein Gegenspieler der Tyrann*. *Scientiis Artibusque*, Roma, v. 1, p. 7-19, 1958. A localização em Fliunte é certamente ligada ao círculo pitagórico aí atestado no século V (a referência é *Real-Encyclopadie*, XX, 282 s.), Cícero e JÂMBLICO. *Protréptico*, 4, 11, mencionam claramente Fliunte como local do diálogo; em contraposição, DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 12, menciona Sicíonte; LÉVY (1926, p. 28) e JOLY (1956, p. 46) sugerem um meio termo com a suposição de que Pitágoras teria encontrado o tirano de Fliunte em Sicíonte, de modo que a especificação de Diógenes Laércio pode muito bem ser baseada em uma confusão (nesse sentido WEHRLI, 1956, p. 89).

¹⁰ Assim como Sosícrates (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 8, 8) e JÂMBLICO. *Protréptico*, 4, 11; VALERIUS MAXIMUS. *Fatos e ditos memoráveis*, 8, 7, ext. 2: *quo cognomina censeretur*, Cícero: *qua maxime arte confideret*; compare com a pergunta ὅστις ἐστὶν no *Górgias* de Platão, que, formulada ao início (447d), determina o diálogo.

¹¹ Esta ordem aparece em Cícero e Sosícrates, enquanto Jâmblico, o transmissor, apresenta a sequência das partes platônicas da alma.

¹² A indicação sobre a preexistência da alma, i.e., a sua peregrinação (compare fr. 89 WEHRLI), encontra-se em Cícero na segunda parte do símile, enquanto em Jâmblico ela aparece no começo, πάροδος; παρεληλυθέναι (JÂMBLICO. *Protréptico*, 51, 10).

a questão: contemplação de quê? Na verdade, encontra-se em Diógenes Laércio, mesma fonte que apresenta a citação exata do título do diálogo, a explicação literal do termo: μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν ἀλλ' ἢ θεόν. Essas mesmas ideias surgem no mesmo contexto em Diodoro, Clemente, Agostinho, entre outros, em todos eles a φιλοσοφία será regularmente confrontada à σοφία¹³. De fato, mesmo em Jámblico o relato continua:

καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορώη τὴν τάξιν, κατὰ μετουσίαν¹⁴ μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ εἶναι αὐτὸ τοιοῦτον. τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκεῖνο, ἡ τῶν ἀριθμῶν τε καὶ λόγων φύσις διὰ πάντων διαθέουσα¹⁵... καὶ σοφία μὲν ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις¹⁶ ἡ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὧν μετοχῇ καὶ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλά, φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας.

Respondeu-se de diversos modos à questão se, também neste ponto em que o texto de Cícero falha como confirmação, Heráclides seria

¹³ DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*, 10, 10, I; CLEMENTE. *Miscelânea*, 4, 9, I; AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, 8, 2; AGOSTINHO. *De Trinitate*, 14, I, 2; HÉRMIAS. *Comentário ao Fedro de Platão*, 278b, p. 264 COUVR.; ANÓNIMO PARISINUS, III, 21, 2. Tanto em DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica*, 10, 10, I, quanto em VALERIUS MAXIMUS. *Fatos e ditos memoráveis*, 8, 7, ext. 2 e JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 44 há a comparação com os “sete sábios”; em NICÔMACO. *Aritmética*, I, I, ANÓNIMO PARISINUS, III, 21; IV, 414; HÉRMIAS. *Comentário ao Fedro de Platão*, 1, c aparece a σοφία manual em seu uso homérico. “Sabedoria” como o oposto está também em QUINTILIANO. *Instituição Oratória*, 12, I, 19; σοφία e φιλοσοφία definidas por contraposição em PSEUDOPLATÃO. *Definições*, 414b; SEXTO EMPÍRICO. *Contra os matemáticos*, 9, 13 (ambas as vezes sem menção a Pitágoras), JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 159 = JÁMBLICO. *Introdução à aritmética de Nicômaco*, 5, 26 et seq.; apenas o fato da denominação por Pitágoras está em AÉCIO. *Teses dos filósofos*, I, 3, 8; APULEIO. *Floridas*, 15; CLEMENTE. *Miscelânea*, I, 61, 4; AMBRÓSIO. *Sobre Abraão*, 2, 7, 37; AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, 18, 37; ISIDORO. *Etimologias*, 8, 6, 2; 14, 6, 31.

¹⁴ Usado não por Platão e Aristóteles, mas frequentemente pelos Neoplatônicos, por isso Demóstenes pode dizer: σοὶ ἀρετῆς τίς μετουσία; (DEMÓSTENES. *Oração da coroa*, 18, 128).

¹⁵ Esse verbo nesse sentido (em lugar de διήκειν) parece ser único.

¹⁶ ἡ - τις, corretamente sustentado por DEUBNER, L. A. Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-historische Klasse*, Berlin, 1935, p. 632) – uma imprecisão que certamente se deve a Jámblico.

a fonte transcrita; enquanto Rohde¹⁷ defende um desfecho platônico tardio, sobretudo Joly, a partir de Rostagni, defende que tudo deve ser atribuído ao próprio Heráclides¹⁸; há em seu favor alguns argumentos que não podem ser menosprezados: Heráclides atribui a Pitágoras a sentença de que “o conhecimento da perfeição dos números é a felicidade da alma”¹⁹, e o final da passagem remete literalmente ao texto das antigas *Definições*, transmitidas sob o nome de Platão²⁰. É possível acrescentar que Heráclides faz a alma imortal chegar, depois da morte, à região além da Via Láctea²¹ e que, com isso, ele estabelece uma diferença entre a “contemplanção” do céu nessa vida e uma outra mais alta, referente ao além. Também a terminologia do nosso trecho não corresponde, como mostrou Joly, precisamente ao sistema de Plotino. No entanto, há argumentos decisivos contra a solução demasiadamente simples de Joly. Em Jâmblico nos falta a sentença que é crucial ao todo e que foi propagada pela outra tradição: a que diz que apenas o deus é sábio e que o ser humano deve resignar-se à “busca”. Rostagni²² e Joly²³ creem poder simplesmente introduzi-la na passagem, no momento em que, na conexão com o símile do festival, também o termo “filósofo” não aparece. De fato não é certamente por acaso que Jâmblico, tanto aqui quanto em outras passagens em que trata do neologismo de Pitágoras, faça apenas alusão a essas ideias²⁴. Frequentemente censurou-se,

¹⁷ ROHDE, 1901, p. 135.

¹⁸ ROSTAGNI, 1924, p. 276; JOLY, 1956, p. 58.

¹⁹ Fr. 44 WEHRLI. Editado de outro modo por WEHRLI (1956, p. 71) que reúne ἀριθμοὶ τῆς ψυχῆς.

²⁰ PSEUDOPLATÃO. *Definições*, 414b.

²¹ Fr. 90 et seq. WEHRLI.

²² ROSTAGNI, 1924, p. 276.

²³ JOLY, 1956, p. 51.

