



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Angelo Balbino Soares Pereira

# **A Teoria da Metempsicose Pitagórica**

Brasília  
2010

Angelo Balbino Soares Pereira

## **A Teoria da Metempsicose Pitagórica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como exigência parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília  
2010

Angelo Balbino Soares Pereira

## **A Teoria da Metempsicose Pitagórica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como exigência parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

**APROVADA** em 22 de outubro de 2010.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli  
Orientador  
Universidade de Brasília – UnB/FIL

---

Prof. Dr. André Chevitarese  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/HIS

---

Profa. Dra. Clara Acker  
Universidade de Brasília – UnB/FIL

---

Profa. Dra. Loraine Oliveira  
Suplente  
Universidade de Brasília – UnB/FIL

*A minha filha,  
Maria Eduarda Alves Camelo.*

*Seu sorriso é minha felicidade.*

## AGRADECIMENTOS

*A João Pedro Mendes,  
Celestino Pires,  
Fernando Bastos,  
Luigi di Cápua,  
José Gabriel Trindade Santos  
e Gabriele Cornelli,*

*por terem me ensinado Filosofia Antiga.*

*Vida-morte-vida, verdade, Dioniso Órficos.*  
Placas de Ólbia, Placa I.

- *Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente ao que ama o saber.*

Platão, *Fédon*, 81d-82c.

*Os que, pela filosofia, chegaram a um estado suficiente de purificação passam a viver para todo o sempre livres do corpo, indo habitar moradias ainda mais esplendorosas, que não seria fácil, nem o tempo que nos resta seria suficiente para escrever.*

Platão, *Fédon*, 114c.



## RESUMO

A Questão Pitagórica é a expressão do conjunto de dificuldades e desafios que comportam o estudo sistemático, crítico e científico do ponto de vista histórico-filosófico sobre Pitágoras de Samos. A Questão Pitagórica abrange dois grandes temas: a questão histórica, que se refere à possibilidade de elaboração de uma biografia de Pitágoras; e a questão filosófica, que é a questão sobre como ocorreu a formação filosófica de Pitágoras. A Questão Pitagórica será um debate sobre a questão das fontes para o estudo do pitagorismo. A nossa pesquisa continua com a história e o conceito de *psyché* de Homero a Pitágoras, a fim de termos uma compreensão da evolução histórica desse conceito, o qual explica como a *psyché* desenvolveu-se de uma concepção mítico-poética para se tornar crítico-racional. Da mesma maneira, enfrentaremos a história e o conceito de metempsicose, isto é, a teoria sobre a transmigração da alma. O *Fédon* é talvez o testemunho de maior importância da teoria da metempsicose pitagórica. A relevância desse diálogo para a tradição filosófico-platônica está profundamente conectada com a retomada das teorias pitagóricas da *psyché* e do conceito pitagórico de metempsicose, apontando para dois caminhos filosóficos: a ética expressão do comportamento pitagórico e a epistemologia como outro vértice do empenho intelectual pitagórico.

Palavras-chave: Pitágoras. Platão. *Fédon*. *Psyché*. Metempsicose.

## ABSTRACT

Pythagorean Question is the expression of all the difficulties and challenges that involve the systematic study, critical and scientific point of view of historical and philosophical about Pythagoras of Samos. Pythagorean Question covers two main themes: the historical question, which refers to the possibility of preparing a biography of Pythagoras, and the philosophical question, that is the question how the formation was philosophical Pythagoras. Pythagorean Question will be a debate on the question of sources for the study of Pythagoreanism. Our research continues with the story and the concept of *psyché* from Homer to Pythagoras, in order to have an understanding of the historical evolution of this concept, which explains how *psyché* developed a design for the mythical-poetic become critical-rational. Likewise, we face the history and concept of metempsychosis, ie the theory of the transmigration of the soul. The *Phaedo* is perhaps the most important testimony of the theory of Pythagorean metempsychosis. The relevance of this dialogue to the tradition Platonic-philosophy is deeply connected with the resumption of the Pythagorean theories of the *psyché* and the metempsychosis pointing to two philosophical ways: the ethics as expression of Pythagorean conduct, and the epistemology as another vertex of the Pythagorean intellectual endeavor.

Keywords: Pythagoras. Plato. *Phaedo*. *Psyche*. Metempsychosis.

## ABREVIATURAS

- DK: DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *I Presocratici*. A cura di Giovanni Reale. Traduzioni di Maria Timpanaro Cardini (com revisione e completamenti di Giovanni Reale). 2. ed. Milano: Edizione Bompiani, Il Pensiero Occidentale, 2006.
- DL: LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- HERÓDOTO: HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- JÂMBLICO, VP: JÂMBLICO. *Vida pitagórica (Protréptico)*. Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madri: Editorial Gredos, 2003. (Biblioteca Clásica Gredos, v. 314)
- PORFÍRIO, VP: PORFÍRIO. *Vida de Pitágoras (Argonáuticas Órficas – Himnos Órficos)*. Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madri: Editorial Gredos, 1987. (Biblioteca Clásica Gredos, v. 104)

## NOTA

Neste trabalho, os nomes próprios gregos serão empregados, em sua maioria, conforme a orientação bibliográfica de Maria Helena Prieto, João Maria Prieto e Abel Pena<sup>1</sup>, em *Índice de nomes próprios gregos e latinos*. Com algumas variações, fizemos um esforço em padronizar nossas citações utilizando a seleção e configuração clássica de Diels-Kranz<sup>2</sup>; poucos serão os fragmentos citados em outra configuração.

---

<sup>1</sup> PRIETO, Maria Helena de Tevês Costa Uerña; PRIETO, João Maria de Tevês Costa Uerña; PENA, Abel do Nascimento. *Índice de nomes próprios gregos e latinos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1993.

<sup>2</sup> Não temos os trabalhos escritos dos filósofos pré-socráticos. O pouco que sabemos de seus escritos são fragmentos citados em obras de autores posteriores. Estas citações, junto com relatórios sobre os pré-socráticos e imitações de seus trabalhos, foram pela primeira vez compilados em uma edição padrão (*Die Fragmente der Vorsokratiker*) no século XIX pelo filólogo alemão Hermann Diels (1848-1922). Edições posteriores incorporam correções e revisões para trabalhar Diels que foram feitas por Walther Kranz e outros editores. Assim, a corrigida e revista edição ficou conhecido como o livro Diels- Kranz (DK), esta obra constitui uma edição completa de todos os escritos existentes dos autores pré-socráticos. O livro Diels- Kranz se tornou um padrão no campo da filosofia antiga. Os trabalhos de pré-socráticos, portanto, são normalmente referidos por "números DK". Em Diels- Kranz, cada autor será atribuído um número, e no âmbito do número desse autor, as entradas são divididas em três grupos classificados por ordem alfabética: A. *Testemunhos* - relatos antigos da vida do autor e doutrinas; B. *Fragmentos* - aparentemente as palavras exatas do autor; C. *Imitações* - obras que levam o autor como um modelo. Na nossa pesquisa usaremos a edição italiana DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *I Presocratici*. A cura di Giovanni Reale. Traduzioni di Maria Timpanaro Cardini (com revisione e completamenti di Giovanni Reale). 2. Ed. Milano: I Edizione Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2006.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1 A QUESTÃO PITAGÓRICA: O PROBLEMA DAS FONTES .....</b>	<b>18</b>
1.1 A Questão Pitagórica Histórica: a possibilidade de construção de uma biografia .....	18
1.2 A Questão Pitagórica Filosófica: a possibilidade de construção de uma filosofia .....	24
1.3 Platão e Aristóteles: duas fontes necessárias .....	29
1.4 Sobre o problema das fontes: <i>que os deuses nos guiem</i> .....	31
<b>2 HISTÓRIA E CONCEITO DE <i>PSYCHÉ</i> .....</b>	<b>35</b>
2.1 Homero .....	36
2.2 Dioniso .....	41
2.3 Orfeu .....	43
2.4 Os filósofos pré-socráticos .....	48
2.5 Tales de Mileto .....	50
2.6 Anaximandro de Mileto .....	51
2.7 Ferécides de Siro .....	52
2.8 A <i>psyché</i> : do mítico-poético ao crítico-racional .....	54
2.9 Pitágoras e os pitagóricos .....	55
<b>3 HISTÓRIA E CONCEITO DE <i>METEMPSICOSE</i> .....</b>	<b>62</b>
3.1 <i>Euforbo</i> : sábio em dez ou vinte gerações humanas .....	65
3.2 O <i>Fédon</i> : o testemunho platônico da metempsicose pitagórica .....	81
3.3 O destino da alma .....	93
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>110</b>

## INTRODUÇÃO

Pitágoras de Samos é um dos mais importantes filósofos que se expressaram logo no início da história da filosofia, surgindo ainda no contexto mítico-poético pré-socrático. A tradição pitagórica atravessa dez séculos somente na história da filosofia antiga e tem uma influência direta na maneira de pensar, ver e entender o mundo dos filósofos posteriores. Quando se escolhe pesquisar, estudar e analisar Pitágoras de Samos, é pela importância que o filósofo possui para a construção e a reflexão filosófica no mundo antigo, além de sua característica influência, reconhecida nas mais diversas áreas do saber e do conhecimento filosófico até os nossos dias.

A qualificação de Pitágoras como homem de ciência é testemunhada por Heráclito<sup>3</sup>, Heródoto<sup>4</sup>, Íon<sup>5</sup> e Empédocles<sup>6</sup> entre outros. Pitágoras de Samos e o pitagorismo primitivo são constantemente tratados de forma conjunta, por motivo das próprias condições em que se encontrava o auge de Pitágoras como filósofo e o auge da escola pitagórica de sabedoria de Crotona. O pitagorismo é um conteúdo pouco explorado da filosofia antiga pré-socrática, os textos são raros, além da pouca credibilidade que se pode atribuir a eles, representando uma grande dificuldade que se tem para separar a doutrina de Pitágoras e a de seus seguidores. Esse problema permanece como exemplo das dificuldades de um estudo sensível à veracidade da filosofia de Pitágoras. O Homem de Ciência, Filho de Apolo e natural de Samos buscava o amor à sabedoria, investigando e pesquisando de forma crítica, filosófica e reflexiva a música, a poesia, a matemática, a astronomia, a teologia, a política, a ética, a metafísica, a geometria, a harmonia, a alimentação, o atletismo, a ciência, a cosmologia, a medicina, a metempsicose e todo o conjunto de conhecimentos e saberes que o homem se atreveria a entender.

Na *Apologia de Sócrates*, Platão nos apresenta as duas únicas possibilidades sobre o que ocorre depois do momento da morte.

Na realidade, com a morte tem de acontecer uma das duas coisas: ou o que morre se converte em nada e, portanto, fica privado para sempre de qualquer sentimento, ou, segundo se diz, a alma sofre uma mudança e passa deste para outro lugar<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 40; DK 22 B 129; DL, VIII, I, 6; IX, 1, 1.

<sup>4</sup> DK 14 B 2. HERÓDOTO, IV, 95.

<sup>5</sup> ÍON, DK 36 B 4. DL, I, 9, 120.

<sup>6</sup> EMPEDÓCLES, DK 31 B 129; PORFÍRIO, *VP*, 30.

<sup>7</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 40c.

Dois elementos da filosofia de Pitágoras de Samos contêm para nós um especial destaque: a doutrina da imortalidade da alma e a doutrina da metempsicose, como teoria da *transmigração da alma*. Interessa saber de que ponto de vista Pitágoras e sua escola debateram essa questão. Nesse sentido, estudou-se o conjunto de possibilidades que, de alguma forma, podem apontar que esse tema foi analisado pelos pitagóricos como um tema de reflexão crítico-racional. A perspectiva é a elaboração de um discurso que procure responder, dentro dos seus limites, se há, por parte dos pitagóricos, um interesse filosófico no tema da metempsicose. Quando se escolhe esse tema, é porque se trata de um assunto relevante da doutrina pitagórica desde os primórdios da escola de Crotona, pois interfere no conceito de filosofia e no comportamento dos pitagóricos, abrindo espaço para um debate sobre a questão da epistemologia, assim como da ética. Antes de entrar na discussão desse tema, é preciso tentar individualizar o que é a concepção pitagórica de alma, procurando saber se é possível uma definição.

Uma das fontes para a tentativa de entendimento é a obra *Fédon*, um dos mais brilhantes e mais lidos diálogos de Platão. Nessa obra, o ateniense constrói uma verdadeira propedêutica dos estudos filosóficos e da vida contemplativa. O *Fédon* visa compreender em que condições o homem pode ser apontado como verdadeiro filósofo, entendendo que seu caminho pela vida terrena tem como objetivo último uma busca pela atitude ético-epistemológica que, na verdade, só pode ser alcançada de forma absoluta quando a alma estiver separada do corpo e, com isso, a alma existir por si e em si independentemente do corpo<sup>8</sup>. Essa atitude ético-epistemológica é um caminho que o homem deve seguir dentro da compreensão *fedonista* da filosofia. Seguindo essa, o homem, pela filosofia, chega a um estado de purificação que permite o que de melhor pode haver depois que o corpo se separa da alma.<sup>9</sup>

Nesta dissertação, constantemente faremos referência ao conceito de “mítico-poético”. Queremos de imediato esclarecer que entendemos por mítico-poético um conjunto abrangente de reflexões que buscam de determinada maneira explicar o espanto e a admiração que o homem tem diante dos mistérios do universo que o cerca. Necessariamente, referimo-nos ao termo “poético” por entender que as primeiras explicações surgiram dos poetas, como verdadeiros transmissores do conhecimento e da verdade, seguindo uma tradição homero-hesiódica e tendo uma influência direta nas primeiras reflexões filosóficas. A passagem do mito à filosofia possui uma estreita linha de separação imperceptível “a olho nu”, mas provavelmente perceptível ao olho grego. Para nosso melhor entendimento, podemos ver da

---

<sup>8</sup> PLATÃO, *Fédon*, 66e.

<sup>9</sup> *Fédon*, 114c.

seguinte forma: “Isto significa precisamente que já havia, de um lado, uma lógica do mito e que, de outro lado, na realidade filosófica ainda está incluído o poder do lendário”<sup>10</sup>.

Mito é a primeira tentativa de explicar a verdade. É também contos, lendas ou histórias fantásticas. Ainda podemos entender o mito como a projeção que fazemos de nós mesmos ou de nossas vontades e desejos na direção de algo, de alguém ou de algum conto. O mito não está fora da realidade, mas apresenta uma diferente maneira de ver e entender a realidade. Considerando o mito a primeira tentativa de explicar a verdade, devemos entender como verdade a adequação do discurso à realidade. Podemos também conceituar realidade como sendo tudo aquilo que podemos provar a existência por meio sensorial. Em vários momentos, esse conceito de realidade pode provocar uma série de desencontros. Considerando que, por consciência, entendemos a capacidade que cada um tem de ter conhecimentos e discernimentos sobre si mesmo, por consciência mítica, podemos entender que é a capacidade que qualquer um tem de ter conhecimentos e discernimentos dos próprios mitos. A palavra grega *mûthós* pode, entre outras definições, ser entendida como saber alegórico, ou seja, é um tipo de conhecimento (saber) que é explicado pela fantasia (alegoria). O mito possui um aspecto fictício e outro real. Entre as características do mito grego antigo temos: *i*) narra como as coisas eram antes de serem como são; *ii*) narra a origem das coisas; *iii*) não existe importância ou preocupação com as contradições; *iv*) existe uma lógica do mito; *v*) narra uma mensagem para a vida<sup>11</sup>.

A origem histórica da filosofia, enquanto pensamento racionalizante, gira em torno de um duplo movimento, diante do pensamento explicativo que já existia, o mítico-poético, a antiga poesia mítica grega: a filosofia deve em grande parte seu nascimento ao que podemos chamar de conhecimento anteriormente construído e constituído pelos poetas, no entanto, a filosofia nasce também se contrapondo ao que era visto como entendimento e compreensão do mundo. A ruptura, se houve algum momento que possa ser definido como tal, registra-se na concepção do princípio primordial de todas as coisas (*archê*), que, em contraposição com a poesia, registrar-se-á como elemento histórico bem definido. As diferenças de cosmovisão do princípio na poesia antiga e na filosofia nascente marcam também uma diferenciação no entendimento comum do que seja a realidade: por um lado, o mítico-poético, constrói-se na ideia da *invenção*, como elemento

---

<sup>10</sup> CHÂTELET, François. *História da filosofia: ideias, doutrinas*. v. I. 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 21.

<sup>11</sup> Cf. Jean-Pierre VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos* Rio de Janeiro: Paz e Terra, (1990); José Gabriel TRINDADE SANTOS, *Antes de Sócrates - Introdução ao Estudo da Filosofia Grega* 2. ed. rev. Lisboa: Gradiva, (1992); Mircea ELIADE, *Aspectos do Mito* Lisboa: Edições 70 (1989); Walter BURKERT, *Mito e Mitologia* Lisboa: Edições 70 (2001a); Géneviève DROZ, *Os mitos platônicos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília (1997).

fixador, por outro, a filosofia construirá a crítica reflexiva e contemplativa da mesma realidade, o pensamento humano começa a se desligar e se libertar da invenção mítico-poética e, concomitantemente, inicia os primeiros passos rumo à razão interpretativa<sup>12</sup>. O pensamento humano, especificamente o pensamento grego, assiste à separação entre o mito e a filosofia sem, no entanto, esquecer as palavras de Platão e Aristóteles:

Foi assim, ó Gláucon, que o mito se salvou e não perece. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes<sup>13</sup>.

Também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo<sup>14</sup>.

No primeiro capítulo, far-se-á um resgate do significativo conteúdo relativo a *A Questão Pitagórica: o problema das fontes*, no sentido de entender a questão e o problema das fontes para o estudo do pitagorismo. No segundo, será abordada a *história e o conceito de psyché* a fim de se ter uma visão panorâmica sobre o entendimento da *psyché* de Homero a Pitágoras. No terceiro capítulo, haverá um estudo sistematizado, dentro dos nossos limites, da *história e do conceito de metempsicose*. Por fim, apresentaremos uma proposta de conclusão da pesquisa que, longe de trazer respostas aos problemas filosóficos debatidos, procurará abrir um novo leque de debates, continuando assim nossa aventura pelos caminhos da filosofia.

---

<sup>12</sup> COSTA, Alexandre. A distinção entre o princípio poético e princípio filosófico: da invenção à interpretação. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, v. 4, ano IV, n. 1, jan.-mar. 2007, p. 1.

<sup>13</sup> PLATÃO, *República*, X, 621d.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 982b18.



## 1 A QUESTÃO PITAGÓRICA: O PROBLEMA DAS FONTES

A Questão Pitagórica abrange dois problemas distintos: o primeiro relacionado à Questão Pitagórica Histórica, composta daquilo que conhecemos (ou supomos conhecer) considerando o contexto histórico, político, social e cultural em que está inserido Pitágoras de Samos, sua escola e os pitagóricos, somando a isso a possibilidade de construção de uma biografia de Pitágoras. O segundo problema é a Questão Pitagórica Filosófica, no sentido de compreender o que é a filosofia de Pitágoras, a de seus discípulos, assim como a filosofia pitagórica posterior ao pitagorismo primitivo, soma-se a isso a investigação de como ocorreu a formação intelectual de Pitágoras.

### 1.1 A Questão Pitagórica Histórica: a possibilidade de construção uma biografia

O debate das fontes biográficas sobre Pitágoras é o que chamamos de Questão Pitagórica Histórica dentro do debate da Questão Pitagórica.<sup>15</sup> Para reconstruir uma biografia de Pitágoras, necessariamente se deve percorrer um caminho bem definido, que segue um estudo das biografias antigas escritas por Diôgenes Laércio, Porfírio de Tiro e Jâmblico de Calcis. Essas biografias possuem como fonte, principalmente, Aristôxeno de Tarento, Dicearco de Messina e Timeu de Taormina, autores do período de 350-250 a.C.<sup>16</sup>

Aristôxeno de Tarento (375-?a.C) é uma das mais importantes fontes antigas para o estudo de Pitágoras e o pitagorismo. Aristôxeno foi um filósofo grego, pertencente à escola peripatética, seguindo os ensinamentos de Aristóteles em Atenas, que também escreveu sobre

---

<sup>15</sup> Mesmo considerando e sabendo que a *Questão Pitagórica Histórica* envolve necessariamente o entendimento do contexto histórico, político, social e cultural em viveu Pitágoras de Samos, e que desta forma e com este entendimento, é também a elaboração e a crítica do conjunto de informações que comportam a vida de Pitágoras, passando pela interpretação dos fatos e acontecimentos, com a intenção de caracterizar a influência desses fatos e acontecimentos no comportamento e na definição de Pitágoras como agente social e histórico, personagem protagonista de sua época e ainda sabendo que comporta a *Questão Pitagórica Histórica* o entendimento e a análise da conjuntura da época em que Pitágoras viveu e a caracterização desta conjuntura, não temos no âmbito dos limites desta pesquisa, inclusive considerando o número de páginas, condições objetivas de contemplar todos os aspectos que a comportam, diante desses limites nos comprometemos somente em construir o debate em torno da possibilidade de elaboração de um biografia de Pitágoras de Samos.

<sup>16</sup> KIRK, Geoffery S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, Malcom. *Os filósofos pré-socráticos* – História crítica com seleção de textos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 225.

música e ritmo. Tornou-se um dos mais importantes discípulos de Aristóteles e recebeu profunda influência do pitagorismo. Ele foi educado por seu pai, Spintaro, que tinha sido um aluno de Sócrates e chegou a conhecer Arquitas de Tarento.

Seus escritos seguiram o estilo de Aristóteles e centrou-se na filosofia, ética e música. A tendência pitagórica é mostrada em sua teoria de que o corpo e a alma estão relacionados entre si, com a mesma harmonia que relaciona as partes de um instrumento musical. Também é conhecido por defender que a alma era a harmonia do corpo. Aristôxeno chegou a estudar com os últimos pitagóricos da Magna Grécia<sup>17</sup> e foi o primeiro a escrever uma biografia sobre Pitágoras<sup>18</sup>.

Na música, afirmou que as notas da escala não devem ser julgadas pelas proporções matemáticas, como o fizeram os pitagóricos, mas pelo ouvido. Escreveu diversos tratados musicais, dois dos quais foram recuperados e publicados no século XIX: *Os elementos harmônicos* e *Os elementos rítmicos*.

Aristôxeno escreveu a obra perdida *Sobre a vida pitagórica*, que serviu também de fonte para Jâmblico de Calcis<sup>19</sup>. Aristôxeno teria conhecido Dionísio II de Siracusa, de quem ouviu boa parte das doutrinas pitagóricas, conhecendo também sua fama e prestígio<sup>20</sup>. Porfírio de Tiro também toma por base Aristôxeno em muitos momentos para escrever sua obra *Vida de Pitágoras*,<sup>21</sup> na qual temos informações importantes sobre a escola de Crotona e os conhecimentos ali estudados<sup>22</sup>. Segundo Porfírio, a obra de Aristôxeno sobre os pitagóricos é chamada *Vida de Pitágoras*, assim escreveu conforme o que ouviu de Dionísio II de Siracusa<sup>23</sup>. Porfírio termina sua obra sobre Pitágoras louvando o trabalho feito por Aristôxeno, que foi base para o seu próprio<sup>24</sup>. Diôgenes Laércio também toma por base os trabalhos de Aristôxeno, organizando uma coletânea para tratar sobre Pitágoras e os pitagóricos<sup>25</sup>, o que demonstra a importância de Aristôxeno como fonte pitagórica.

Dicearco de Messina (350-290a.C.) é historiador, geógrafo e mitógrafo grego de Messina (Messena), Sicília. Primeiramente influenciado pelo pitagorismo, passando depois ao círculo peripatético, tornou-se discípulo de Aristóteles, mas em estreita relação com o que ali

---

<sup>17</sup> DL, VIII, 1, 46.

<sup>18</sup> GORMAN, Peter. *Pitágoras – Uma vida*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 15.

<sup>19</sup> JÂMBLICO, *VP*, 233-234.

<sup>20</sup> JÂMBLICO, *VP*, 236.

<sup>21</sup> PORFÍRIO, *VP*, 9-22.

<sup>22</sup> PORFÍRIO, *VP*, 53.

<sup>23</sup> PORFÍRIO, *VP*, 59.

<sup>24</sup> PORFÍRIO, *VP*, 61.

<sup>25</sup> DL, VIII, 1, 1; 8; 14.

havia de pitagórico. No entanto, Dicearco dedicou-se mais a assuntos como política, história literária e geografia. Criou um planisfério em que a posição de cada região geográfica era estabelecida em relação à distância que a separava de uma linha imaginária orientada de leste para oeste, chamada de diafragma. Como pitagórico e profundamente influenciado pelo pitagorismo, Dicearco aderiu à teoria pitagórica da alma-harmonia, como a expôs o pitagórico Símiias, no *Fédon*, de Platão<sup>26</sup>. Ela não é uma substância distinta do corpo, mas o epifenômeno<sup>27</sup> decorrente da harmonia das diferentes partes do corpo. Ao aderir à teoria da alma-harmonia e, em decorrência, nesse particular, afastou-se da posição de Aristóteles, para quem a alma é uma substância a formar o corpo<sup>28</sup>. Viveu bastante tempo em Esparta e escreveu uma *Vida dos gregos*, sobre a civilização helênica, da qual se conservaram algumas partes, cuja importância está em constituir uns dos primeiros ensaios de história da cultura<sup>29</sup>.

Dicearco é citado por Jâmblico de Calcis como um dos pitagóricos antigos oriundos do círculo pitagórico de Tarento<sup>30</sup>. Como fonte biográfico-filosófica de Pitágoras de Samos, Dicearco de Messina nos fornece importantes e relevantes informações usadas pelos biógrafos do terceiro século d.C.: em Porfírio de Tiro, temos que Pitágoras chegou a Crotona e demonstrou tamanha eloquência e sabedoria que foi convidado a falar aos governantes, às mulheres e aos jovens<sup>31</sup>. Os ensinamentos científicos e filosóficos pitagóricos eram mantidos em silêncio (segredo) no círculo restrito da escola de Crotona<sup>32</sup>. Dicearco ainda nos traz a informação que Pitágoras esteve presente no momento do ataque à escola de Crotona, sobreviveu ao incêndio e se dirigiu ao Metaponto; isso ocorreu depois da morte de Ferécides, pois, antes disso, Pitágoras estava cuidando do seu antigo professor<sup>33</sup>.

Dicearco é uma importante fonte sobre a postura política de Pitágoras e os pitagóricos, o relato de Dicearco parece ser mais fidedigno ou mesmo plausível de aceitação, isso porque não nos apresenta um Pitágoras reacionário e defensor da aristocracia, ao que parece, Pitágoras é narrado como um moderado e autêntico reformador. O sucesso político da

---

<sup>26</sup> *Fédon*, 86d.

<sup>27</sup> *Epifenômeno* é um fenômeno secundário associado a outro considerado primário, mas sobre o qual não exerce qualquer influência.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2, 404; *De anima*, I, 3, 407. A alma é a forma primordial de um corpo que possui vida em potência, sendo a essência do corpo.

<sup>29</sup> REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Os sistemas da Era Helenística. V. III. São Paulo: Loyola, 1993a, p. 128-129.

<sup>30</sup> JÂMBLICO, *VP*, 267.

<sup>31</sup> PORFÍRIO, *VP*, 18; DK 14 A 8a.

<sup>32</sup> PORFÍRIO, *VP*, 19; DK 14 A 8a

<sup>33</sup> PORFÍRIO, *VP*, 56.

chegada de Pitágoras em Crotona possibilita ser Dicearco fonte mais provável dos elementos históricos da tradição pitagórica<sup>34</sup>.

Timeu de Taormina (320-230a.C.) é também uma importante fonte para escrever sobre o comportamento político dos pitagóricos, ele nos auxilia também com relação à definição mais precisa de dados biográficos sobre o sâmio: entre eles, a chegada deste em Crotona<sup>35</sup>. É muito provável que sejam as obras de Timeu as que Jâmblico adere como base para descrever as regras alimentares dos pitagóricos<sup>36</sup>. Isso porque Aristôxeno não parece reconhecer que os pitagóricos possuíam regras especiais para a alimentação. Timeu é citado como fonte histórica para escrever sobre Pitágoras e o pitagorismo, por Diôgenes Laércio, Porfírio de Tiro e Jâmblico de Calcis<sup>37</sup>.

É de Timeu que temos a informação que Pitágoras foi o primeiro a trabalhar a ideia de vida em comunidade, dizendo entre que *os amigos tudo deve ser posto em comum*, algo que parece ser a base do bom funcionamento da escola de Crotona. A amizade entre os pitagóricos provocava uma espécie de esforço pela igualdade onde os bens se tornam comuns. Parece, então, que os discípulos pitagóricos, chamados também de neófitos, juntavam todos os seus bens para usufruí-los em comum. Em todo o caso, diz Timeu no Livro VIII: “Ora, quando os mais jovens foram ter com ele com o desejo de a ele se juntar, não esteve logo de acordo, mas disse que os seus haveres deviam ser tidos em comum com quem quer que venha a ser admitido como membro.” Depois, após muitos outros assuntos de permeio, diz: “E foi por causa deles que pela primeira vez se disse em Itália: «o que pertence aos amigos é propriedade comum»”<sup>38</sup>.