²⁴ JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 44, 159 et seq. = JÂMBLICO. *Introdução à aritmética de Nicômaco* 5, 27 et seq. ROHDE, 1901, p. 155 s. trata esse passo como uma citação literal de uma obra perdida de Nicômaco; porém por que iria Jâmblico comentar Nicômaco com Nicômaco? JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 159 s., no livro escrito anteriormente, o trecho é convenientemente inserido apenas na conexão com περὶ σοφίας, a repetição já se evidencia, pela adição assindética – p. 5, 27; 7, 2 – como um bloco notório, a que se segue uma outra extensa autocitação de JÂMBLICO. *Sobre a ciência matemática comum*, p. 28, 24 et seq., assim Jâmblico seria o próprio autor. Ademais, cf. JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 162; *De communi mathematica scientia*, p. 32, 1 et seq; *Protréptico*, p. 40, 1 et seq. (JÂMBLICO. *Fragmentos sobre Aristóteles*, 52 ENDE).

com palavras duras, a grotesca dependência de Jâmblico em relação às suas fontes; infelizmente sempre se pode dizer que essa dependência não vai longe o suficiente. Não se deve negligenciar que Jâmblico faz prevalecer uma certa proporção não apenas no esquema de disposição do todo, como também nos detalhes de suas escolhas, adições e ajustes. De modo livre, tudo gira em torno do que lhe é importante. É-lhe indiferente, em uma medida quase inacreditável, tudo o que é apenas factual, histórico, individual; por outro lado, ele se sente estimulado quando se trata de exaltar a realidade divina elevada, transcendente, acima do mundo da experiência comum, ou de elogiar a filosofia platônico-pitagórica como acesso a ela. Aqui, onde os fundamentos estão em jogo, surge no neoplatônico uma sensibilidade de certo modo dogmática, mas aqui também a terminologia acadêmica dispõe de uma grande quantidade de fórmulas de fácil manipulação. Portanto, quando Jâmblico faz Pitágoras falar sobre o conteúdo da *θεωρία*, deve-se de início contar com retoques, e o fato de aí faltar uma das sentenças mais relevantes para o contexto aumenta significativamente essa suspeita. Pois enfatizar a diferença entre a sabedoria divina e humana não corresponde à intenção de Jâmblico; para ele a filosofia pitagórica é ela mesma algo de divino que se abre a homens abençoados com o auxílio divino²⁵. Um neoplatônico tardio pode produzir tão pouco a partir de uma interpretação de *φιλοσοφία* como “busca pela sabedoria”, que ele a explica como pura etimologia sem qualquer conteúdo factual²⁶.

Quando vemos o quão estreitamente se relacionam o trecho sobre a pergunta e a segunda parte, certamente escrita por Jâmblico, quanto ao assunto e à terminologia²⁷, somos completamente forçados à conclusão de que Jâmblico por si mesmo distorce a segunda parte da anedota de Heráclides, aproximando-a do significado que ele próprio lhe dá – obvia-

²⁵ Cf., por exemplo, JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, I.

²⁶ ANÔNIMO PARISINUS, IV, 396, 22 et seq.; 414.

²⁷ JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 159 et seq. = JÂMBLICO. *Introdução à aritmética de Nicómaco*, p. 5, 27 et seq.; cf. a nota 19 (entre parênteses cada uma das expressões de JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*, 59): σοφία é ἐπιστήμη τῆς ἐν τοῖς οὐσιν ἀληθείας (ἡ τῶν ὄντι ἐπιστήμη τις), ὄντα em sentido estrito são τὰ ἄθλα καὶ αἰδία... ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα (τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα) daí se derivando ὄντα, κατὰ μετοχὴν αὐτῶν οὕτως καλούμενα (ὡν μετοχῆ καὶ τὰ ἄλλα ἄν εἴποι τις καλά).

mente em sintonia com a terminologia acadêmica, que também se vincula às *Definições* pseudoplatônicas. E de fato, a uma observação atenta, uma ruptura já está externamente marcada. Enquanto todo o contexto emprega o discurso indireto correntemente – “bela era a contemplação do céu”²⁸ – segue-se repentinamente um imperfeito: τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκεῖνο ... aparentemente uma referência sumária de que aquilo de que o discurso trata é ao mesmo tempo explicado e transferido; e em seguida a conclusão aparece em discurso direto, em um estilo lexical sem predicados, apresentando a mesma relação entre σοφία e φιλοσοφία, que já é corrente em Jâmblico.

A questão sobre a relação entre Jâmblico e Heráclides não pode ser respondida nem por um simples “sim”, nem por um simples “não”. É necessária uma determinação mais precisa da “contemplação” e a primeira frase de Jâmblico aponta na direção esperada: bela é a contemplação do céu e da sua ordem, portanto ele mesmo é apenas algo secundário, efeito de um princípio mais alto. A sequência, suprimida por Jâmblico, pode ser complementada com facilidade: esse algo mais alto e primeiro não pode ser alcançado por nenhum ser humano em sua vida terrena, conquanto o deus é privilegiado em sua contemplação – aqui o fragmento 44 é muito bem inserido –; portanto somente o deus possui sabedoria, ao ser humano cabe apenas o esforço para alcançá-la, para, através das indicações do mundo visível, deixar-se guiar pela ordem celeste. Por isso ele se chama φιλόσοφος. Então a frase, transmitida de modo deslocado, não se encontra no meio, mas sim ao final, de onde o neoplatônico a teria movido. Assim o círculo se fecha.

Há em Heráclides dois motivos claros independentes entre si: o elogio da contemplação através do símile do festival e a definição do termo filosofia. Portanto não se deve duvidar, com base na transmissão, de que já o próprio Heráclides os tenha relacionado, pois há que se admitir que ambos são entrelaçados de modo bastante intrincado: em resposta à pergunta “o que é um filósofo?”, a parábola do festival determina o valor e a essência da filosofia como primeiramente “contemplação”, sendo as demais explicações deduzidas do conteúdo da “contemplação” para a noção de autodeterminação que o termo implica.

²⁸ τὸ θεάσθαι... τὸν οὐρανόν também em JÂMBLICO. *Protréptico*, 51, 8.; também aqui já se pode contar com pequenas intervenções livres de Jâmblico.

A consonância entre as doutrinas aqui atribuídas a “Pitágoras” e as de Platão é evidente; o reconhecimento de uma realidade mais alta, a imortalidade da alma, o significado religioso da astronomia, mas também os três gêneros de vida e o sentido de φιλοσοφία não podem ser separados da obra de Platão. Apesar disso, não se pode imediatamente demonstrar consistentemente que Heráclides só poderia formular o que ele atribui a Pitágoras por referência a Platão. Tentou-se sugerir uma origem pitagórica da teoria das ideias²⁹; os três βίοι correspondem diretamente, como ressaltou Jaeger, às três “partes da alma” platônicas, e mesmo Joly³⁰ apontou que, já no Fédon³¹ e portanto antes da grande construção da “República”, desenvolve-se a trindade φιλοχρήματος, φιλότιμος, φιλόσοφος. Espantosamente essa estrutura já se encontra em Heródoto: com Cambises, conta ele³², vários gregos foram para o Egito, οἱ μὲν, ὡς οἰκός, κατ’ ἐμπορίην, οἱ δὲ στρατευόμενοι, οἱ δὲ τινες καὶ αὐτῆς τῆς χώρας θεηταί. Ainda assim, dificilmente Heráclides buscou essa frase específica em meio a toda a obra de Heródoto para elaborar sua imagem a partir dela, e Platão seguramente não a tinha em mente no *Fédon*. Deve-se então aceitar uma fonte comum, um esquema de representações, que adiciona a θεωρία desinteressada às preocupações tradicionais acerca do βίος e da ἀρετή³³. É possível apoiar-se em um sofista ou em Anaxágoras, porém não se pode excluir de antemão que esse mesmo esquema circulasse nos grupos pitagóricos; de todo modo, não se pode comprovar que Platão seja a única fonte de Heráclides³⁴.

²⁹ BURNET, 1930, p. 307 et seq., TAYLOR, A. E. *Varia Socratica I*. Oxford: St. Andrews, 1911, p. 178 et seq., numerosas outras definições da filosofia pitagórica tenderam a essa direção, sobretudo também ROSTAGNI, 1924. O argumento principal se apresenta em ARISTÓTELES. *Metafísica*, 987a29 et seq. Porém minha intuição me diz que as reiteradas confirmações de Aristóteles de que os pitagóricos não conheciam qualquer χωρισμός (ARISTÓTELES. *Física*, 203a6; *Metafísica*, 989b29 et seq., 1080b16, 1083b10, 1090a23), de que a sua doutrina dos números deve ser interpretada de modo bem distinto da teoria das ideias – BURNET, 1930, p. 99 et seq. mostrou o caminho para isso – e de que eles certamente chamaram os números de εἶδη carecem de documentação.

³⁰ JOLY, 1956, p. 27; 72 et seq.

³¹ PLATÃO. *Fédon*, 68b.