É de Timeu também a informação de que, durante cinco anos, os novos pitagóricos deviam agir silenciosamente, os iniciantes somente ouviam, e também que a esses aspirantes a pitagóricos não era permitido conviver com Pitágoras, até que essa prova estivesse concluída.

---

<sup>34</sup> GORMAN, 1995, p. 15; KAHN, Charles H. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 97.

<sup>35</sup> Para Timeu de Taormina, Pitágoras chegou em Crotona em 512 a.C. (GORMAN, 1995, p. 108-109). Hermann Diehls diz que Pitágoras saiu de Samos e foi para Crotona em 530 a.C. (DIEHLS, Hermann. *A evolução da filosofia grega*. Fortaleza: ABC, 2008, p. 29).

<sup>36</sup> JÂMBLICO, *VP*, 61-63.

<sup>37</sup> Cf. DL, VIII, 1, 36; PORFÍRIO, *VP*, 4; JÂMBLICO, *VP*, 267; além de BURKERT, Walter. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge. Harvard University Press, 1972, p. 226; RIEDWEG, Christoph. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. London: Cornell University Press, 2008, p. 49; KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 225.

<sup>38</sup> PLATÃO, *Fedro*, 279c. TIMEU, fr. 13a, *apud* KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 237. Passo 271.

Sobre a biografia de Pitágoras, Timeu nos informa que Damo, filha de Pitágoras com Teano de Crotona, estava à frente de todas as donzelas de Crotona, enquanto a própria Teano estava à frente de todas as mulheres filhas de Crotona<sup>39</sup>.

As informações que temos de Timeu parecem demonstrar que este não tinha afinidade com as crenças metafísicas de Pitágoras e dos pitagóricos, no entanto, devemos refletir sobre Timeu como uma fonte significativa para assuntos relacionados à filosofia e às atividades políticas de Pitágoras em Crotona.

Diôgenes Laércio (200-250d.C.) é o mais antigo biógrafo de Pitágoras do qual possuímos um documento escrito. Existe uma grande dificuldade de se saber algo de Diôgenes Laércio e há dúvidas até sobre seu nome<sup>40</sup>. Diôgenes Laércio é geralmente visto como doxógrafo e biógrafo dos antigos filósofos gregos. Sua grande obra é *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, composta por dez livros, que contêm relevantes fontes de informações sobre o desenvolvimento da filosofia grega. O Livro VIII de sua obra é dedicado a Pitágoras e aos pitagóricos antigos.

Para escrever sobre Pitágoras de Samos, Diôgenes Laércio busca diversas fontes, tais como: Hermipo, Apolondro de Rodes, Alêxandros, Heraclides do Ponto, Íon de Quios, Timeu, Aristôxeno (sendo essas duas últimas fontes mais notáveis<sup>41</sup>), além de Aristóteles. Apesar do aspecto e caráter às vezes superficial da exposição, a obra se equilibra entre o histórico-científico, passando sem cerimônias para o mítico-poético e vice-versa. Diôgenes Laércio parece demonstrar uma nova tendência de construir um esforço para popularizar a filosofia.

Porfírio de Tiro (232-304d.C.) foi um filósofo neopitagórico e neoplatônico, é um dos mais respeitáveis discípulos de Plotino. Escreveu, entre suas obras, uma biografia de Plotino (*A vida de Plotino*) e comentários às obras de Platão e Aristóteles. Porfírio é uma das mais importantes fontes para o estudo do pitagorismo porque escreveu a obra intitulada *Vida de Pitágoras*.

---

<sup>39</sup> PORFÍRIO, *VP*, 4.

<sup>40</sup> Alguns autores como Stêfanos de Bizâncio e Fótiος apresentam como Laértios Diôgenes (DL, Introdução, p. 5). Mario da Gama Kury traduz o nome Διογένης Λαέρτιος por Diôgenes Laértios, outros traduzem por Diôgenes Laertius, Maria Helena Prieto traduz como Diôgenes Laércio (PRIETO, 1993, p. 72; 121.).

<sup>41</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 225.

Juntamente com Pitágoras, ele também foi defensor do vegetarianismo. Esses dois filósofos, ao lado de Apolônio de Tiana<sup>42</sup>, são os vegetarianos mais famosos da Antiguidade Clássica.

A *Vida de Pitágoras*, de Porfírio, é parte do primeiro de quatro livros que foram o que poderíamos entender como uma espécie de história da filosofia e que podem ser vistos como uma elaboração baseada em passagens de vários autores, nem sempre com rigor científico ou bem montadas. Esses autores, nos quais Porfírio de Tiro se baseia, são: Neantes de Cízico, Apolônio de Tiana, Duris Samos<sup>43</sup>, Lico, Eudoxo, Dionisófanes, Dicearco de Messina, Antônio Diôgenes, Aristôxeno de Tarento e Nicômaco de Gerasa.<sup>44</sup>

Os primeiros 17 parágrafos se baseiam em Neantes, Apolônio de Tiana, Duris Samos, Lico, Eudoxo e Dionisófanes; os parágrafos 18 e 19 foram baseados em Dicearco de Messina; o parágrafo 20 é o início de um fragmento de Nicômaco, provavelmente até o 32, já que entre esses pontos não parece existir interrupções repentinas; o 32 ao 46 foram baseados em Antônio Diôgenes, enquanto os 45 e 47 são uma cópia literal de Antônio Diôgenes. Outro autor, Moderato de Cadiz, é usado por Porfírio para fazer cópia direta de 48 para 54. Dessa parte até ao final da obra, tem como base Aristôxeno de Tarento, Dicearco de Messina e Nicômaco de Gerasa<sup>45</sup>.

Outra tradição<sup>46</sup> qualifica a *Vida de Pitágoras*, de Porfírio, como constituída de vários trechos de Nicômaco, Moderato Cadiz e Antônio Diôgenes e uma quarta fonte que poderia muito bem ser uma biografia de acadêmicos dos tempos alexandrinos<sup>47</sup>. Não existe nenhuma unanimidade sobre a repartição das fontes de *Vida de Pitágoras*, de Porfírio.

Jâmblico de Calcis (250-328d.C) nasceu em Calcis, na Síria. Estudou na Babilônia, aprendeu a filosofia de Pitágoras, Platão, Aristóteles e Plotino. Ao tomar contato com o neoplatonismo, viajou a Roma para estudar com Porfírio de Tiro. Entre seus escritos, temos

---

<sup>42</sup> Apolônio de Tiana (Tiana, Capadócia, 13 de março de 2 a.C - Éfeso, c. 98) foi um filósofo neopitagórico de origem grega. Seus ensinamentos influenciaram o pensamento científico por séculos após sua morte. A principal fonte sobre sua biografia é a *Vida de Apolônio*, de Flávio Filóstrato. Em sua obra *A Vida de Pitágoras* (2º parágrafo), Porfírio de Tiro cita que Apolônio de Tiana escreveu uma obra intitulada *Vida de Pitágoras*. Apolônio também tem uma longa citação em *Vida Pitagórica* (parágrafo 254), de Jâmblico. Estudou na Grécia, Nínive, Babilônia. Durante sua vida, escreveu muitos livros e tratados sobre uma ampla variedade de assuntos, incluindo ciência, medicina e filosofia. Cf. DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de história da filosofia antiga*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 721; REALE, 2001, p. 336.

<sup>43</sup> Duris de Samos (III séc.), historiador, do qual sobram apenas as menções feitas por Diôgenes Laércio.

<sup>44</sup> PORFÍRIO, *VP*, (Introdução), p. 12.

<sup>45</sup> PORFÍRIO, *VP*, id. loc.cit.

<sup>46</sup> DELATTE, Armand. *Essai sur la politique pythagoricienne*. Paris: Champion, 1922, p. 231-232.

<sup>47</sup> PORFÍRIO, *VP*, id. loc.cit.

*Vida Pitagórica e Protréptico*. Jâmblico aprofundou seus estudos sobre as doutrinas pitagóricas, principalmente a matemática e a concepção de harmonia cósmica.

Jâmblico de Calcis deve ter usado como fontes de *Vida Pitagórica* um conglomerado de diversas procedências. Em primeiro lugar, os cinco primeiros capítulos tiveram como base os estudos de Apolônio de Tiana e Nicômaco de Gerasa. As demais partes da obra foram possivelmente baseadas em outros autores, como Aristôxeno de Tarento, Dicearco de Messina, Heráclides do Ponto<sup>48</sup>, Antônio Diôgenes, Hermipo de Esmirna<sup>49</sup>, Clearco de Solos<sup>50</sup>, Neantes de Cízico<sup>51</sup> e Hipólito de Roma<sup>52</sup>. Uma tradição leva-nos a concluir que Jâmblico teve Eudemo de Rodes<sup>53</sup> como base principal para elaboração de *Vida Pitagórica*; outra tradição concluiu que Jâmblico foi essencialmente baseado em Nicômaco de Gerasa e Apolônio de Tiana. A questão está em aberto e, portanto, não há uma opinião unânime nem definitiva sobre as fontes de *Vida Pitagórica*, de Jâmblico de Calcis<sup>54</sup>.

## 1.1 A Questão Pitagórica Filosófica: a possibilidade de construção uma filosofia

Todas as biografias antigas apresentam Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto e Ferécides de Siro<sup>55</sup> como os *professores* de Pitágoras<sup>56</sup>. O sâmio era muito jovem quando teve

---

<sup>48</sup> Heráclides do Ponto (IV séc. a.C.), discípulo de Platão, com influências aristotélicas. Dele restam fragmentos sobre Heráclito e outros. Foi o primeiro a afirmar o movimento de rotação da Terra.

<sup>49</sup> Hermipo de Esmirna (200 a.C.), historiador dos filósofos gregos. De suas obras restam fragmentos em Diôgenes Laércio.

<sup>50</sup> Clearco de Solos (IV a.C.), discípulo de Aristóteles e cujos fragmentos informam sobre a tradição pitagórica.

<sup>51</sup> Neantes de Cízico ou Neanto de Sisico (séc. III a.C.), historiador, de cuja obra restam alguns fragmentos, escreve sobre os pitagóricos, relata que, depois da morte de Meton, começou a se mostrar a tirania em Agrigento, até que Empédocles persuadiu aos seus concidadãos a pôr fim nas divergências e a cultivar a igualdade em política (DL, VIII, 2, 72).

<sup>52</sup> Hipólito de Roma (c. 170-235), autor grego cristão, esteve durante algum tempo em Roma; eleito papa, não foi reconhecido. Escreveu *Refutação de todos os hereges*. Havendo dado aos primeiros filósofos o caráter de hereges, com este procedimento, a primeira parte de sua obra veio favorecer a história da filosofia e passou a se denominar *Philosophoumena (Questões filosóficas)*.

<sup>53</sup> Eudemo de Rodes (350 a.C.-290 a.C.), discípulo de Aristóteles, historiador da matemática. Dele restam apenas fragmentos, mencionados por Simplicio.

<sup>54</sup> JÂMBLICO, *VP*, (Introdução), p. 17.

<sup>55</sup> PORFÍRIO, *VP*, 55.

<sup>56</sup> A denominação de “professor” só surgiu posteriormente aos filósofos clássicos. Os poetas foram os primeiros professores, sendo que os pedagogos eram escravos. Em Mileto e Eléia, “escola” era um conceito teórico. A relação entre os que ensinavam filosofia e os que aprendiam era uma relação de mestre e discípulos. Platão, nos livros II e III de *A República*, apresenta a educação na qual os gregos devem se basear, sendo que seria principalmente na música e na ginástica. Nas aulas de filosofia, os mais abastados tinham aula com grandes pensadores. Os filósofos ensinavam os alunos a observar o mundo e a pensar sobre ele. Antes ainda de Sócrates,

contato com esses grandes filósofos, que forneceram os ensinamentos necessários para sua formação filosófica.

A influência de Tales sobre Pitágoras pode estar na doutrina de que todo o universo era animado e as partes da matéria, aparentemente inanimadas, estavam repletas de vida (*cheio de deuses*)<sup>57</sup>. Para Tales, o universo se originava da água<sup>58</sup>, para Pitágoras, o universo se originava no número<sup>59</sup>, ou seja, ambos os filósofos buscavam o elemento que dava origem a todas as coisas (*arché*). No entanto, essa busca pelo elemento primordial de todas as coisas é comum aos pré-socráticos: neste momento tanto Tales como Pitágoras possuíam, de certo modo, uma visão mítico-poética<sup>60</sup> do universo e do *cosmos*, afirmando que tudo se encontrava cercado de *deuses*.

As ideias de Tales sobre o universo revelam-no também como um astrônomo e a astronomia de Tales teria sido subsídio para a construção do conceito de universo em Pitágoras e a cosmologia pitagórica.

Segundo Diôgenes Laércio, foi Pitágoras o primeiro a chamar o céu de cosmos e a dizer que a terra é esférica, no entanto, o próprio Laércio coloca que, segundo Teofrasto, o primeiro teria sido Parmênides e, segundo Zenão de Eléia, o primeiro teria sido Hesíodo<sup>61</sup>.

Assim, se o cosmo é o universo, a totalidade das coisas, a ordem e a beleza de todas as coisas, pode-se percebê-lo também como algo filosoficamente pensável, ou seja, que pode ser estudado, pesquisado e conhecido.

Segundo a tradição, Anaximandro de Mileto foi *professor* de Pitágoras e, provavelmente, a influência maior de Anaximandro sobre Pitágoras esteja no conjunto de conhecimentos matemáticos sobre as distâncias proporcionais<sup>62</sup>, provocando em Pitágoras

---

por volta do século VII a.C., os primeiros filósofos iniciavam não somente seus estudos e reflexões sobre a natureza e o mundo, mas também discutiam a respeito de como deveria ser a política e as relações humanas. Um grupo de filósofos merece destaque nesse sentido: os sofistas. Os sofistas eram pessoas que se especializavam em persuadir e convencer outras por meio de determinados argumentos. Os sofistas foram os primeiros “professores” pagos. Mesmo ainda nessa relação de professor-aluno como mestre-discípulo foram construídos espaços físicos onde as “aulas” aconteciam como, por exemplo, Pitágoras e o Museu (Templo das Musas), Platão e a Academia, Aristóteles e o Liceu. Cf. SCHWARZ, Fernando. *A tradição e as vias do conhecimento*. São Paulo: OINAB, 1993, p. 137.

<sup>57</sup> *De anima*, A 5, 411 a 7.

<sup>58</sup> DK 11 A 12; *Metafísica*, I, 3, 983 B 6.

<sup>59</sup> *Metafísica*, I, 8, 990 A 20.