³² HERÓDOTO. *História*, III, 139.

³³ Compare com FOCÍLIDES, fr. 9 D.

³⁴ A comparação da vida com um festival também se encontra na comédia “Tarantinoi” de Alexis, na qual os “Pitagoristas” são o alvo da piada (Frag. 219 = ATENEU).

Muito mais estreita é a relação com Platão na definição do termo φιλοσοφία. Platão a desenvolveu em três momentos de sua obra, no *Lísis*, no *Banquete* e no *Fedro*, de tal modo que, nas duas obras mais tardias, ela estivesse intrinsecamente conectada à ideia central do diálogo. No *Lísis* as aporias sobre o conceito de “amizade” se desdobram de modo a mostrá-la impossível quer entre semelhantes, quer entre opostos; provisoriamente surge a solução de que “amigo” seria aquilo que não é nem bom nem mau, mas que é imposto pelo mau sobre os bons: διὰ ταῦτα δὴ φαίμεν ἄν καὶ τοὺς ἤδη σοφούς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι³⁵; também os completamente ignorantes não filosofam, apenas aqueles que reconhecem a sua própria ignorância e portanto se situam no meio entre a sabedoria e a ignorância. Ouve-se o Sócrates da *Apologia*. A mesma ideia é aprofundada no *Banquete*: Eros não é o deus jovem, belo e exuberante, mas sim, como o filho de Πόρος e Πενία, aquele que permanece pobre, carente de todas as coisas e mesmo assim sempre engenhoso, com isso “ele filosofa ao longo de toda a sua vida³⁶, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. ἔχει γὰρ ὧδε. Θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γὰρ – οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. Οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν...”. Na conclusão do *Fedro* Sócrates finalmente distingue o λόγος vivo, propriamente importante, dos textos escritos mortos, e gostaria de não conce-

Deipnosofistas, 11, 463d-e; JOLY, 1956, p. 47, I):

ἀποδημίας δὲ τυγχάνειν ἡμᾶς ἀεὶ
τοὺς ζῶντας, ὥσπερ εἰς πανήγυριν τινα
ἀφειμένους ἐκ τοῦ θανάτου... (v. 9 et seq.)

então a conclusão final de modo típico à comédia é revertida em seu contrário: quem é mais feliz é quem desfruta do vinho e do amor, do contrário presta-se à πανηγυρίας ἥδιστ’ ἀπήλθεν οἴκαδε (v. 16).

A piada sobre a doutrina pitagórica da preexistência da alma, é ainda mais adequada com uma morada no Além, uma vez que o símile da vida como um festival era conhecido como pitagórico. Mas seria Alexis um testemunho independente ao lado de Heráclides? Uma alusão à obra de Heráclides, que certamente teve sucesso desde o início, é cronologicamente bem possível [Heráclides era mais velho que Aristóteles, tendo vivido mais do que ele, WEHRLI, 1956, p. 59 et seq.; Alexis foi ativo por muito tempo, obteve uma vitória em 346 (IG II/III2, 2318, XI, 278); mencionado também em uma outra peça, “Rei Ptolomeu” (Fr. 244), a piada beligerante sobre os Tarantinos, com menção aos nomes (Fr. 220/21), é no entanto ainda atribuível à “Comédia Média”].

³⁵ PLATÃO. *Lísis*, 218a.

³⁶ PLATÃO. *Banquete*, 203d.

der nem mesmo àqueles que conhecem esse λόγος o título de “sábios”: τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνω πρέπειν. Τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον ἄν ... ἀρμόττοι³⁷. Aqui se apresenta o que os diálogos anteriores primeiramente elaboraram: que “filosofar” e possuir a sabedoria são autoexcludentes. Heráclides se coloca em estreita proximidade com o *Fedro*: não seria a sua distinção entre a “contemplação” do céu e daquilo que está além inspirada pelo grande mito desse diálogo, a jornada da alma em direção aos deuses? Quando aquilo que Platão buscou conquistar através de uma profunda discussão é tomado por Heráclides como um motivo fixo, elaboradamente conectado à ideia de teoria, tudo parece indicar que Heráclides colocou na boca de Pitágoras ideias platônicas, tão somente platônicas. No entanto, mesmo assim não queda totalmente refutado o argumento de que Heráclides não tenha apenas livremente inventado tal descrição; ele poderia ao menos ter encontrado, na rica tradição que estava à sua disposição, uma referência a Pitágoras que fosse confiável. Há que se contar com essa possibilidade até que se possa provar o contrário.

Foram muitos os esforços para se descobrir confirmações em favor de Heráclides no restante da literatura antiga que nos é conhecida³⁸. O próprio Werner Jaeger foi quem aparentemente confirmou o mais importante testemunho de que a anedota de Pitágoras é anterior a Heráclides, ao remeter o nono capítulo do *Protréptico* de Jâmblico ao escrito de juventude homônimo de Aristóteles³⁹. Pois aí se encontra, em meio à discussão do propósito da natureza e da vida humana, o seguinte:

τί δὴ τοῦτό ἐστι Πυθαγόρας ἐρωτώμενος ‘τὸ θεάσασθαι’ εἶπε ‘τὸν οὐρανόν’, καὶ ἑαυτὸν δὲ θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως καὶ τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον⁴⁰. Aqui nós temos, assim como em Heráclides, a situação da pergunta, a “contemplação” como o mais alto

³⁷ PLATÃO. *Fedro*, 278d.

³⁸ O fato de que toda a evidência posterior, em última instância, retorna a Heráclides, decorre de que em todas as referências de certo modo mais pormenorizadas aparecem os elementos da mesma anedota, especialmente a situação da pergunta.

³⁹ JAEGER, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923. p. 75 et seq.; a segunda metade do capítulo 9 já tinha sido remetida a Aristóteles por Bywater (Fr. 58 ROSE).

⁴⁰ JÂMBLICO. *Protréptico*, 51, 7 et seq.

gênero de vida, o espetáculo do céu como o seu conteúdo e a “entrada” na vida. Ao mesmo tempo, esta seria a única prova aristotélica segura de uma definição de filosofia própria a Pitágoras ele mesmo, uma vez que Aristóteles geralmente refere-se aos “pitagóricos”⁴¹. Como uma obra de juventude de Aristóteles, o *Protréptico* dificilmente pode ser dependente de Heráclides. Jaeger, portanto, faz inversamente Heráclides depender de Aristóteles, ao passo que Joly supõe uma fonte comum aos dois, que conteria os elementos essenciais como, por exemplo, a explanação de “philosophia”, que estão ausentes em “Aristóteles”. Afinal, pode ser encontrada logo adiante⁴² a referência ao elogio da “teoria” na comparação entre a valorizada “contemplação” e os festivais olímpicos e dionísacos.

É certo que por esse testemunho Heráclides deveria conquistar uma considerável credibilidade, ainda que fosse apenas por comprovar que já antes dele Pitágoras era conhecido como o defensor de uma “contemplação” pura, pois Aristóteles não tinha motivos para inventar tal fato, além do que isso não é do seu estilo. A questão é apenas se então realmente resta um fragmento de Aristóteles. Toda a reconstrução do *Protréptico* foi recentemente radicalmente alterada por W. Gerson Rabinowitz⁴³ e se, por um lado, a parcialidade de sua hipercrítica é despropositada, por outro, ela deveria também provocar uma certa reação salutar. Esta não é a ocasião para discorrer sobre todo esse problema, ainda assim pode ser significativo demonstrar, acerca de um caso particular, o quão longe se pode ir com a análise de Jâmblico. Pois nisto Rabinowitz tem razão: antes de tudo, nós temos diante de nós um texto escrito por Jâmblico segundo a intenção de Jâmblico, e algumas paráfrases gerais não bastam para transformar todo um capítulo em um fragmento de Aristóteles. Jâmblico estava em total condição, de fato era esse o seu hábito, de compor a partir de várias fontes,

⁴¹ Depois que a menção a Pitágoras em ARISTÓTELES. *Metafísica*, 986a30 foi considerada por Jaeger como uma interpolação a ser cortada, resta apenas ARISTÓTELES. *Magna Moralia*, 1182a11, 1194a30 e o totalmente isolado fragmento 207, rejeitado por Zeller (1920-23, v. I, I, p. 470, 473) – além do testemunho dos ditos de Pitágoras (frag. 191 et seq.).

⁴² JÂMBLICO. *Protréptico*, 53, 19 et seq.

⁴³ RABINOWITZ, W. G. *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*. Berkeley: University of California Press, 1957. Seria difícil sustentar a posição radical da segunda parte, uma vez que nos demais fragmentos (6-18 WALTER) Aristóteles é várias vezes citado nominalmente.

de cortar, de fazer adições, e de modo tão livre que, em geral – felizmente –, pode-se reconhecer com precisão as articulações⁴⁴.

Em relação à situação da pergunta, tudo se apresenta bem distinto de um contexto harmônico capaz de apontar o pensador original. Na frase anterior, as alterações sugeridas pelos primeiros editores já mostram o quão alheia do contexto ela se apresenta⁴⁵ e ainda mais contundente é a sua continuação: καὶ Ἀναξαγόραν δέ φασιν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνος ἄν ἔνεκα ἔλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν. ὡς ‘τοῦ θεάσασθαι [τὰ περὶ] τὸν οὐρανὸν καὶ <τά> περὶ αὐτὸν ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον’. Não basta falar, com Jaeger⁴⁶, de uma “variante”; a fala de Anaxágoras é a repetição quase literal da resposta de Pitágoras. Devemos acreditar que Aristóteles, tanto em uma obra destinada a um público mais amplo, quanto em uma obra mais cuidadosamente estilizada, coloque lado a lado duas anedotas substantivamente equivalentes sem também alterá-las sequer quanto à expressão?

Em todo caso, quem também aqui defende uma compilação deve supor que uma das duas duplicatas foi originalmente composta a partir da outra. Porém é contundente que a anedota de Anaxágoras não apenas foi frequentemente citada⁴⁷, como também, no *Corpus Aristotelicum*, aparece na *Ética Eudêmia*, onde ela é contada com praticamente as mesmas

⁴⁴ Essa tese é assumida com base no método de Jámblico em suas citações de Platão; cf. RABINOWITZ, 1957, p. 55 et seq. e MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*. Haia: Nijhoff, 1953, p. 126 et seq. (uma análise cautelosa e exemplar); é também característica a relação com Nicômaco em *Vida Pitagórica*: o texto de Nicômaco, transmitido por PORFÍRIO. *Vida de Pitágoras*, 20-31, Jámblico o distribui em ordem nos §§ 30; 33; 241; 34; 60-62; 36; 63; 134-135; 142; 136; 64-67.

⁴⁵ O ser humano é explicado como tendo sido criado τιμωπάτων e κατὰ φύσιν, ao que se segue abruptamente καὶ τοῦτό ἐστι τῶν ὄντων οὐ χάριν ἢ φύσιν ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ ὁ θεός, de modo que τοῦτο paira no ar. Novas conjecturas foram feitas por ZUNTZ, G. In *Aristotelis Protrepticum Coniecturae. Mnemosyne*, Leiden, v. 11, n. 2, p. 158-159, 1958, p. 158 et seq. – A propósito, se não se encontram exemplos em Aristóteles de ὁ θεός ἡμᾶς ἐγέννησε, também não encontro nenhuma ocorrência de ἡ φύσιν γεννᾷ (embora bem haja αἱ ἀρχαὶ τὴν φύσιν γεννώσι, ARISTÓTELES. *Metafísica*, 984b9 e outros).

⁴⁶ JAEGER, 1923, p. 99, 3.

⁴⁷ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2, 10 e daí *Gnomologium Vaticanum*. n. 114 (edição de STERNHEIM. *Wiener Studien*, Wien, v. 10, 1888, p. 20); FÍLON. *Da eternidade do mundo*, 4; CLEMENTE. *Miscelânea*, 2, 130, 2; TEODORETO DE CIRO. *Cura das enfermidades gregas*, 11, 8; LACTÂNCIO. *Instituições divinas*, 3, 9, 4; 18; 6, 1, 2.

palavras⁴⁸. Com efeito, se Werner Jaeger tem razão em sua tese de que a *Ética Eudêmia* retoma muito do *Protréptico*, é notável que lá Pitágoras seja omitido, enquanto em Jâmblico é Pitágoras e não Anaxágoras quem é imediatamente mencionado de novo⁴⁹. Isso revela muito sobre a idade da versão sobre Anaxágoras: quão bem se encaixa no quinto século a questão sobre “se é preferível ser ou não ser nascido”!⁵⁰ E certamente foi com razão que se classificou como um testemunho sobre Anaxágoras o elogio da “contemplação” da natureza eterna em um famoso fragmento de Eurípides⁵¹.

Daí decorre que o passo sobre Pitágoras no *Protréptico* apresenta traços claros de uma redução forçada: já na conexão καὶ - δέ se aponta que a sequência vai ser usada sem conexão intrínseca, e mais por uma questão de completude; θεωρός permanece sem explicação, mesmo sendo uma palavra que, não tão frequente quanto θεωρεῖν, certamente exigiria esclarecimentos; enfim, τούτου ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον não apenas é supérfluo, como também chega mesmo a se confrontar com οὗ χάριν ἡ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε.

Todas as dúvidas são resolvidas quando lemos as sinopses que antecedem cada um dos capítulos da obra e que certamente são de Jâmblico⁵²: ἔφοδος εἰς προτροπὴν κατὰ τὴν Πυθαγόρου ἀπόκρισιν, ἣν εἶπε τοῖς ἐν Φλιοῦντι πυνθανομένοις τίς ἐστι καὶ τίνας ἕνεκα γέγονε⁵³. Aqui nós temos a localização em Fliunte, a pergunta τίς ἐστι e, em suma, implícita toda a anedota de Heráclides; ela era tão importante para Jâmblico que por si só toma quase toda a sinopse do capítulo 9. Ela lhe parecia tão

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética Eudêmia*, 1216a11 et seq.; sobre o “enigma das três Éticas” referência seja feita a DIRLMEIER, F. *Aristoteles Magna Moralia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. p. 93 et seq.

⁴⁹ JÂMBLICO. *Protréptico*, 52, 6.

⁵⁰ τίνας ἕνεκ' ἂν τις ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι (ARISTÓTELES. *Ética Eudêmia*, 1216a12), alterado em JÂMBLICO, p. 51, 11 para ... γενέσθαι καὶ ζῆν.

⁵¹ 910 N². DK 59 A 30; - ARISTÓTELES, fr. 52 R = JÂMBLICO. *Sobre a ciência matemática comum*, p. 79, 13 et seq. Anaxágoras e Parmênides aparecem nomeados como aqueles que τὴν περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν... εἰσηγήσαντο; exatamente a menção desses dois nomes garante a autoria de Aristóteles, mas então, a partir dos esquemas doxográficos, teriam que ser nomeados Tales e Pitágoras e, a partir de Jâmblico, somente Pitágoras.

⁵² Cf. DEUBNER, 1935, p. 689 et seq.

⁵³ JÂMBLICO. *Protréptico*, 4, 9 et seq.

atual, que ele aqui traz detalhes que são omitidos no texto principal. Assim tudo se encaixa: um contexto contraditório, uma duplicata notável, traços de uma forte redução, uma indicação inconfundível do próprio Jâmblico de sua fonte e de seu significado. Jâmblico ele mesmo, tão logo lhe foi minimamente possível, introduziu o dito de Pitágoras em conexão com προτροπή ἀπὸ τοῦ βουλήματος τῆς φύσεως, que, por todos os indícios, é de autoria de Aristóteles, e com ela compilou a resposta de Anaxágoras a partir das outras conexões encontradas⁵⁴. Com isso ele sem dúvidas retrocede à mesma fonte que anunciada anteriormente na *Vida Pitagórica*⁵⁵, i.e., finalmente a Heráclides. Com isso, Jâmblico prova ser, para o nosso pesar, melhor do que sua reputação, e o suposto fragmento de Aristóteles torna-se obsoleto como um testemunho do filósofo Pitágoras.