<sup>60</sup> Remetemos à introdução desta pesquisa para a compreensão do mítico-poético, no momento basta entender o conceito de “mito” como a primeira tentativa de explicar a verdade, e a verdade como a adequação do discurso à realidade. Aqui seguimos uma linha de debate semelhante à de Jean-Pierre Vernant, François Châtelet, Pierre Hadot entre outros.

<sup>61</sup> DL, VIII, 1, 48.

<sup>62</sup> PORFÍRIO, *VP*, 2.



(juntamente com os estudos do sâmio no Egito e na Babilônia)<sup>63</sup> a construção de uma filosofia pitagórica da matemática: a geometria celestial de Anaximandro apresenta a estrutura do mundo com uma base matemática, procurando desenvolver uma hipótese ordenada e determinável<sup>64</sup>. A exposição feita sobre a Lua e o Sol e os outros corpos celestes, sua largura e distância, apresenta uma astronomia com características e referências especulativas. É interessante o conjunto de semelhanças com o discurso pitagórico a respeito do movimento dos astros e a descrição do universo em linguagem matemática. Anaximandro, bem mais que um professor, foi elemento determinante no pensamento filosófico de Pitágoras, seus estudos sobre o movimento dos corpos celestes e as definições dos conceitos matemáticos<sup>65</sup>.

Ferécides de Siro foi um filósofo, mitógrafo e teogonista<sup>66</sup>. Sua atividade se situa em meados do VI século a.C. Segundo a tradição, Ferécides foi um dos *Sete Sábios*<sup>67</sup>. Ferécides é uma geração mais nova que Tales e contemporâneo de Anaximandro, no entanto, Ferécides é mais jovem que Anaximandro. Esses fatos estão de acordo com a tradição pitagórica posterior, segundo a qual Pitágoras teria sepultado Ferécides. O siríaco exerceu forte influência no pensamento de Pitágoras e a conexão dos dois pensadores é amplamente relatada, como também é relatada a figura de Ferécides como um filósofo híbrido<sup>68</sup>.

A cosmologia de Ferécides foi também base para a cosmologia de Pitágoras. O universo de Ferécides tem em sua gênese o surgimento da noite, do céu, do caos e do oceano. Aristóteles descreve Ferécides como um filósofo-mitólogo e um filósofo da natureza. Para Aristóteles, Ferécides está entre os pensadores que não viam no místico a *arché*. Aristóteles admitia que os poetas foram os primeiros a explicar a origem das coisas de forma mítico-poética, no entanto, houve poetas que usaram não somente o mito em suas explicações, por isso, Ferécides é separado por Aristóteles de Hesíodo e Homero<sup>69</sup>.

Entre os vários nomes de pitagóricos antigos, alguns possuem significativa relevância, inclusive como autores de obras pitagóricas que supostamente serviram de fonte para biógrafos, doxógrafos e comentadores. Em destaque temos Alcmeón de Crotona, Filolau de Crotona e Arquitas de Tarento.

---

<sup>63</sup> JÂMBLICO, *VP*, 19.

<sup>64</sup> DK 12 A 21; AÉCIO, II, 20, 1.

<sup>65</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 136.

<sup>66</sup> Um bom livro para os estudos sobre Ferécides de Siro é *A teogonia de Ferécides de Siro*, de Fernando Bastos (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003).

<sup>67</sup> DL, I, Proêmio, 13.

<sup>68</sup> *Metafísica*, N 4, 1091 B 8.

<sup>69</sup> *Metafísica*, 1091 B 4-10.

Alcméon de Crotona (560-500a.C.) era filósofo pitagórico (um dos mais importantes pitagóricos<sup>70</sup>) e médico grego de Crotona, o principal centro de estudo e divulgação do pensamento pitagórico. Alcméon teria sido o primeiro a relacionar o cérebro com as funções psíquicas, a *psyché*. Da sua filosofia, transmitida sob forma de comentário e doxografia, principalmente por Aristóteles, destacam-se dois pontos importantes: *i*) a elaboração de uma tabela de pares de opostos que funcionaria como um princípio da natureza; *ii*) uma compreensão da imortalidade da alma, por concebê-la em eterno movimento, à semelhança dos astros e dos entes divinos<sup>71</sup>.

Aristóteles aprendeu ou mesmo derivou a tábua dos opostos de uma fonte pitagórica diferente das que utilizou como referência aos números<sup>72</sup> e também do livro de Filolau<sup>73</sup>. Aristóteles parece demonstrar, de certa forma, que Alcméon<sup>74</sup> poderia até não ser um pitagórico, o que é constantemente refutado, no entanto, os leitores de sua obra são pitagóricos convictos.

Alcméon de Crotona também é a fonte filosófica para o debate sobre a alma levado por Aristóteles com os pitagóricos. Diôgenes Laércio<sup>75</sup> escreve que Alcméon defendia que a alma era imortal, que se move continuamente como o Sol. Aristóteles<sup>76</sup> apresenta Alcméon como um defensor das doutrinas pitagóricas acerca da imortalidade da alma<sup>77</sup>.

Alcméon parece ter defendido uma concepção semelhante no que tange à alma. Pois afirma ser esta imortal por guardar semelhança com os imortais, e que a eles se assemelha, por estar sempre em movimento, pois que também os entes divinos estão em perpétuo movimento, a Lua, o Sol, as estrelas e o Céu em sua totalidade.<sup>78</sup>

Alcméon supõe que a alma é uma substância que se move a si mesma num eterno movimento e que por isso, é imortal e semelhantes aos deuses.<sup>79</sup>

---

<sup>70</sup> Ainda há dúvidas se Alcméon de Crotona foi discípulo ou mestre de Pitágoras, ou mesmo se era ou não pitagórico. O fato é que Jâmblico (*Vida Pitagórica*, 104 e 267) e Diôgenes Laércio (VIII, 5, 83) citam Alcméon como pitagórico, além disso, na grande maioria das obras de história da filosofia antiga, Alcméon é apresentado como pitagórico ou então é apresentado no capítulo sobre Pitágoras: Aristóteles apresenta Alcméon como pitagórico (*Metafísica*, A 5 986 a 22), o mesmo fazem DK (24 A 3). Cf. CARDINI, 1957, p. 118; KAHN, 2007; KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994; REALE, 1995.

<sup>71</sup> DL, VIII, 5, 85.

<sup>72</sup> *Metafísica*, A 5 985 b 23. DK 58 B 4-5.

<sup>73</sup> Tradicionalmente, aceita-se que Filolau tenha escrito um livro em que expunha a doutrina pitagórica (que era secreta e reservada apenas aos discípulos). Os fragmentos de seu livro conservam os mais antigos relatos sobre o pitagorismo e influenciaram fortemente Platão que, segundo a tradição, teria mandado comprar o referido livro, pagando por ele uma razoável quantia. (DL, VIII, 7, 85.)

<sup>74</sup> AÉCIO V, 30, 1, DK 24 B 4.

<sup>75</sup> DL, VIII, 4, 83.

<sup>76</sup> *Metafísica*, 96a30-34.

<sup>77</sup> *De anima* A 2, 405a29-31. DK 24 A 12.

<sup>78</sup> *De anima* A 2, 405a29-31. DK 24 A 12.

<sup>79</sup> AÉCIO IV, 2, 2. DK 24 A 12.

Esses fragmentos contêm o primeiro conjunto de argumentações sobre a questão da imortalidade da alma. Expressando a conexão entre a questão da alma e o movimento, Aristóteles apresenta como responsabilidade dos pitagóricos, na figura filosófica de Alcmeón de Crotona, que a alma está sempre em movimento, definindo, dessa forma, sua imortalidade. Esse debate avança quando entendemos que isso é premissa necessária e precisa para a compreensão de que só os seres animados movem a si mesmos, em virtude de possuírem alma. Esse debate pode ter sido também inspiração para Platão na relação existente entre a alma, a imortalidade e o movimento<sup>80</sup>.

Consoante Diôgenes Laércio, Filolau de Crotona (480-405a.C.) era um filósofo pitagórico. Filolau acreditava que tudo acontece por força da necessidade e da harmonia. Foi o primeiro a dizer que a terra se move circularmente.<sup>81</sup> Platão, quando esteve na Sicília, comprou dos parentes de Filolau partes do seu livro e o transcreveu no *Timeu*<sup>82</sup>. Há também a informação de que Platão ganhou o livro por conseguir a libertação de um jovem prisioneiro que era discípulo de Filolau<sup>83</sup>. O que temos é que, para vários autores, Filolau foi o primeiro a publicar um livro com as doutrinas pitagóricas, sendo ele mesmo um dos pitagóricos mais dedicados em aprender a doutrina e saber tudo que o mestre sâmio sabia por meio de Lísis de Tarento, de quem Filolau foi aluno.<sup>84</sup>

O pensamento de Filolau importa, sobretudo porque, numa fase posterior, desenvolveu o pitagorismo construindo parte considerável sobre a doutrina dos números como elementos constitutivos das coisas, dos números como arquétipos, bem como ainda as noções sobre harmonia. É importante considerar que a sobrevivência de fragmentos de Filolau de Crotona é algo, mesmo considerando um pitagorismo do quinto século, de grande relevância para nosso

---

<sup>80</sup> PLATÃO, *Fedro* 245c-246.

<sup>81</sup> DL, VIII, 7, 85.

<sup>82</sup> A fonte mais antiga da acusação de plágio sobre Platão em relação ao *Timeu* são três versos satíricos de Timon de Fliunte, registrados por Aulo Gélio. No entanto, Diôgenes Laércio (VIII, 7, 85) aponta Filolau de Crotona como o verdadeiro autor do livro que Platão teria copiado para escrever o *Timeu*. Outros autores como Jâmblico e Proclo defendem que foi o pitagórico Timeu de Locres quem inspirou Platão nas doutrinas de Pitágoras, mas o ateniense não teria copiado nenhuma obra. Confira Luc Brisson, *Leituras de Platão* (Porto Alegre: Edipucrs, 2003), p. 45.

<sup>83</sup> Sobre Filolau de Crotona a fonte moderna mais completa é a obra de Carl A. Huffman, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993).

<sup>84</sup> Lísis de Tarento (??? - c. 390a.C.), foi um filósofo pitagórico grego. Sua vida é obscura, mas é geralmente aceita que, na perseguição dos pitagóricos em Crotona e Metaponto ele escapou e foi para Tebas, onde ficou sob a influência de Filolau de Crotona. O amigo e companheiro de Pitágoras, foi creditado com muitas das obras geralmente atribuída ao próprio Pitágoras. A Lísis de Tarento é atribuído o poema pitagórico *Versos Áureos*. Mesmo com uma polêmica de que pode considerado que estes versos são de autoria de um conjunto escritores, e não trabalho de um homem só. CARTON, Paul. *Vida perfeita: comentário aos Versos de ouro dos pitagóricos*. São Paulo: Martin Claret, 1995, p. 21.

entendimento do que seja o pitagorismo ou mesmo o que foi interpretado como pitagorismo após a escola de Crotona.

Arquitas de Tarento (428-365a.C.) era filósofo pitagórico e matemático grego, considerado o mais ilustre dos matemáticos pitagóricos. Acredita-se ter sido discípulo de Filolau de Crotona e foi grande amigo de Platão. Foi o primeiro a usar o cubo em geometria e a restringir as matemáticas às disciplinas técnicas como geometria, aritmética, astronomia e acústica. Para resolver o famoso problema da duplicação do cubo (dobrar o seu volume), valeu-se de um modelo tridimensional<sup>85</sup>. Embora inúmeras obras sobre mecânica e geometria lhe sejam atribuídas, restaram apenas fragmentos cuja preocupação central é a matemática e a música. Arquitas era também um político influente, enquanto governador de Tarento<sup>86</sup>.

Arquitas de Tarento fundou uma comunidade pitagórica em sua cidade e os pitagóricos tiveram muito sucesso, sobrevivendo a comunidade por mais tempo que qualquer outra em todo sul da Itália. O desenvolvimento e influência da comunidade pitagórica de Tarento fez com que o amigo de Platão se tornasse a principal figura política. Entre os pitagóricos de Tarento e sob os moldes de Arquitas, surgiu a figura de Aristóxeno de Tarento, que era discípulo de Aristóteles<sup>87</sup>.

### 1.3 Platão e Aristóteles: duas fontes necessárias

Obviamente, Platão e Aristóteles são fontes para o estudo de Pitágoras, tanto para a Questão Pitagórica Histórica quanto para a Questão Pitagórica Filosófica. A reconstrução de qualquer tema da história da filosofia antiga passa necessariamente pela importância dos testemunhos de Platão e Aristóteles como fontes necessárias para os estudos que se seguem.

Platão parece ser o mais antigo pensador que escreve comentários, que possam ser considerados significativos, sobre os pré-socráticos. Apesar de os *diálogos* platônicos não pretenderem ser relatos históricos das doutrinas dos pensadores anteriores, os textos refletem importantes debates travados pelo ateniense com diversos pensadores e escolas, além de fornecerem importantes informações sobre situações históricas e filosóficas do pensamento

---

<sup>85</sup> PLATÃO, *República*, 528 B. DL, VIII, 4, 83.

<sup>86</sup> Sobre Arquitas de Tarento a fonte moderna mais completa é a obra Carl A. HUFFMAN, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

<sup>87</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 235.

grego em geral. Platão se torna, portanto, fonte necessária para os estudos do pitagorismo como filosofia do mundo antigo.

Aristóteles de Estagira ampliou o debate iniciado por Platão com um estudo mais sistemático dos assim chamados pré-socráticos, a intenção parece ser a de apresentar uma consideração metódica das opiniões dos pensadores, levantando críticas e tecendo comentários.

No entanto, é importante lembrar que Aristóteles apresenta um estudo sobre pensadores, pensamentos e doutrinas que são bem anteriores a ele.<sup>88</sup> Aristóteles, que viveu no século IV a.C., é quem nos testemunha sobre Tales, que viveu no século VII/VI a.C.: isso nos sugere que o que aprendemos dos pré-socráticos pelas obras de Aristóteles é o que o estagirita entendeu dos pré-socráticos, podendo não necessariamente a compreensão de Aristóteles ter o mesmo significado do pensador original. Não podemos, portanto, deixar de enfrentar a situação em que Aristóteles apresenta os pré-socráticos em geral, e o pitagorismo de maneira especial, de certa forma de modo funcional em relação ao seu projeto filosófico<sup>89</sup>.

O pitagorismo como filosofia é algo que permeia dez séculos somente na história da filosofia antiga (do século VI a.C. ao século IV d.C.). Os relatos substancialmente completos mais próximos do sâmio são bem posteriores a sua morte, soma-se a isso a fantástica figura

---

<sup>88</sup> Essa tarefa de Aristóteles foi anteriormente cumprida por Platão.

<sup>89</sup> A economia destas páginas não nos permite uma análise exaustiva desse argumento. Por esse motivo, remetemo-nos à monografia já clássica de CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Russell & Russell, 1944. Aristóteles, no Livro A da *Metafísica* e em outras obras, resgata, por um exame metódico, as opiniões dos pré-socráticos. Depois de Platão, é o estagirita quem introduz uma tradição doxográfica de comentários dos anteriores de Sócrates. O conjunto de escritos de Aristóteles contendo os comentários, opiniões, definições e conceitos do estagirita, principalmente o conjunto referente aos pré-socráticos, credenciam-no como uma principal fonte clássica para o estudo dos pré-socráticos, conseqüentemente de Pitágoras. Todavia, o nome de Pitágoras, de forma pessoal, só aparece em duas obras autênticas de Aristóteles que chegaram até nós (BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 79): em uma, tem-se a informação de que Alcmeón de Crotona era ainda jovem na velhice de Pitágoras (*Metafísica*, A, 5, 986 a 29) e, em outra, tem-se uma citação de Alquidamas, que avisa: “os homens da Itália respeitavam Pitágoras” (ARISTÓTELES, *Retórica*, B, 23, 1398 b 14). Deve-se, no entanto, considerar que, comumente, Aristóteles trabalha esse assunto de forma impessoal, como “os homens da Itália que são chamados pitagóricos” (*Metafísica*, A, 5, 985 b 23, 989 b; ARISTÓTELES, *De caelo*, B, 13, 296 a 20). Em outros momentos, Aristóteles utiliza-se de expressões como “os assim chamados pitagóricos” ou “outros pitagóricos” (*Metafísica*, A, 5, 986 b 24), isso parece um problema para a definição do que seja pitagorismo primitivo e pitagorismo tardio, pois a expressão “outros pitagóricos” provoca uma reflexão crítica de que parecia existir (pelo menos na visão do estagirita) uma divisão nas correntes filosóficas que se definiam como “pitagóricas”. Considerando essa compreensão, o que há em Aristóteles não pode de imediato ser definido como filosofia de Pitágoras e sim o que Aristóteles entendeu ou sabia da “filosofia de Pitágoras”, sendo que, esse conhecimento, Aristóteles teria adquirido com pitagóricos contemporâneos seus (384 a.C.-322 a.C.) ou imediatamente anteriores. Contudo, não se pode correr o risco de apresentar que o que existe é um *pitagorismo aristotelizado* (BALBINO, Ângelo. *Euforbo: Pitágoras e a questão da metempsicose*. 2007. Monografia (Especialização em Filosofia e Existência) – Universidade Católica de Brasília, Brasília, p. 19-20. Cf. também KAHN, 2007, p. 47; KINGSLEY, Peter. *Filosofia Antigua, Mistérios y Magia: Empédocles y la Tradición Pitagórica*. Tradução de Alejandro Coroleu. Girona: Ediciones Atalanta, 2008, Introdução, pp. 15-26.

mítica construída ao redor de Pitágoras ainda em vida. É indiscutível a influência especial de Platão e Aristóteles sobre toda a história da filosofia, no entanto, Aristóteles afirma que a filosofia de Platão foi profundamente marcada pelos ensinamentos pitagóricos<sup>90</sup>. É creditada ao próprio Pitágoras a “invenção” da palavra *filosofia*<sup>91</sup>. Não obstante, Pitágoras não somente parece ter inventado a palavra *filosofia*, mas definiu a própria noção do que seja filosofia<sup>92</sup>. Além disso, brindou-nos com uma série de outros conhecimentos e descreveu pela primeira vez a natureza como um cosmo ou um todo ordenado, descobriu a forma esférica da Terra, desenvolveu a teoria dos proporcionais na matemática, identificou os cinco sólidos regulares (que são tetraedro, cubo ou hexaedro, octaedro, dodecaedro e icosaedro) e descobriu as razões numéricas subjacentes às concordâncias musicais básicas<sup>93</sup>. O grande desenvolvimento intelectual de Pitágoras<sup>94</sup> foi essencial para que seus contemporâneos vissem-no como a mais importante mente científica da Grécia antiga ou mesmo de toda a antiguidade, fonte de toda a sabedoria, “príncipe e pai da filosofia divina”<sup>95</sup>. Os conhecimentos pitagóricos serviram de base para Sócrates, Platão, Aristóteles e os seguidores destes<sup>96</sup>.

#### **1.4 Sobre o problema das fontes: *que os deuses nos guiem***

Tudo isso se encontra nas fontes para o estudo do pitagorismo. No entanto, a responsabilidade do historiador da filosofia nos obriga a refletir sobre até que ponto, sob a perspectiva historiográfica, essas fontes são “confiáveis”: o elemento da distância entre o tempo em que Pitágoras viveu e os primeiros escritos de Filolau, e até mesmo os primeiros escritos sobre Pitágoras e sua filosofia, levanta um importante debate sobre essa questão. Platão teria tido acesso aos escritos pitagóricos de Filolau, apesar do admirável rigor referente ao silêncio e ao segredo, devido ao fato que o pitagórico de Crotona, contemporâneo de Sócrates, encontrava-se em grave situação financeira, tendo portanto vendido três livros da

---

<sup>90</sup> *Metafísica*, A 6. Cf. KAHN, 2007, p. 15; CORNELLI, Gabriele. Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, jan./jun. 2003, pp. 46-47.

<sup>91</sup> DL, VIII, 1, 8. “Pitágoras foi o primeiro a dar-se a si mesmo a denominação de ‘filósofo’”; JÂMBLICO, *VP*, 58.

<sup>92</sup> JÂMBLICO, *VP*, 58.

<sup>93</sup> DL, VIII, 1, 8 e 48; JÂMBLICO, *VP*, 58, 115-12, 159.

<sup>94</sup> DK 31 B 129. PORFÍRIO, *VP*, 30.

<sup>95</sup> JÂMBLICO, *VP*, 2.

<sup>96</sup> DL, VIII, 1, 48.

biblioteca pitagórica a Díon de Siracusa, a pedido de Platão<sup>97</sup>. Isso reforça e provoca o entendimento de que Platão é fonte significativa para os estudos do pitagorismo. Walter Burkert nos alerta sobre quão radicais foram as alterações e invenções feitas à doutrina pitagórica pelos imediatos de Platão<sup>98</sup>. A Questão Pitagórica é comparada à Questão Homérica<sup>99</sup> não sem motivo, mas, sim, pelo conjunto complexo que o tema comporta, provocando uma grande dificuldade de consenso entre os estudiosos, além do caráter contraditório que as soluções propõem e, especialmente, pela significativa importância da vida, da atividade e da influência de Pitágoras de Samos<sup>100</sup>.

Ainda sobre o silêncio dos pitagóricos, é sempre importante ter em mente que o que se tem e se conhece do pensamento e das doutrinas do pitagorismo é baseado em fontes posteriores, muitas vezes não sendo possível ir muito além de um juízo ou mesmo de uma opinião sem um fundamento preciso. Um elemento importante para justificar a dificuldade de uma construção mais precisa do pitagorismo é o fato de que a doutrina era considerada secreta, sendo seu acesso permitido somente aos membros mais integrados à escola. Sua exposição pública ou simplesmente fora do campo da escola era considerada transgressão de norma sagrada, provocando a excomunhão do membro, como pode ter sido o caso de Hípaso<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> JÂMBLICO, *VP*, 199. Para diversos testemunhos antigos (30!) de acusações de plágio contra Platão, confira BRISSON, 2003, pp. 35-54.

<sup>98</sup> BURKERT, 1972, p. 83.

<sup>99</sup> Cf. BURKERT, 1972, p. 1. Segundo a tradição, Homero era poeta-aedo cego e natural de Quios. Ele seria o grande autor de poemas épicos, sendo a *Iliada* e a *Odisséia* suas obras máximas. Estas o consagram como “o educador da Grécia”, no dizer de Platão. No entanto, tanto sua existência quanto a autoria das duas epopéias é motivo de controvérsia. A Questão Homérica é o debate sobre quem é o autor da *Iliada* e da *Odisséia*; as respostas têm sido muito variadas, reduzindo-se todas elas a três teses principais: a unitarista (é um só o autor principal dos poemas homéricos), a dualista (cada um dos dois poemas tem o seu autor) e a pluralista (são vários os autores de cada um dos poemas). Cf. NUNES, Carlos A. Introdução: A Questão Homérica. In: HOMERO, *Iliada*. 2. ed. Tradução de Carlos A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009, pp. 7-55; SANTOS, José Trindade, 1992, pp. 40-42.

<sup>100</sup> CORNELLI, Gabriele. As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição na historiografia filosófica sobre o pitagorismo. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 13/14, 2002, p. 126.

<sup>101</sup> Hípaso de Metaponto (470a.C-400a.C.), pitagórico matemático, um ilustre membro da Escola de Crotona, demonstrou que, nem sempre, a razão numérica entre dois segmentos de reta resulta em um número racional. Hípaso demonstrou matematicamente que um número, raiz quadrada de dois ou de cinco – não há certeza – não podia ser expresso como um número racional. Isso significava que nem todos os elementos podiam ser expressos por meio de números – inteiros ou racionais – e que existiam outros números além desses. Essa descoberta pôs fim à crença pitagórica de que tudo podia ser expresso ou explicado por números inteiros ou racionais. Com isso, os participantes juraram nunca divulgar a notícia de que suas ideias haviam sido destruídas. Mas Hípaso de Metaponto divulgou sua descoberta para pessoas que não pertenciam à Escola, motivo que o levou a ser expulso da confraria. Algumas histórias contam que, além de expulso, ele foi morto por afogamento, pois foi jogado no mar, preso por seus antigos confrários, amigos e irmãos no saber. Mesmo assim, a ideia dos números irracionais não foi destruída, aliás, essa foi outra importante contribuição pitagórica para a humanidade.

Responder algo sobre Pitágoras ou sua filosofia encontra pela frente a problemática da transmissão de documentos relevantes. Quanto mais distante no tempo a documentação, mais rica é para nossos estudos. Essa documentação é também desigual em termos de qualidade, é necessário grande cuidado ao lidar com os “testemunhos”, que constantemente se contradizem em muitos pontos. A interpretação platônica de Pitágoras na antiga Academia provocou, segundo alguns estudiosos, uma modificação na tradição pitagórica que a tornou irreconhecível<sup>102</sup>.

A grande quantidade de fontes sobre o pitagorismo é uma das primeiras dificuldades para a compreensão dessas fontes como “confiáveis”. Desde Zeller a questão da “expansão das fontes” torna-se um grande problema para o estudo do pitagorismo: com o passar do tempo, no lugar de diminuir, como era de se esperar, as fontes aumentaram: a grande quantidade de fontes parece provocar, assim, a ilusão de uma grande quantidade de informação, mas que, ao contrário, aumenta as dificuldades de verificação da sua procedência<sup>103</sup>. No caso do pitagorismo e da tradição pitagórica, ainda se levanta uma crítica, pois, à medida que se distancia cronologicamente dos fatos, algo novo surge para ser dito<sup>104</sup>. Por tanto, quando se pergunta se o pitagorismo é filosofia, estamos diante de uma questão inquietante e capciosa, porque suas fontes se cobrem de polêmicas e desafios.<sup>105</sup>

Aristóteles realizou um reconhecido esforço no sentido de expor a história da filosofia de seus antecessores no livro *A da Metafísica*. No entanto, as definições e os conceitos elaborados por Aristóteles apresentam uma deformação conforme a visão que o estagirita tinha da filosofia anterior, considerando que a direção da história da filosofia era a verdade que seria revelada *nas suas doutrinas sobre a natureza*<sup>106</sup>.

Pitágoras e o pitagorismo são apresentados, por Aristóteles, no conjunto dos pré-socráticos de forma linear, como um bloco definido, sem parecer possuir nenhum tipo de diversidade, seja histórico ou cultural. O ideal de racionalidade é apresentado como a direção a ser tomada pela história da filosofia grega, seguindo uma direção rumo ao conhecimento

---

<sup>102</sup> Cf. RIEDWEG, 2008. Essa crítica pode parecer muito radical, mas é compartilhada por outros estudiosos como, por exemplo, KAHN, 2007, p. 10. Riedweg (2008, Prefácio) nos alerta, no entanto, que a filosofia platônica não se sobrepôs a filosofia pitagórica, que manteve o seu modelo e influência.

<sup>103</sup> BURKERT, 1972, pp. 2-5. Assim comenta Cornelli (2002, p. 127): “Mas o problema das fontes é bem maior do que simplesmente aquilo de uma pretensa escassez de fontes primitivas. Define-se melhor, parece-me, pela análise do tratamento que é dado às fontes pela pesquisa moderna.”

<sup>104</sup> ZELLER, Eduardo *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. v. I. Tradução de R. Mondofo. Firenze: La Nuova Italia, 1950, p. 364, apud CORNELLI, 2002, p. 127.

<sup>105</sup> CORNELLI, Gabriele. Os óculos de Aristóteles e a *Historie* pitagórica: Pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 12, p. 155, jul./dez. 2001.

<sup>106</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. XV.



científico sistematizado pelo estagirita. Com isso a “história da filosofia” descrita por Aristóteles e a maneira como este interpreta os pré-socráticos servem como padrão<sup>107</sup>, e é dessa forma que *os assim chamados pitagóricos* participam da história da filosofia de Aristóteles.

Fica claro na nossa leitura que o “problema” de estudar Pitágoras e responder ao que apontamos como a Questão Pitagórica, não é uma situação nova e descolada da tradição. Nossos desafios foram enfrentados pelas nossas fontes e estas (fontes) se tornaram para nós novos desafios. Para entender as dificuldades que os antigos tiveram nesses estudos, vejamos como referência Jâmblico de Calcis<sup>108</sup>:

No começo de toda filosofia é costume dos sábios invocar um deus; isso vale ainda mais para aquela filosofia que, pelo que parece, leva justamente o nome do divino Pitágoras. Esta de fato foi concedida desde o início pelos deuses e não é possível compreendê-la se não com a ajuda deles. Além disso, a beleza e a grandeza dela superam as capacidades humanas, da maneira que é impossível abraçá-la imediatamente e com um único olhar. Portanto, somente se um deus benigno nos guiar será possível aproximar-se lentamente dela e gradativamente apropriar-se de alguma parte. Por todas estas razões, após ter invocado os deuses como nossos guias e confiado a eles nós mesmos e nosso discurso, vamos segui-los aonde eles nos queiram conduzir. Não devemos dar importância ao fato de que esta escola de pensamento, há algum tempo, encontra-se abandonada, nem da estranheza das doutrinas e da obscuridade dos símbolos nos quais ela está envolvida, nem dos muitos escritos falsos e apócrifos que lançaram sombras sobre ela, nem das muitas dificuldades que tornam o acesso a ela árduo. É-nos suficiente a vontade benigna dos deuses, pela ajuda dos quais é possível superar dificuldades bem maiores. Depois dos deuses, escolheremos como nosso guia o fundador e pai da divina filosofia, capacitando-nos um pouco desde o princípio com relação a sua estirpe e a sua paternidade.<sup>109</sup>

O primeiro desafio para responder à questão pitagórica é o problema das fontes. Entender Pitágoras e escrever sua biografia é um problema antigo, enfrentado inclusive pelo biógrafo Jâmblico de Calcis, que apresenta dois desafios concretos: um, a estranheza das doutrinas e a obscuridade dos símbolos; o outro, a quantidade de escritos ilegítimos e fantasiosos sobre a filosofia pitagórica que circulavam até então. Para solucionar seu problema de elaborar um estudo a respeito de Pitágoras, Jâmblico recorre aos deuses. É importante termos a noção clara que os antigos estudiosos de Pitágoras, que o exaltavam

---

<sup>107</sup> KINGLSEY, 2008, p. 17.