Não se deve mais questionar aqui sobre a origem da ideia de θεωρία⁵⁶, uma vez que permanecemos instruídos por Heráclides de que Pitágoras foi o criador da φιλοσοφία. Porém, apesar de todas as tentativas, não pode ser provado por nenhum testemunho anterior que φιλόσοφος é um neologismo pitagórico. Burnet⁵⁷ deu grande valor ao fato de que, no *Fédon*⁵⁸, Símiias e Cebes, que ouviram Filolau⁵⁹, são abertamente tratados pelo termo φιλόσοφος; porém um termo usado por Heródoto, Tucídides e Górgias não precisa ser aprendido sobretudo com Filolau. Quando Alcidas fala que em Tebas existiram προστάται φιλόσοφοι, este é seguramente o mais antigo testemunho da relação entre Epaminondas e o pitagórico Lísias⁶⁰. Porém, o título da seção é ὅτι πάντες τοὺς σοφοὺς

⁵⁴ Também a segunda menção a Pitágoras (p. 52, 6) deve ser atribuída a Jâmblico. A sequência das ideias é ali um tanto incompreensível, em particular as frases seguintes soam bastante aristotélicas (compare p. 52, 10 et seq. νῦν δὲ τοσοῦτον ἰκανὸν τὴν πρῶτην ἡμῶν com ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1038a35 e *Política*, 1286a5), porém Aristóteles não diz ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν, cf. nota 43.

⁵⁵ O passo do *Protréptico* não pode ser remetido diretamente à *Vida Pitagórica*, pois lá Flunte não é mencionada.

⁵⁶ Cf. KITTEL, G. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1949, v. 5, p. 317 et seq. e finalmente KOLLER, H. Theoros und Theoria. *Glotta*, Göttingen, v. 36, p. 273-286, 1958.

⁵⁷ BURNET, 1930, p. 278, I.

⁵⁸ PLATÃO. *Fédon*, 64b.

⁵⁹ PLATÃO. *Fédon*, 61e.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1398b10 et seq.; o testemunho de Lísias, DK 46.

τιμῶσιν, de modo que aqui não há nada de uma nova abordagem pitagórica por oposição a σοφός, ao contrário, Alcidas emprega o termo no sentido oposto⁶¹. Morrison encontra o mais importante testemunho no *Busíris* de Isócrates: no elogio da óσιότης egípcia afirma-se que Pitágoras teria ido ao Egito e se tornado discípulo dos egípcios, τήν τ’ ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ τὰ περὶ τᾶς θυσίας καὶ τὰς ἀγιστείας ... ἐσπούδασεν⁶². Será que isso significa que “Isócrates declara que Pitágoras foi o primeiro a trazer a filosofia do Egito para a Grécia”, “que Pitágoras foi o primeiro *philosophos* na Grécia”⁶³? Trata-se ali da comparação entre a óσιότης egípcia e os ritos de sacrifício e purificação pitagóricos, “entre outros” é mencionada “a filosofia em particular”, sem que a menor ênfase recaia sobre o termo que é tão comum em Isócrates. Os pitagóricos podem ser comparados com os egípcios⁶⁴, Pitágoras era “sábio”⁶⁵, e portanto é indiretamente assegurado que também a outra ocupação com a sabedoria, a filosofia, foi trazida do Egito por Pitágoras, pois, agora no *Burísis*, tudo deve ser egípcio. Não se deve supor mais sobre a transmissão, pois não podemos esperar precisão factual ou mesmo terminológica em um παίγνιον sofístico.

Pode-se deixar de lado a ousada tese de Rostagni de que os discursos de Pitágoras em Crotona, transmitidos por Jámblico, sejam a reprodução fiel de uma fonte pitagórico-sofística do quinto século antes de Cristo⁶⁶. Seguramente há alguma tradição antiga nele contidas, mas em

⁶¹ φιλοσοφία como ἐπιτείχισμα τῶν νόμων (ARISTÓTELES. *Retórica*, 1406b11).

⁶² ISÓCRATES. *Busíris*, § 28.

⁶³ MORRISON, 1958, p. 207 et seq.

⁶⁴ Cf. HERÓDOTO. *História*, 2, 81.

⁶⁵ Cf. HERÁCLITO DK 22 B 129; ÍON DE QUIOS, DK 36 B 4; HERÓDOTO. *História*, 4, 95.

⁶⁶ ROSTAGNI, A. Aristotele e aristotelismo nella storia dell’ estetica antica. *Studi Italiani di Filologia Classica*, Firenze, v. 2, p. 148-201, 1921. = ROSTAGNI, A. *Scritti minori*. Torino: Bottega d’Erasmus, 1955. v. 1, p. 1-59; JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 37-57; a fonte imediata é, como primeiramente mostrou com argumentos convincentes ROHDE, 1901, p. 131 et seq., Apolônio, cuja única origem é seguramente Timeu (§ 56, cf. TIMEU. *Fragmente der Griechischen Historiker*, 566, frag. 17), do qual quatro discursos são narrados já por Dicaiarco (frag. 33 WEHRLI) e talvez Antistenes (PORFÍRIO. *Escólio à Odisseia*, α, I); porém também Apolônio não é um copista rigoroso (cf. FRITZ, 1940, p. 55 et seq. sobre JÁMBLICO. *Vida Pitagórica*, 254 et seq.). JOLY, 1956, p. 32 ocupa-se da tese de Rostagni.

detalhes não se pode reconstruí-la; e precisamente a frase sobre a inovação do termo φιλόσοφος, que interrompe o discurso indireto, deve ser considerada como um acréscimo de Jámblico⁶⁷.

Quando a Suda dá o título de πρὸς τοὺς φιλοσόφους às obras de Zenão de Eleia, entre outros, o que se pretende combinar com essa suposição é que a polêmica de Zenão seja predominantemente dirigida contra os pitagóricos. No entanto, isto não apenas não é garantido, como nem sequer a indicação, feita na Suda, de quatro obras de Zenão tem peso contra o fato de que, de Platão a Simplicio, aparentemente apenas um livro de Zenão era conhecido⁶⁸.

Um peso maior deve ser dado ao fato de que possivelmente Heráclito tenha usado o termo φιλόσοφος e Olof Gigon comparou esse uso com o fragmento que diz que o Um, o Sábio não quer e ainda assim quer “ser chamado pelo nome de Zeus”⁶⁹. Para Heráclito também a divindade é σοφόν, o ser-humano, mesmo o “mais sábio”, é em comparação com ela um macaco⁷⁰; ele conhece Pitágoras⁷¹ e – talvez – o termo

⁶⁷ JÁMBLICO. *Vida de Pitágoras*, § 44.

⁶⁸ SUDA, sob o verbete Ζήνων = DK 29 A 2; apoiam-se nesse fato BURNET, 1930, p. 312 e JOLY, 1956, p. 31 et seq.; a tese de que os eleatas polemizavam com os pitagóricos advém de TANNERY, P. *Pour l'histoire de la science hellène*. Paris: Félix Alcan, 1887, reed. 1930, p. 258 et seq. e encontrou vários desdobramentos; ela foi negada, entre outros, por HEIDEL, W. A. The Pythagoreans and Greek Mathematics. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 61, p. 1-33, 1940, p. 21 et seq.; uma posição intermediária se encontra em BOOTH, N. B. Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides? *Phronesis*, Assen, v. 2, n. 1, p. 1-9, 1957; que os argumentos de Zenão estão imediatamente de acordo com Parmênides, mostram SZABO, A. Zum Verständnis der Eleaten. *Acta Antiqua*, Budapest, n. 2, 1953-54, p. 254 et seq. e KULLMANN, W. Zenon und die Lehre des Parmenides. *Hermes*, Stuttgart, v. 86, p. 157-172, 1958.