<sup>108</sup> BALBINO, Angelo. *A questão pitagórica das fontes: para uma reconstrução de uma biografia-filosófica*. 2008. Monografia (Especialização em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, p. 12.

<sup>109</sup> JÂMBLICO, *VP*, I, 1.

como “divino”, possuíam as mesmas dificuldades que enfrentamos<sup>110</sup>. O que demonstra a “antiguidade” dessa problemática.<sup>111</sup>

A confiabilidade historiográfica das fontes é uma polêmica que torna mais desafiador o estudo de Pitágoras e do pitagorismo. Apesar de ser uma questão que não temos a pretensão de resolver, é nossa responsabilidade apresentar e seguir o debate feito pelos estudiosos<sup>112</sup>. Consideramos que qualquer estudo sistematizado sobre Pitágoras e o pitagorismo deve obrigatoriamente começar por tentar esclarecer as fontes para tal estudo. Da nossa parte, encaramos esse desafio como um convite à filosofia, uma busca sistemática da razão para compreender o desconhecido.

---

<sup>110</sup> BALBINO, 2008, p. 12.

<sup>111</sup> Em nenhum momento temos a menor pretensão de nos colocarmos em condições de igualdade com Jâmblico de Calcis, apenas chamamos a atenção para o fato histórico-filosófico que os mesmos problemas que hoje enfrentamos em relação às fontes para o estudo do pitagorismo primitivo, Jâmblico também enfrentava.

<sup>112</sup> REALE, 2001, pp. 321-341.

## 2 HISTÓRIA E CONCEITO DE *PSYCHÉ*

Neste capítulo faremos um estudo sobre o conceito de *psyché* ao longo da história do pensamento ocidental começando pela tradição mítico-poética até chegar a Pitágoras e aos pitagóricos. Esta parte se torna valiosa na elaboração, no entendimento e na compreensão de como foi construído o conceito de alma em Pitágoras e, posteriormente, o conceito de metempsicose. O debate sobre a alma no mundo contemporâneo é ocupado, no campo científico, principalmente pela psicologia<sup>113</sup>. Todavia, a psicologia estuda o comportamento do ser humano como consequência dos seus processos mentais, tentando entender como a mente humana funciona – pensar, planejar, tirar conclusões, fantasiar e sonhar. O comportamento humano não pode ser compreendido sem que se compreendam esses processos mentais, já que eles são a sua base. Entretanto o que nos chama a atenção é que “psicologia” é uma palavra que deriva do termo grego “*psyché*” e suscita que *psyché* não era somente um termo para os gregos, mas um conceito elaborado usado já nos primórdios do entendimento humano<sup>114</sup>. Curiosamente, “alma” não é uma palavra grega, alma é um termo que deriva do latim *anīma* e refere-se ao princípio que dá movimento ao que é vivo, o que é animado ou o que faz mover. A alma, enquanto algo existente e “vivo”, sempre foi motivo de controvérsia entre as diferentes doutrinas, tradições e crenças, mesmo porque nunca foi totalmente compreendida, explicada ou sequer observada.

Devemos dar importância e concordar com o que foi dito: “A história do pensamento antigo sobre a alma, a *psyché*, é certamente um bom exemplo da ousadia e profundidade alcançadas pela filosofia em suas origens.”<sup>115</sup> Da nossa parte, temos a responsabilidade de participar dessa ousadia. Por isso mesmo, um estudo sistematizado do conceito de alma é de singular importância para o entendimento da compreensão do que o ser humano construiu coletivamente, com o passar do tempo, sobre aquilo que sobrevive após a morte do corpo

---

<sup>113</sup> Aqui usamos o conceito moderno de psicologia, ou seja, a ciência que estuda o comportamento e os processos mentais dos indivíduos (psiquismo). Considerando-a como ciência, e igual a qualquer ciência, o objetivo funcional da psicologia é a *descrição*, a *explicação*, a *previsão* e o *controle* do desenvolvimento do seu objeto de estudo. No entanto, os processos mentais não podem ser observados, mas apenas inferidos. Com isso, torna-se o comportamento o objeto principal dessa descrição, explicação, previsão e controle. A alma não é o objeto de estudo da psicologia, todavia é em textos de psicologia além de textos de filosofia, que encontramos a derivação do debate.

<sup>114</sup> ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010 (Coleção Archai), p. 15.

<sup>115</sup> CORNELLI, Gabriele. Prefácio. In: ROBINSON, op. cit., p. 8.

físico. Para evitarmos ou mesmo amenizarmos nossos erros de compreensão, devemos aceitar a sugestão que nos foi feita: “vamos, então, começar pelo melhor lugar: o início”<sup>116</sup>.

## 2.1 Homero

Compreender a história e o conceito de *psyché* tem tradicionalmente início com a investigação da concepção de *psyché* em Homero, esse poeta-aedo<sup>117</sup> apresentou ao pensamento ocidental a primeira noção escrita de *psyché* humana, isto é, o conceito de algo que está no homem e faz parte de sua natureza. No entanto, com a morte do homem, esse algo sai do homem mantendo-se intacto. Com esse entendimento e concepção, o movimento mítico-poético começa a se construir e forjar a *psyché* humana como algo pertencente ao divino que vive dentro do homem. Devemos, no entanto, considerar que Homero não atribuiu à *psyché* origem divina. Homero narra, em seus poemas *Iliada* e *Odisséia*, a aventura humana dos heróis. Essa aventura caracteriza a vida como um bem indispensável para os mortais. Os homens mortais sabem muito bem que, com o último suspiro, a vida humana encerra-se para sempre, a morte provocava com isso o medo da não-existência, já que sua existência terminava com ela. Homero nos apresenta de forma categórica a *psyché* como uma *sombra*, *imagem (eidôlon)*,<sup>118</sup> “como um hálito de vida que se escapa do *sôma* com o último alento”<sup>119</sup>. Na concepção do aedo, a *psyché* é a respiração de vida, estando ligada de forma muito íntima ao movimento, isso porque, com a saída da *psyché*, o conjunto organizado de membros

---

<sup>116</sup> ROBINSON, 2010, p. 16.

<sup>117</sup> O aedo e o rapsodo: o aedo é um compositor que canta suas obras, enquanto o rapsodo é apenas um cantor da obra alheia (SANTOS, José Trindade, 1992, pp. 37-40).

<sup>118</sup> Quando Homero associa a *psyché* com “imagens”, não tem a intenção de identificá-la com o princípio inteligente e incorpóreo de nossa tradição dualística, mas, talvez mais provavelmente, com uma duplicação, precisamente uma sombra, que está no homem na hora da morte, como se fosse em vida uma imagem no espelho. O morto é uma sombra do homem que vivia; é esta particularidade que une justamente o mundo dos vivos com o mundo dos mortos: onde o mundo dos mortos é uma imagem, sombra do mundo dos vivos. “A morte não é o nada, mas a sombra da vida.” (SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e Legitimidade do argumento final* (102a-107b). Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 24).

<sup>119</sup> Os termos *psyché* e *sôma* terão significado para o homem grego como “alma” e “corpo”, mas, somente a partir do século Va.C., Homero fala inúmeras vezes desses termos, no entanto, com um significado claramente diferente e diverso e, às vezes, oposto. No pensamento homérico, não parece ser possível definir algo que o aedo demonstrasse como a unidade do que conceituamos “alma”, da mesma forma algo que apontamos como “corpo”. Cf. SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito: as origens do pensamento europeu na Grécia*. Lisboa: Edições 70, 2003, p. 19-46; ROBINSON, 2010, p. 17.

animados que era o corpo do herói é transformado em um *sôma*, ou seja, um cadáver sem movimento<sup>120</sup>.

Com a morte a *psyché* se retira do corpo e retira a vida que está no corpo. A *psyché* permanece até o derradeiro alento, sua ausência põe fim à vida no corpo. A contraposição ocorre assim: se o *sôma* está vivo, a *psyché* não demonstra existência; se a *psyché* demonstra existência, o *sôma* está morto. A *psyché*, no entanto, manifesta a vida biológica por meio da respiração; se o corpo (*sôma*) não respira está morto. Quando se assemelha ao *sôma*, a *psyché* se torna a imagem (*eidôlon*) do homem que vivia. Identificada em sua individualidade, continua sua existência no Hades. Homero define que a *psyché* deixa o homem quando ele morre, saindo na última respiração ou pela boca ou também pela ferida aberta do agonizante<sup>121</sup>. Considerando que, no Hades, a *psyché* é apenas sombra, *imagem do homem que vivia*, tem-se, assim, o caráter individual da *psyché*.

Para Homero, *sôma* não vai indicar o corpo do vivente em seu conjunto organizado, unitário, orgânico e com partes bem ajustadas, e sim somente o corpo moribundo, o cadáver, a *salma*. Não existe também em Homero uma palavra para designar o corpo no seu conjunto vivo e orgânico. O corpo é designado em suas várias partes: *Demas* como figura, estatura, aspecto; *chrôs* é igual à pele, no sentido de limite do homem ou de superfície do corpo; *guya* indica os membros enquanto dotados de movimento por meio de articulações; e *melea*, os membros enquanto dotados de força devido à musculatura. “O corpo substancial do homem não se concebe como uma unidade, mas como pluralidade”<sup>122</sup>.

A *psyché* era imperceptível, enquanto o *sôma* vivia e, por isso mesmo, é que é difícil concebê-la. Somente com a morte do vivente é que ela mostra sua existência. Homero só se refere à *psyché* no momento em que esta se separa do homem. Esse momento ocorre com a morte; durante a vida do homem não se percebe a existência da *psyché*. Todavia, com a morte do *sôma*, a *psyché* se manifesta e mostra sua existência. É a parte integrante do homem que sobrevive à morte, contudo é uma mera *sombra*, e continua existindo no Hades<sup>123</sup>. A *psyché*

---

<sup>120</sup> PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos – Um léxico histórico*. 2. ed. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 199.

<sup>121</sup> Essa ideia será retomada posteriormente pelo médico pitagórico Alcmeon de Crotona e divulgada por Aristóteles no *De anima*, I, 2, 404.

<sup>122</sup> SNELL, 2003, p. 26.

<sup>123</sup> Hades (*Αδης*) é o local no subterrâneo para onde vão as almas das pessoas mortas (sejam elas boas ou más), guiadas por Hermes, o emissário dos deuses, para lá tornarem-se *Sombras*. É o *Mundos dos Mortos*. É um local de tristeza. O nome *Hades* era usado frequentemente para designar tanto o *Mundo dos Mortos* como o deus que o governa, nos subterrâneos da Terra. Posteriormente, a mitologia grega provocará mudança nesse conceito, acrescentando os Campos Elísios, que é o paraíso, lugar de eterna alegria e felicidade, um lugar do *Mundo dos Mortos*, também governado por Hades, oposto ao Tártaro (lugar de eterno tormento e sofrimento). Nos Campos

está adormecida no interior do homem vivo, porém, a morte faz com que ela acorde para continuar existindo como *sombra* (*skiá*) no Hades<sup>124</sup>.

Em passagens homéricas, ocorre de forma representativa o processo fisiológico da morte, no qual vemos que “a *psyché* escapa como uma fumaça (*kapnós*)”<sup>125</sup>. Em outra, aparece a *psyché* de Pátroclo, que se apresenta semelhante um herói: “Durante a noite apareceu a Aquiles, em sonhos, a alma de Pátroclo, rogando-lhe para apressar a cerimônia do enterro”<sup>126</sup>. É Pátroclo em pessoa, todavia, é também um sopro, uma fumaça, uma sombra ou o vôo de um pássaro. A *psyché* é denominada às vezes fumaça (*kapnós*) ou sombra (*skiá*) ou sonho (*óneiros*)<sup>127</sup>.

A *psyché*, portanto, que está no Hades, é a “imagem do homem que vivia”<sup>128</sup>. O caráter individual da *psyché* não perde as características que possuía enquanto homem vivo na terra, de forma que permanece ela mesma, contudo sem nenhuma atividade. A *psyché* do homem vivente possui caráter individual, mas não pessoal<sup>129</sup>. Temos, com isso, que a *psyché*, em Homero, assinala “vida”, contudo só é “vida” depois que se retira do *sôma*, de forma que estando no *sôma* permanece imperceptível enquanto vida.

No Hades, o homem morto tem sua morada, contudo, permanece sendo identificado por seu nome, o que mostra que o morto não perde a sua individualidade sem, no entanto, exercer atividade alguma. Os mortos não possuem nenhum tipo de habilidade, não possuem nenhum tipo de capacidade, permanecem indiferentes a tudo que acontece; a vida consciente ou a consciência, sendo a capacidade que cada um tem de ter conhecimentos e discernimentos sobre si mesmo como foi dito anteriormente<sup>130</sup>, só é possível ao morto se este beber sangue<sup>131</sup>.

---

Elísios, os homens virtuosos repousavam dignamente após a morte, rodeados por paisagens verdes e floridas, dançando e se divertindo noite e dia. Nesse lugar, só entram as almas dos bons, heróis, filósofos, sacerdotes, poetas e deuses. O deus Hades, portanto, governa o Hades, que é dividido entre Tártaro (onde ficam os maus) e Campos Elísios (onde ficam os bons). Com isso, temos que Hades não é nem um deus bom nem um deus mau, Hades é um deus justo. No entanto, Homero nos apresenta o primeiro conceito: no Hades bons e maus são apenas *sombras*. HOMERO, *Iliada*, (Apêndice) 2009, pp. 558-559; SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 20, 134; KERÉNYI, Karl. *Os deuses gregos*. Tradução de Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1998, p. 179.