⁶⁹ B 35: χρή γὰρ εἴ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι; a partir do contexto em Clemente (*Miscelânea*, 5, 141) é possível conjecturar que a citação compreende apenas as palavras entre εἴ e ἴστορας (como fez WILAMOWITZ, 1880, p. 215), não fosse o fato de que também Porfírio (*Sobre a abstinência*, 2, 49) conecta πολλῶν ἴστωρ com φιλόσοφος. É possível que alguma fonte comum a Clemente e Porfírio tenha introduzido φιλόσοφος tardiamente na citação de Heráclito, no entanto não há qualquer indício sobre isso. A este respeito deve-se dar razão a JOLY, 1956, p. 30 et seq.; KRANZ, W. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, v. 1, p. 159, nota) conjecturou à passagem “talvez uma criação de Heráclito”. GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basileia: Schwabe, 1945, p. 238 et seq. apresenta sobre isso o fragmento B 32 e outras passagens relacionadas.

⁷⁰ B 83.

⁷¹ B 40; B 129.

φιλόσοφος. Mesmo assim, isso não basta para uma conclusão segura. Por um lado, a contraposição entre o conhecimento divino perfeito e o humano fragmentário é muito antiga, de fato uma das formas primordiais da autoconsciência religiosa⁷²; por outro lado, nada sustenta que o termo φιλόσοφος tem algo a ver com esse contraste. O fragmento apartado de seu contexto não nos permite tal interpretação⁷³; que aqui φιλόσοφος indica uma pretensão de qualquer modo minimizada não é garantido por nada. Para Heráclito os seres humanos podem ser sábios e não sábios, havendo também um tipo humano de σοφός; ademais, não deveria Heráclito ter dito ou pensado que ele mesmo não possuía algo de “uno, sábio”⁷⁴?

A insegurança da interpretação na maioria destes testemunhos tem o seu fundamento no fato de que as passagens específicas não permitem saber se e em que medida os termos φιλόσοφος e φιλοσοφία contêm uma nuance de significado específica, que poderia dar pistas sobre a sua origem; contudo também aparece de modo quase evidente a suposição de que um termo que alcançaria tamanha relevância na história mundial devesse desde o início conter um sentido estritamente particular, uma destinação, um projeto. Porém, não há um caminho natural que certifique um tal significado específico, que seja capaz de revelar uma composição transparente em meio ao círculo de construções que lhe são afins. É surpreendente que esse meu enfoque não tenha sido jamais conscientemente elaborado; pois até mesmo da composição do termo seguem-se observações decisivas: em Platão e Heráclides o termo φιλόσοφος é sempre tratado

⁷² Esse argumento foi sustentado contra Gigon também por KIRK, G. S. *Heraclitus: the cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 395 em diante. Cf. HOMÉRO. *Iliada*, II, 485 et seq.; posteriormente ALCMÉON, DK 24 B 1. Sobre o século V, cf. DILLER, H. *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*. Kiel: Kieler Universität, 1950.

⁷³ A contradição com B 40 e sua acusação à πολυμαθῆ é difícil de solucionar. JOLY (1956, p. 31) vê em B 35 uma ironia contra os pitagóricos; porém na citação trata-se de uma demanda a se levar a sério. VERDENIUS, W. J. *Notes on the Presocratics*. *Mnemosyne*, Leiden, v. 13, p. 271-289, 1947, p. 280 et seq. diferencia ἰστορίη, como uma investigação autônoma, de um sentido de μαθηάειν puramente receptivo. O problema se complica com B 129 (cujas autenticidade é reconhecida desde REINHARDT, H. *Parmenides*. Bonn: Cohen, 1916. v. 1, p. 235), em que de modo algum se trata, como diz JOLY, 1956, p. 31, de um reconhecimento da “originalidade de Pitágoras”, mas de, nos termos de “muita informação e arte medíocre”, uma nova acusação.

⁷⁴ B 41.

como uma contraparte de σοφός, também em Heráclito se quis produzir essa oposição; porém todas as demais composições com o prefixo φιλο-⁷⁵ mostram que tal oposição não é sugerida de modo algum; ao contrário, ela é na maioria dos casos completamente excluída e o que se expressa não é nada além de um elo desprovido de problemática.

Os combatentes em Troia são chamados em Homero de φιλοπτόλεμοι, os Feácios são φιλήρτμοι, Afrodite é φιλομειδής, por muitas vezes se encontra φιλόξεινος, e há uma ocorrência de φιλοκέρτομος, de φιλοκτέαμος e de φιλοπαίγμων. Se alguém quisesse compreender esses compostos no sentido do significado específico de φιλοσοφία, chegaria a um absurdo atrás do outro: guerreiros, que buscam pela luta sem encontrá-la – o ressentido Aquiles não é chamado de φιλοπτόλεμος – Feácios que abandonam o seu “amor pelos remos” tão logo se põem a remar... Não, a φιλοξενία se dirige ao hóspede que ali está, e quem é φίλιππος espera sempre poder possuir um cavalo. Hesíodo chamou os curetes de φιλοπαίγμονες⁷⁶, porque eram próprias a eles as características da dança, e para Píndaro Egina é φιλόμολπος⁷⁷, porque lá se ouve o seu canto. Provavelmente não são necessários outros exemplos⁷⁸ a não ser a menção de dois casos particularmente relevantes: φιλοψυχεῖν, que se encontra já em Tirteu⁷⁹, significa amar a vida que não se quer perder e φιλοχωρεῖν não significa a saudade de um lar distante, mas o amor a um local que não se quer nunca deixar⁸⁰. Em todos esses casos é claro: φιλεῖν não indica o

⁷⁵ Sobre a questão de φιλο- ser composto de modo adjetivo ou verbal e sobre como os gregos o entendiam, cf. SCHWYZER, E. *Griechische Grammatik*. München: C. H. Beck, 1939, v. 1, p. 442, n. 3.

⁷⁶ HESÍODO, fr. 198.

⁷⁷ PÍNDARO. *Sétima Nemeia*, 9.

⁷⁸ Outros compostos atestados até Ésquilo e Píndaro: φιλ-άγλαος, -αίακτος, -αίματος, -αίτιος, -ανδρος, -άνωρ, -άρματος, -ήνιος, φιλογηθής, φιλόδυρτος, φιλόθυτος, φίλοικτος, φιλο-κερδής, -κυδής, -μαστος, -μαχος, -μωμος, -νικος, -πολις, -ορνις, -σπονδος, -στέφανος, -στονος, -τιμος, -φόρμιγξ, -χορος. O sentido de esforço em busca de uma conquista está contido em φιλο-κτέανος, -κερδής, -νικος, -τιμος, porém mesmo esse último termo indica também a alegria de se possuir a honra; cf. ÉSKUULO. *Euménides*, 1032.

Notável é o fragmento de Epicarmo (fr. 91 KAIBEL) ...μουσικὰν ἔχουσα πᾶσαν, φιλόλυρος: φιλεῖν e ἔχειν estão interconectados.

⁷⁹ TIRTEU, fr. 7, 4 D.

⁸⁰ HERÓDOTO. *História*, 8, 11. φιλοχωρεῖν é também a expressão encontrada para

anseio por algo ausente, não indica o esforço pelo inalcançado, mas sim o apreço pelo que está presente, por um relacionamento cotidiano que é afirmado – uma relação que frequentemente se indica por expressões como φίλα γυῖα ou φίλον ἦτορ, no sentido de “caro”, e que podem em geral ser substituídas por um pronome possessivo, assim como φιλεῖν pode ser indicativo de uma ação habitual. O “amor pelo mais distante”, nas palavras de Nietzsche, não tem nada a ver com o conteúdo tangível, prático e cotidiano de φιλία.

É certo que há o caso em que φιλεῖν faz uma ponte entre gêneros distintos que permanecem separados enquanto tais, como quando um egípcio é dito φιλέλλην⁸¹ ou um deus é dito φιλάνθρωπος⁸², mas a “boa relação” que aqui é indicada, que demonstra ser de amizade e auxílio, é algo diferente do exercício de busca; e φιλόθεος é notavelmente um termo raro⁸³.