<sup>124</sup> ROHDE, Erwin. *Psyché – La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: FCE, 1983, p. 11.

<sup>125</sup> *Iliada*, XXIII, 59-107.

<sup>126</sup> *Iliada*, XXIII, 72-74.

<sup>127</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 310.

<sup>128</sup> JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1992, p. 81.

<sup>129</sup> JAEGER, op. cit., loc. cit.

<sup>130</sup> Confira na INTRODUÇÃO desta nossa pesquisa, p. 15.

<sup>131</sup> O sangue, além de ser um tecido conjuntivo líquido que circula pelo sistema vascular sanguíneo dos animais vertebrados, é também a fonte da vitalidade. A ideia de beber sangue para renovar a vitalidade entrou na história, pois o sangue circulando sempre foi sinal de vida. O sangue é a força vital e constitui, de acordo com a opinião dos antigos, o sustento da vida. Beber sangue pressagia a morte de seus inimigos. Essa ideia de beber sangue e, de alguma forma, associá-la à vida, à vitalidade ou à consciência, é menos estranha do que parece em diversas

Ulisses, com a intenção de falar com o vidente Tirésias, segue esse ritual<sup>132</sup>. Ulisses se encontra com as sombras (imagens) dos que antes conheceu em vida, porém, as imagens incorpóreas não podem ter contato com nada que vive:

estendendo-lhe os braços, sem nada ser-lhe possível tocar; com um sibilo, qual fumo, na terra desaparece [...] Ora a certeza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram almas e imagens dos vivos, privados, contudo, de alento.<sup>133</sup>

A *psyché* às vezes é associada à morte como fim das atividades, outras vezes, ao morto, do qual ela mantém as características físico-corpóreas que permitem sua identificação, como é o caso das honras fúnebres a Pátroclo ou quando Ulisses reconhece sua mãe Anticléia no Hades, conforme lemos no verso “fugia dentre seus braços como uma sombra ou um sonho”<sup>134</sup>. Anticléia nem sente a tentativa de abraço de Ulisses, simplesmente se exala dentre seus braços como uma sombra:

esta é realmente a sorte normal dos mortais, quando falecem. Os nervos não mais seguram as carnes e ossos; a força poderosa do fogo em chamas destrói essas partes, assim que o alento abandona os brancos ossos, enquanto a *psyché* se evola e paira como um sonho<sup>135</sup>.

Essa é a ocasião em que a *psyché* se retira do *sôma*; no momento da morte, deixa de ter força, pois é o *sôma* que possui todas as funções vitais (*thymós* que é a paixão e a vontade)<sup>136</sup>. Cremado o *sôma*, só resta a *psyché*, mas esta é somente uma sombra ou sonho<sup>137</sup>,

---

culturas. Os cristãos, em geral, possuem em seu culto ritualístico a transformação do vinho em sangue de Cristo, que deve ser tomado pelos fiéis. Cf. BURKERT, Walter. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M. J. S. Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 133-134, 173-175.

<sup>132</sup> *Odisséia*, XI, 50.

<sup>133</sup> *Iliada*, XXIII, 100-104.

<sup>134</sup> *Odisséia*, XI, 220-229.

<sup>135</sup> *Odisséia*, XI, 161-166.

<sup>136</sup> Em Homero, *thymós* quer dizer paixão, vontade, alma, espírito, enquanto *psyché* é vida (JAEGER, 1992, p. 85). “O *thymós* também está ligado ao movimento num sentido mais tarde explorado por Aristóteles; são os impulsos do *thymós* que impelem o herói à atividade” (PETERS, 1974, p. 199). Cf. também PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 21. Homero apresenta de maneira bem distinta o que para nós seria unicamente os conceitos e os termos “espírito” e “alma”. Devemos considerar a difícil tradução de termos do grego homérico para a língua moderna, mas não somente a tradução, como também o conceito no sentido de entendimento. *Θυμός* é um bom exemplo; nos poemas homéricos, *thymós* é a sede e o órgão das emoções e dos sentimentos, ou seja, o desejo, o amor, a alegria, a ira, o furor, a esperança, o estupor, a compaixão, o pressentimento. Outros termos que se inserem no debate da vida espiritual podem ser *φρήν* e *νόος*, que podem ser entendidos como a sede e o órgão das representações e das imagens. Cf. DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Perdizes: Escuta, 2002, pp. 24, 188; e também SANTOS, Bento Silva, 1999, p. 28.

<sup>137</sup> “Em Homero sempre é o sonho uma verdadeira aparição que se acerca de quem dorme. E certo que em alguma ocasião chama Homero a esta aparição um *eidolon*, mas não aplica este termo à alma como órgão dos sonhos, como faz Píndaro, seria inconcebível para Homero considerar o sonho revelador da verdade como uma

sem nenhum tipo ou forma de materialidade. No entanto, ela conserva a aparência corpórea, pois Ulisses reconhece sua mãe, Elpenor, seu companheiro Aquiles, Agamêmnon e muitos outros defuntos. Esses, por sua vez, só readquirem consciência sorvendo o sangue e, nesse instante, recordam-se de sua vida no *sôma*; logo, conservam o conhecimento<sup>138</sup>. Homero quer explicar que o *sôma* é o conjunto biopsíquico do homem, suas forças espontâneas e essenciais para a vitalidade. O homem é exposto com individualidade. Em Homero, não parece haver um *eu* unificador da totalidade humana, um *eu* com característica de personalidade<sup>139</sup>.

Entretanto, temos as palavras do herói Aquiles “eu preferia lavrar a terra de um amo pobre, a reinar sobre as sombras dos extintos”<sup>140</sup>. Essas palavras parecem demonstrar que Homero deixa um precedente ao afirmar que as *psychai* não possuem nenhum tipo de atividade, todavia não são de fato completamente desprovidas de consciência. As *psychai* parecem ser sombras que possuem algo do *sôma* e, por isso mesmo, têm consciência de seu fardo. O que nos remete ao entendimento que as *psychai* são meros nada no Hades, contudo, as *psychai* preservam, de alguma forma, sua identidade e individualidade. Não obstante, sabem que nada podem fazer para mudar seu destino, são sombras e ficarão sombras por toda a eternidade, enquanto assim for a vontade dos deuses. Homero garante a existência das *psychai* depois da morte e a extinção do *sôma*; garante a preservação da identidade e a individualidade das *psychai*, as defines como sombras. Todavia, a imortalidade atuante era atribuída somente aos deuses<sup>141</sup>.

A *psyché* é imagem do homem morto que vive no Hades, porém, o atributo de “imortal” não é um predicado da *psyché*. O uso de “imortal”, em Homero, aparece em *hoi*

---

visão em que a alma fica livre do *sôma* e vai de volta ao poder divino que é sempre sua origem” (JAEGER, 1992, p. 80).

<sup>138</sup> Já Cornford diz que, “o homem, em Homero, possui duas almas, sua *eidôlon* ou *psyché* se escapa da boca no momento da morte e tem uma forma reconhecida que pode, por algum tempo, visitar nos sonhos os sobreviventes. Porém, não existe até o momento da morte, nem leva ao mundo das sombras parte alguma de sua força vital. Esta última reside na segunda alma (*thymós*), cujo veículo visível é o sangue, e só bebendo sangue a *eidôlon* recobra sua razão ou consciência. A distinção entre estes dois tipos de alma é importante para o curso posterior da psicologia filosófica. A alma *eidôlon*, a forma ou imagem reconhecível, o é enquanto objeto (e mais tarde sujeito) do conhecimento; por sua parte, a alma (*thymós*) de sangue o é enquanto princípio de movimento e força” (CORNFORD, Francis M. *De la religión a la filosofía*. Tradução de A. P. Ramos. Barcelona: Ariel, 1984, p. 133). “A alma enquanto sujeito do conhecimento será explorada principalmente por Platão” (PAULO, 1996, p. 21).

<sup>139</sup> Não existe ou pelo menos não parece existir em Homero, e também alguns séculos adiante, uma concepção de *sôma* que se contraponha ao que se define de certa forma *psyché* ou *pneuma*, como algo que seja necessário e essencialmente distinta da matéria. *Sôma* é o conjunto todo do homem (ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Sôma e psyché: antropovisão grega. Teocomunicação*, Porto Alegre, n. 85, 1989, p. 255 apud PAULO, 1996, p. 22).

<sup>140</sup> *Odisséia*, XI, 489-491.

<sup>141</sup> Em Homero, “os conceitos de ‘deus’ e de ‘imortal’ são equivalentes” (ROHDE, 1983, p. 48). Considerando os conceitos de “deus” e de “imortal” equivalentes, percebe-se que o homem que adquire a imortalidade é aquele cuja *psyché* nunca se desata de seu “eu” visível, convertendo-se em um deus.



*athánatoi* e *theoi athánatoi*<sup>142</sup>. Essas expressões apontam somente para os deuses ou os homens que se tornam quase deuses. Quanto ao termo *theoi* trata-se tanto da potência divina como dos deuses objetos de culto. *Theoi* é uma força ou um ser que ultrapassa o conceito comum do humano. Os deuses não possuem os limites do humano. O homem é submetido à morte e ao envelhecimento, é limitado pelo próprio tempo e por sua própria natureza mortal. O próprio conceito de “deus”, “divino” e “imortal” implica necessariamente uma definição “sobrenatural”, o homem reconhece em seu destino a morte e o envelhecimento, mas a superioridade dos deuses desconhece essas experiências somente destinadas aos humanos. Com isso, a expressão “*deuses athánatoi*” é a conclusão de que os deuses são não mortais, não estão submetidos à morte humana.

Para Homero, os termos *sôma* e *psyché* possuem uma reciprocidade. O conjunto do homem é apresentado como uma multiplicidade de membros e de órgãos. Na vida, há uma unidade imperceptível entre corpo e alma; com a morte, a alma persiste; *psyché*, *thymós* e *nóos* não são entendidos como partes de uma alma<sup>143</sup>, são órgãos e funções diversas e separadas, são precisamente órgãos do conceito de homem.

## 2.2 Dioniso

A religião grega, em suas características principais, politeísta e antropomórfica, pautava-se por Homero.<sup>144</sup> Não possuía condições de produzir a ideia de imortalidade da *psyché* humana<sup>145</sup>. O aedo não considerava a *psyché* provida de origem divina. Por isso, a

---

<sup>142</sup> *Odisséia*, I, 79; I, 378; II, 143; II, 432; III, 2; e *Íliada* I, 494; III, 296; VI, 527; XV, 31 e 76.

<sup>143</sup> Isso ocorrerá posteriormente com Platão, *República*, 439d-581b.

<sup>144</sup> Neste caso usamos o conceito mais geral de religião. Considerando como religião um processo relacional desenvolvido entre o homem e os poderes por ele considerados sobre humanos, no qual se estabelece uma dependência ou uma relação de dependência. Essa relação se expressa através de emoções como confiança e medo, através de conceitos como moral e ética, e finalmente através de ações (cultos ou atividades pré estabelecidas, ritos ou reuniões solenes e festividades). A religião é a expressão de que a consciência humana registra a sua relação com o inefável, demonstrando a sua convicção nos poderes que lhes são transcendentais. Esta transcendência é tão forte, que povoa a cultura humana. Cf. Também BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. v. I. Petrópolis: Vozes, 1993, p.312.

<sup>145</sup> No Egito Antigo, por volta de 3100 a.C., é onde se encontrou a primeira ideia sobre a questão da imortalidade da alma. A vida futura, entre outros temas ligados à questão de estar vivo e de existir depois da morte, é parte central do *Livro dos Mortos* (cujo nome verdadeiro é *Saída para a Luz do Dia*), considerado o primeiro livro da humanidade. Nos textos religiosos egípcios, nos quais se defendem a imunidade inteira do corpo (e por isso a mumificação), *Osíris* é o símbolo da crença fundamental dos egípcios na imortalidade da alma e na vida após a morte. Segundo a lenda, esse deus era filho da Terra, Geb, e casado com Ísis. BURKERT, Walter. *Antigos cultos*

ideia de imortalidade, de uma vida consciente e atuante pós-morte, ocorre com o culto ao deus Dioniso<sup>146</sup>.

O culto dionisíaco foi o embrião para a construção da doutrina grega da imortalidade da *psyché*<sup>147</sup>. O culto a Dioniso era uma celebração sagrada do vinho, o *ékstasis* proporcionava aos adeptos do culto dionisíaco uma experiência extraordinária com o deus, esse estado de *ékstasis* provocava-lhes também uma sensação de vida fora do corpo físico (estado de *éxtase*). Os dionisíacos podiam, durante seu culto, separar o corpo da alma, “sair de si” pelo processo do *ékstasis*, o êxtase<sup>148</sup>. Esse “sair de si” era uma busca pela superação da condição humana, um desbloqueio dos limites da liberdade e da espontaneidade que separava os dionisíacos dos demais seres humanos. A superação dos limites da condição humana e essa liberdade se utilizam do *ékstasis* como meio de aproximação de Dioniso<sup>149</sup>. O “sair de si” significa necessariamente que a *psyché*, em estado de *ékstasis*, retira-se do *sôma* e interage em plenitude com o deus Dioniso.

Contudo, o *ékstasis* integrava o fiel dionisíaco com o seu deus de adoração. A devoção do fiel, demonstrada no “sair de si”, implicava a verdade, pelo processo do *enthusiasmós*<sup>150</sup>.

O *entusiasmo* é estar com deus, identificar-se com ele, co-participar da divindade. A *mania*, “loucura sagrada, a possessão divina”, e a *orgia*, “posse do divino, comunhão com o deus”, provocavam como que uma explosão de liberdade e, seguramente, uma transformação, uma liberação, uma identificação, uma *kátharsis*, uma purificação.<sup>151</sup>

---

*de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991, pp. 39-40; CANDIDO, Maria Regina; BISPO, Cristiano; GRALHA, Júlio; PAIVA, José Roberto. *Vida Morte e Magia no Mundo Antigo*. VII Jornada de História Antiga da UERJ. 2ed. Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA-UERJ). Rio de Janeiro. 2008.

<sup>146</sup> Dioniso (*Διόνυσος*) era o Deus Grego das festas, do vinho, do lazer e do prazer. Filho imortal de Zeus e Perséfone, nasce como Zagreu, depois renasce como Dioniso, filho imortal de Zeus com Semele. Dioniso tem sua primeira aparição em *Ilíada* VI, 130-140. Os poemas homéricos foram compostos pelo século VIIIa.C., e sua forma escrita somente surgiu no século VIa.C. em Atenas, no entanto, Dioniso e o culto dionisíaco já estava presente an Grécia desde o século XIVa.C., diante disso podemos *considerar* que a ideia da imortalidade da alma de forma consciente é anterior a teologia homérica. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. v. II. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 115-117.