Disso conclui-se com alta probabilidade: quem quer que tenha usado o termo φιλόσοφος, não o pode ter feito em oposição a σοφός, entendido como uma renúncia à σοφία; em um âmbito de composições correspondentes e sempre novamente compostas, não se poderia entender imediatamente tal expressão senão como uma boa relação, um apreço pela lida cotidiana, uma ocupação habitual com aquilo que é designado por σοφία. E se até as mais antigas ocorrências seguras apontam nesta direção, e se de fato todos os usos exteriores a Platão podem ser entendidos nesse sentido, então esta tese torna-se uma certeza.

Em Heródoto, Creso diz de Sólon, o σοφιστής cuja σοφία ele admira, que ele φιλοσοφέων ao viajar por muitas terras⁸⁴, aqui σοφία e φιλοσοφεῖν evidentemente correspondem. Do mesmo modo em que Amasis é conhecido por ser φιλοπότης καὶ φιλοσκώμμων⁸⁵, Sólon o é

espíritos que “assombram” um determinado lugar.

⁸¹ HERÓDOTO. *História*, 2, 178.

⁸² ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*, 11, 28; ARISTÓFANES. *Paz*, 392; sobre esse âmbito de problemas, cf. DIRLMEIER, F. ΘΕΟΦΙΛΙΑ – ΦΙΛΟΘΕΙΑ. *Philologus*, Berlin, v. 90, p. 57-77, 1935.

⁸³ Na época clássica presente apenas em ARISTÓTELES. *Retórica*, 1391b2.

⁸⁴ HERÓDOTO. *História*, 1, 30.

⁸⁵ HERÓDOTO. *História*, 2, 174.

por ser φιλοσοφέων, sendo essa a sua atividade característica. Górgias⁸⁶ divide o λόγος nas doutrinas dos filósofos naturais, na eloquência prática dos tribunais e nas φιλοσόφων λόγων ἀμιλλαι, i.e., as competições de discursos propriamente sofísticas⁸⁷. A atividade dos sofistas é também um φιλοσοφεῖν. Herodor de Heracleia, que ganhou importância na segunda metade do século V por sua interpretação dos mitos radicalmente racionalista, pensava que Héracles teria conquistado as três ἀρεταί por μὴ φιλαργυρεῖν, μὴ φιληδονεῖν, μὴ ὀργίζεσθαι e teria assim preenchido sua vida ao φιλοσοφήσας μέχρι θανάτου⁸⁸. Finalmente Tucídides fez Péricles pronunciar em nome de toda a Atenas a famosa sentença: φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας⁸⁹.

A única particularidade linguística de φιλόσοφος é que a segunda parte não é, como de costume, formada a partir de um substantivo, mas sim de um adjetivo; o mais importante caso paralelo é φιλόκαλος⁹⁰ e não por acaso os dois termos são conectados por Tucídides; também Górgias conhecia as duas construções e no quarto século φιλοκαλία deve ter se tornado um termo tão em voga quanto φιλοσοφία⁹¹.

A cunhagem de ambos os termos é posta em uso a partir de uma mesma situação histórica. No início das *Vespas* de Aristófanes conta-se que Filocléon sofre de uma terrível doença que começa com φιλο-. Tenta-se adivinhá-la como φιλόκυβος, φιλοπότης, φιλοθύτης, φιλόξενος – mas não,

⁸⁶ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 13.

⁸⁷ Górgias também usa muitos compostos semelhantes; cf. ἔρωσ φιλόνομος (GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 4), πόθος φιλοπενθήης (GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 9), φιλόκαλος εἰρήνη Β6.

⁸⁸ *Fragmente der Griechische Historiker*, 31 F 14.

⁸⁹ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, 2, 40. No *Corpus Hippocraticum* encontra-se φιλοσοφία (*Da antiga medicina*, 20) – filosofia natural especulativa no sentido de Empédocles – e em *Da Decência*, 5 (*Corpus Medicorum Graecorum*, I, 1, 19), ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος. Os *Díssoi Lógoi* (9, 1) trazem φιλοσοφίαν τε καὶ σοφίαν, onde os editores eliminam um dos dois termos, uma vez que não há uma diferença de significado a ser marcada. Também Pródico aparentemente usou o termo φιλόσοφος (B6). De todo modo, o termo era conhecido nos círculos sofísticos. Isócrates usou-o notoriamente como sinônimo de παιδεία (definição em ISÓCRATES. *Antídotos*, 271; cf. BUCHNER, E. *Der Panegyrikos des Isokrates*. Wiesbaden: Steiner, 1958. p. 54 et seq.).

⁹⁰ Além disso, por exemplo φιλάγλαος (Píndaro, Baquilides) e φιλάγαθος (a partir de Aristóteles).

⁹¹ Aristoxeno (frag. 40 WEHRLI) contrapõe a λεγομένη ὑπὸ τῶν πολλῶν φιλοκαλία à ἀληθῆς φιλοκαλία dos pitagóricos.

ele é um φιληλιαστής⁹². De modo semelhante Platão enumera⁹³: φίλιπποι, φιλόρτυγες, φιλόκυνες, φίλοινοι, φιλογυμνασταί e finalmente φιλόσοφοι. Sempre se trata de uma atividade predileta, de escolha do próprio agente, indo de um passatempo ou um hobby até uma paixão determinante para a vida. É nesse círculo que aparecem no século quinto φιλόσοφος e φιλόκαλος, e se aparentemente foi nessa conexão que eles foram cunhados, em todo caso, foi assim que foram difundidos e aplicados: ao lado de outras nobres paixões, com as quais os homens livres preenchiam as suas vidas, “cultura” e “gosto” foram descobertos como valores em si mesmos, aos quais se associa algo que é esperado dos outros. Com o decorrer do tempo, esses valores foram paulatinamente democratizados: σοφόν e καλόν não mais eram admirados como casos únicos e de exceção, mas como o conteúdo de uma atividade “de espírito nobre”, que está ao alcance de todos. A educação comum toma o lugar da “sabedoria”. Foi assim que Péricles pôde dizer em nome de toda a cidade: φιλοσοφοῦμεν.

No entanto, no quarto século nós encontramos φιλόσοφος em uma linha de frente bem determinada: não mais em oposição a σοφός, mas como o contrário de σοφιστής. Como apropriadamente nota Morrison⁹⁴ sobre os dois antípodas Platão e Isócrates, cada um deles designa a sua própria ocupação como sendo filosofia, ao passo que a outra é dita como sofisticada: o que para um é φιλοσοφία para o outro significa σοφιστική e vice-versa. Também Xenofonte polemiza com a mesma terminologia⁹⁵. Portanto, não se trata jamais, à exceção das obras de Platão, de marcar os imperfeitos esforços humanos em contraste com a perfeição divina, mas sim de contrapor a sabedoria falsa e corrompida de uma cultura equivocada com a verdadeira sabedoria de uma real educação. Φιλόσοφος e σοφιστής se diferenciam aparentemente não por uma característica factual, mas antes de tudo por uma valoração positiva em contraposição a uma negativa, em que cada um deles pode ser usado como *slogan* em seu sentido próprio.

⁹² ARISTÓFANES. *Vespas*, 75 et seq.

⁹³ PLATÃO. *Lísis*, 212d.

⁹⁴ MORRISON, 1958, p. 218.

⁹⁵ Particularmente notável é XENOFONTE. *Sobre a caça*, 13 (Acusação §6: τοὺς νῦν σοφιστὰς καὶ οὐ φιλοσόφους; Alvo §7: ἴνα... μὴ σοφιστικὸς ποιῆ ἄλλὰ σοφὸς καὶ ἀγαθός).

Uma visão do mundo sentimental que produz essa valoração nos é dada na cena de abertura do *Protágoras* de Platão: o jovem Hipócrates vem no alvorecer da manhã chamar Sócrates para lhe contar que Protágoras está em Atenas e que vai dar-lhe lições. Sócrates minimiza o seu entusiasmo com a pergunta sobre o que ele espera de Protágoras: por meio de uma lição de medicina alguém pretende tornar-se médico, por meio de uma de pintura, pintor; será que Hipócrates queria tornar-se sofista? Então o jovem enrubescer. Um ateniense de boa família se envergonharia de ser chamado de sofista. A perspicácia de Platão sobre o ser enganoso da sofística não é portanto de modo algum um pressuposto; aqui opera, antes de qualquer outra reflexão, a desconfiança de uma aristocracia segura de si perante uma forma de vida estrangeira, que ela desfruta e admira, mas que nunca escolheria em primeiro lugar – um análogo da relação entre a Burguesia e a Boemia. As pessoas querem tomar parte no novo, no belo e no interessante sem transformar a sua própria existência. Φιλόσοφος é o que eles querem e devem ser⁹⁶, certamente nenhum σοφιστής. Porém os sofistas se adaptam ao nomear doravante a sua própria atividade de φιλοσοφία, atividade livre por oposição à restrita παιδεία, que o homem pronto e acabado há de superar⁹⁷.

Dar um novo conteúdo a esse conceito superficial de φιλοσοφία foi pela primeira vez possível a Platão. Ele aprendeu com Sócrates a destruir a arrogante sabedoria de fachada através de perguntas lancinantes e a expor os sofistas em sua sabedoria aparente. Assim, quem compreende a radicalidade de Sócrates assim como a de Platão, não pode simplesmente contrapor à outra uma σοφία própria, segura de si. Para este “desperto” só há o questionar incessante, como vem mostrado na *Apologia*. A essas novas buscas abrem-se as aporias em relação ao “amor”, que é ao mesmo tempo próximo e distante, um preenchimento e um anseio insaciável. O que ressoa provisoriamente no *Lísis* torna-se no *Banquete* uma perspectiva fundamental, que Sócrates deve a Diotima: Eros não é jovem e belo, como indicou Agatão, mas apenas o filho de *Póros*, “somente o conhecimento de sua origem materna na pobreza, e deste modo somente aquele auto-

⁹⁶ As pessoas se alegram ao ver um jovem demonstrar φιλοσοφία. PLATÃO. *Cármides*, 153d, 154e; *Lísis*, 213d.

⁹⁷ Assim como Isócrates e Cálicles (PLATÃO. *Górgias*, 484c).

conhecimento que compreende a inadequação do mundo, permite ver a natureza daimônica de Eros e dirigir o olhar para um ser de verdadeira divindade”⁹⁸. A esse Eros pertence a φιλοσοφία – pois sábio é apenas o deus –; a essa φιλοσοφία dedica-se a obra de Platão.

Em suma: a representação de Heráclides não é confirmada por nenhum testemunho seguro e além disso o significado do termo φιλόσοφος é decisivamente refutado por uma observação atenta de seu uso linguístico grego. Ademais, essa cunhagem do termo, quer tenha ou não sido feita por Heráclides, não tem nada de revolucionário – é um neologismo em meio a muitos outros, a eles similar na designação de uma relação estreita, em particular uma ocupação principal ou predileta. O termo era apreciado por uma aristocracia bem educada do quinto século e assim sempre prevaleceu, em contraposição à rejeição que a sofística profissional conquistou para si mesma. O que Heráclides põe na boca de Pitágoras é na realidade uma reinterpretção criativa, gerada organicamente do todo da filosofia platônica. Este não é o único caso em que um termo só posteriormente ganha uma profundidade de significado, que de início sequer minimamente era pretendida; a formação do termo “metafísica” a partir da ordenação exterior dos escritos de Aristóteles oferece um outro exemplo, mesmo que seus detalhes sejam naturalmente bem distintos.

A afirmação de que já um contemporâneo de Aristóteles tenha atribuído a Pitágoras ideias platônicas que não podem ser de modo algum de Pitágoras é decisiva para a avaliação da tradição pitagórica. A transmissão é em si mesma já tão plena de contradições que frequentemente tese e antítese podem ser igualmente atestadas por um mesmo testemunho antigo⁹⁹ e a mera distinção entre as fontes de acordo com a sua idade não é factível de modo responsável, pois Heráclides não escreveu posteriormente a Aristóteles, a quem nós devemos as mais importantes informações sobre os pitagóricos. Portanto é importante que aqui, independente de problemas específicos de transmissão, uma peça muito difundida da tra-

⁹⁸ KRÜGER, G. *Einsicht und Leidenschaft*. Frankfurt: Klostermann, 1948. p. 157.

⁹⁹ JOLY (1956, p. 33 et seq.) busca com isso sustentar o relato de Heráclides e, referindo-se a DELATTE, 1915, considera como secundários os próprios testemunhos sobre a atividade política de Pitágoras; então por que Dicaiarcos teria inventado mais do que Heráclides? A decisão entre as duas informações contraditórias entre si permanece arbitrária se não se encontra um ponto seguro externo a elas.

dição seja remetida de volta às suas raízes e possa ser revelada como falsa. Pode parecer perturbador que já Aécio¹⁰⁰, cujas informações são habitualmente remetidas a Teofrasto, comece o seu relato sobre Pitágoras com a tradição falsificada por Heráclides. Por outro lado, já testemunham contra Heráclides alguns dos relatos mais antigos sobre Pitágoras. Pitágoras era tido em Crotona, como conta Aristóteles¹⁰¹, como o “Apolo Hiperbóreo”, e Karl Kerényi mostrou em uma interpretação inspirada que a tradição segundo a qual Pitágoras, em uma vida anterior, teria sido o Euforbo da *Ilíada*, quer apenas dizer que Pitágoras talvez tenha sido Apolo¹⁰². Quando, com toda a cautela, segue-se Gigon em “considerar-se hipoteticamente os *Katharmoi*, o poema das Purificações de Empédocles, como em geral a fonte mais confiável e detalhada do pitagorismo”, então daí conclui-se que desde o início o autor aparece como “deus imortal, e não mais mortal”¹⁰³. Qual poderia ser a confirmação de que apenas o deus pode ser sábio em um círculo em que tudo é destinado a minimizar a diferença entre o deus e o ser humano? A pretensão dos profetas e a consciência que os filósofos têm dos seus limites são autoexcludentes. É possível cogitar que Heráclides tenha ao menos tomado de uma boa tradição pitagórica a ideia da θεωρία acoplada à parábola do festival; no entanto Empédocles se arroga a chamar o vento e a chuva e a trazer os mortos de volta do Hades¹⁰⁴, e não fala Heráclito da κακοτεχνίη, dos “truques sujos”, de Pitágoras¹⁰⁵? Práticas desse tipo não são uma “contemplação” pura. Quando então Pitágoras buscava o conhecimento e a sabedoria, esses não eram no sentido de uma ciência desinteressada, e tivesse ele ouvido o termo φιλόσοφος, não o teria entendido no sentido de Platão¹⁰⁶. Categorias que são claras no tempo de Heráclides certamente violaram a imagem de Pitágoras, porque entre

¹⁰⁰ AÉCIO, I, 3, 8.

¹⁰¹ Fr. 191.

¹⁰² KERÉNYI, K. *Pythagoras und Orpheus*. Zürich: Rhein Verlag, 1950. p. 18 et seq.

¹⁰³ B 112, 4.

¹⁰⁴ B 111.

¹⁰⁵ B 129.

¹⁰⁶ A unidade harmônica entre ciência e religião atesta, segundo JOLY (1956, p. 35 et seq.), a idade da história de Heráclides. Porém mesmo essa unidade é um dos grandes temas centrais de Platão, de modo que também aqui vale o seguinte: se havia uma tal unidade em Pitágoras, ela era de um modo distinto do encontrado em Platão.

os dois jaz toda uma metade de século de um inédito desenvolvimento intelectual. Portanto, para que isso não seja levado mais adiante, basta a afirmação de que a originalidade de Platão é maior e a sua dependência do pitagorismo é menor do que os seus discípulos diretos quiseram admitir.

Tradução de Carolina Araújo
Universidade Federal do Rio de Janeiro