<sup>147</sup> PAULO, 1996, p. 24.

<sup>148</sup> “Para explicar estes fenômenos orgiásticos, recorria-se à hipótese de que a *psyché* desses ‘possessos’ não estava ‘dentro de si’, senão que havia ‘saído fora’ do *sôma*. Tal era o sentido originário que os gregos davam à palavra *ékstasis*. O *ékstasis* é uma loucura transitória, o mesmo que a loucura é um estado de *ékstasis* permanente. Com a diferença de que o *ékstasis*, a alienação mental temporal do culto dionisíaco, é uma *mania*, uma loucura sagrada, em que a *psyché*, escapando do *sôma*, une-se com a divindade” (ROHDE, 1983, p. 149). A expressão “dionisíaco” pode ser encontrado em Walter BURKERT, José TRABULSI, Junito BRANDÃO, Nicola ABBAGNANO, Marcel DETIENNE.

<sup>149</sup> BRANDÃO, op. cit., p. 136.

<sup>150</sup> A *psyché*, nesse estado de êxtase, sente-se em deus ou junto dele, em pleno e profundo transe, o que os gregos chamavam *enthusiasmós*. Quem se acha nesse estado de transe, os *entheoi*, vive e mora com Dioniso; ainda que no “eu” finito, sentem de fato a plenitude infinita. *Éntheos*, isto é, “animado de um transporte divino”: o termo provém de *en*, “dentro, no âmbito”, e *theós*, “deus” (ROHDE, 1983, p. 150).

<sup>151</sup> PAULO, op. cit., loc. cit.

O estado de *ékstasis* possui um significado excepcional para a *psyché*; esta, liberada do *sôma*, seu cárcere opressor, para ficar em plenitude com o deus, tem agora sensações não existentes antes em sua vida como prisioneira do *sôma*. A *psyché* em *ékstasis* é livre. Essa concepção de *psyché* dava ao mortal, que sabe que vai morrer, uma certeza de que participava das condições dos deuses e da própria divindade, liberado do *sôma* com a morte. O *ékstasis* eleva a liberdade em um estado de plenitude e êxtase, que só é sentido novamente com a morte.<sup>152</sup>

A certeza da divindade e da imortalidade da *psyché*, depois da morte do *sôma* é fortalecida pelo caminho de integração com o deus. Com isso, os dionisiacos constroem a distinção entre o *sôma* e a *psyché*. A experiência do culto a Dioniso provoca em um adepto o entendimento de que o *sôma* é um impedimento e, até mesmo, um obstáculo para a *psyché*, que é de origem divina<sup>153</sup>. Por isso, é necessário entender a aniquilação do *sôma* pela cremação, como mecanismo de purificação do homem, isso porque a *psyché* necessariamente tem de estar pura na vida que terá em plenitude com o deus. Contudo, a purificação também podia ocorrer durante a vida, por meio da recusa dos desejos e das vontades do *sôma*. O culto a Dioniso nos ensina, com isso, a doutrina da divindade e da imortalidade da *psyché*. Que é através do *ékstasis*, do “sair-de-si”, do *enthusiasμός*, do estar com o deus, identificar-se com ele, da *mania*, e da posse do divino, ou seja, é através do *ékstasis* que os dionisiacos tinham a certeza da origem divina da *psyché* e, quando da ocorrência da morte, livrar-se-iam do *sôma* e poderiam estar definitivamente com Dioniso<sup>154</sup>. Antes do culto a Dioniso, os deuses e os homens eram separados e estavam em mundos diferentes, no entanto, após o culto a Dioniso, o homem teve a oportunidade de estar com o deus e a certeza de que, com a morte, a *psyché* viveria em plenitude com Dioniso<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> ROHDE, 1983, p. 156.

<sup>153</sup> Ibid., p. 156.

<sup>154</sup> Ainda no contexto dionisiaco, temos que, para os órficos-pitagóricos, a morte é conceituada como sendo a “libertação e separação da alma do corpo” (*Fédon*, 97d).

<sup>155</sup> BURKERT, 1993, pp. 431-437.

## 2.3 Orfeu

O *enthousiasmós* e a doutrina na imortalidade da *psyché* uniram-se na doutrina órfica<sup>156</sup>. A *psyché* é apresentada como sendo a essência do homem, a atenção central é a *psyché* individual, em sua origem divina e natureza constante e na permanência de sua identidade e individualidade durante as transmigrações<sup>157</sup>. Considerando necessariamente a natureza da origem divina da *psyché*, sua vida e plenitude ocorrem depois da morte do *sôma*. Desse modo, o homem mortal e limitado, extremamente inferior aos deuses, é agora um atuante de sua doutrina mítico-poética e de seus deuses. O orfismo como movimento doutrinal mítico-poético não possuía templos, além disso, era vinculado somente ao deus Dioniso, por meio de seu mítico-fundador, o poeta e músico trácio Orfeu. Por isso é que podemos encontrar também a denominação de órfico-dionisíacos.

O orfismo faz surgir na civilização europeia uma nova interpretação da existência humana<sup>158</sup>. No orfismo, o homem possui uma dupla natureza, composta do bem e do mal<sup>159</sup>, além de ter articulado o todo numa estrutura harmônica, localizando o homem, enquanto indivíduo, e de ter identificado a relação do homem com a culpa e com a reparação. O mito, para o entendimento desse dualismo do homem, que o divide entre bem e mal, uma parte

---

<sup>156</sup> Orfeu era poeta e músico, é uma personagem mítica, filho do deus Apolo e da musa Calíope (a palavra “música” vem de musa). Era o músico mais talentoso que já viveu. Quando tocava sua lira, os pássaros paravam de voar para escutar e os animais selvagens perdiam o medo. As árvores se curvavam para pegar os sons no vento. Ganhou a lira de Apolo. Eagro, rei da Trácia, era seu tutor no mundo dos mortais (BRANDÃO, 1989, pp. 141-143; LACARRIÈRE, 2003, pp. 383-388). O orfismo era uma doutrina filosófica de ramo mítico-poético no mundo grego antigo, difundido entre os séculos VII e VI a.C. Seu fundador teria sido o poeta Orfeu, que desceu ao Hades e retornou. Os órficos também reverenciavam Perséfone (que descia ao Hades a cada inverno e voltava a cada primavera) e Dioniso (que também desceu e voltou do Hades). Os mistérios órficos são rituais de purificação no intuito de que a alma não passe pelo Rio do Esquecimento (*Léthe*) e não esqueça o que diz o deus. Esses rituais de purificação – *as orgias* – baseavam-se na doutrina na imortalidade da alma, a purificação era possível depois de uma sequência de transmigrações (CORNFORD, 1984, p. 209; BURKERT, 1993, pp. 563-571; LACARRIÈRE, Jacques. *Grécia – Um olhar amoroso*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, pp. 389-394).

<sup>157</sup> CORNFORD, 1984, p. 209.

<sup>158</sup> BERNABÉ, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática* – Materiales para una comparación. Madrid: Editorial Trota, 2004, p. 13; REALE, 1995, pp. 369-386.

<sup>159</sup> Ainda, o orfismo tem uma preocupação em explicar o ritual que ocorre nas cerimônias e na vida; a espiritualidade na doutrina e no culto; a construção de idéias sobre uma vida pós-morte; a transformação do Tártaro em local de sofrimento, por exigência de reparação, segundo a ideia antiga de que a vida no outro mundo é uma repetição da existência sobre a Terra. (BURKERT, 1993, pp. 563-571). Em outra concepção a vida na terra que é uma imitação da vida no outro mundo.

mortal e outra imortal, está localizado no mito do nascimento de Dioniso<sup>160</sup>: para a doutrina mítico-poética órfico-dionisíaca, Zeus, deus dos deuses e senhor do universo, teve amor por Perséfone, desse amor nasceu Zagreu, o primeiro Dioniso. Com a intenção de proteger Zagreu da fúria de sua esposa Hera, Zeus confiou-o à proteção do deus Apolo, que o escondeu nas florestas do Parnaso, onde ficava com as *driades* e as *horas*. Mas Hera, descobrindo onde estava o jovem deus, mandou os titãs raptá-lo e matá-lo. Os titãs, de posse do filho de Zeus, fizeram-no em pedaços e o devoraram. Zeus fulminou os titãs com um raio e, de suas cinzas, nasceram os homens. Zeus, porém, salva o coração de Zagreu e o come. O mito explica como o ser humano pode possuir uma natureza do bem (*agathón*) e do mal (*kakón*). Das cinzas dos titãs foram feitos os homens, que possuem uma parte titânica<sup>161</sup>, que é o mal, é o *sôma*, é mortal; e uma parte divina, vinda de Zeus, Perséfone e Zagreu, que é o bem, é a *psyché*, é imortal<sup>162</sup>.

Assim, podemos explicar a ambiguidade do homem: o *sôma*, provindo dos titãs e possuidor do elemento humano do mal, que é perecível, corruptível e mortal; e a *psyché*, que vem de Zeus e possui o elemento divino do bem que é imperecível, incorruptível e imortal. Porque “Dioniso não morre, ele renasce do próprio coração. A morte, desse modo, não afeta a imortalidade do filho de Zeus”<sup>163</sup>.

Portanto, a *psyché* também é imortal, porque possui em si o elemento divino. No culto a Dioniso, entre o *ékstasis* e o *enthusiasmós*, o dualismo desaparece, o divino predomina e

---

<sup>160</sup> Novamente, reportamos ao conceito de mito, trabalhado na introdução desta pesquisa: *Mito é a primeira tentativa de explicar a verdade* (VERNANT, 1990; SANTOS, José Trindade, 1992; ELIADE, 1989; BURKERT, 2001a; DROZ, 1997).

<sup>161</sup> A natureza titânica do homem também é apresentada por Platão, em *Leis*, III, 701c.

<sup>162</sup> O mito continua assim: depois de ter comido o coração de Zagreu, Zeus teve um filho com uma mortal, a princesa Sêmele. Renasce então Zagreu, agora Dioniso, o único deus filho de uma mortal. Hera, que sentiu ciúme de mais uma traição de Zeus, instigou Semele a pedir ao seu amante que viesse ter com ela vestido em todo seu esplendor. Sêmele então pediu que Zeus fizesse uma promessa pelo Estige, o voto mais sagrado, que nem mesmo os deuses podem romper. Ele concordou e, uma vez concedido o voto sagrado, teria de cumpri-lo. Ele, então, demonstrou sua verdadeira forma em plena epifania. De fato, o corpo mortal de Sêmele não foi capaz de suportar todo aquele esplendor e ela virou cinzas. Em um gesto dramático, Zeus arrancou o feto do corpo fulminado da mãe e o colocou em sua própria coxa, assim, Dioniso passou parte de sua gestação na coxa de seu pai. Quando completou o tempo da gestação, Zeus o entregou em segredo a Apolo e Ino (sua tia), que passaram a cuidar da criança com ajuda dos sátiros e das ninfas. Mesmo depois de adulto, Dioniso continuou sendo perseguido por Hera, a raiva de Hera tornou Dioniso louco e ele ficou vagando por várias partes da Terra. Quando passou pela Frígia, a deusa Cibele o curou e o instruiu em seus ritos religiosos. Sileno ensina a ele a cultura da vinha, a poda dos galhos e o fabrico do vinho. Curado, ele atravessa a Ásia ensinando a cultura da uva. Ele foi o primeiro a plantar e cultivar as parreiras, assim o povo passou a cultuá-lo como deus do vinho (BRANDÃO, 1989, pp. 117-120; SISSA; DETIENNE, 1990, pp. 267-277; KERÉNYI, 1998, pp. 193-195; LACARRIÈRE, 2003, pp. 218-219).

<sup>163</sup> BRANDÃO, op. cit., p. 118. A narrativa extensa desse mito só se encontra em fontes tardias, como em Pausânias (8, 37, 5), autor do século II d.C., ou em Olimpiodro, *Comentário sobre Fédon* I, 3-6, autor do século V d.C. (GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, pp. 17, 88).

libera o homem de suas angústias, porém, depois do *ékstasis* e do *enthusiasmós*, volta-se a predominância da parte mortal do homem e, dentro dos seus limites humanos e mortais, volta-se para a tristeza da realidade cotidiana. O *éxtase* maior e definitivo para os órficos ocorre somente com a morte do *sôma*, que impõe um fim aos sofrimentos existentes na vida mortal. O *sôma* é um cárcere, uma prisão para a *psyché*, sendo-lhe um sofrimento permanecer no *sôma*. Por isso, o maior anseio da *psyché* é se livrar do *sôma*. No orfismo, há uma possibilidade da *psyché* fugir do cárcere do *sôma*, que representa a morte para ela, é uma dedicação ao entendimento da própria doutrina órfica, com uma atenciosa instrução, por meio dos *hieroi lógoi*, livros sagrados<sup>164</sup>. Somado a essa dedicação da formação doutrinal, os órficos praticavam, com igual dedicação, o ascetismo, o vegetarianismo e uma rigorosa *catarse* (*kátharsis*), isto é, mortificações austeras, como jejuns, abstenção de carne e ovos. Havia a proibição dos sacrifícios de todo e qualquer animal<sup>165</sup>. O ascetismo e o vegetarianismo não eram considerados pelos órficos como elementos que por si só eram suficientes para libertar a *psyché* do cárcere do *sôma*<sup>166</sup>. Os órficos então aceitaram o processo dionisíaco e dele concluíram a imortalidade e a divindade da *psyché* e também acrescentaram o processo de *catarse*, que, embora de origem apolínea<sup>167</sup>, foi reconceituada num novo sentido pelos discípulos de Orfeu<sup>168</sup>.

A doutrina órfica adotou e ampliou os preceitos do ritual sacerdotal dionisíaco da pureza, aprofundando sua significação. O objetivo de toda essa ritualização preceitual era a purificação da *psyché*, ou seja, livrar-se dos desejos do *sôma*. Segundo o mito de Dioniso e os titãs, o homem por castigo herdado, deveria manter a sua vida sobre a Terra presa em um *sôma*. O mito vem explicar o sofrimento e as dificuldades da vida. Todavia, a *psyché*, que é de origem divina e veio do divino, aspira a retornar ao divino. Por isso, a *psyché* foge do que é terreno e se aproxima do que é divino<sup>169</sup>. A *psyché* é imortal porque é procedente do divino,

---

<sup>164</sup> O orfismo teria-se valido de poemas e interpretações transmitidas pela escrita, no início das *Argonáuticas Órficas* é citado um “catálogo” de poemas atribuídos a Orfeu (BERNABÉ, 2004, pp. 70-71; GAZZINELLI, 2007; BRANDÃO, 1989, p. 160). Devemos citar aqui a obra *A escrita de Orfeu*, de Marcel Detienne, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991), para conferência do debate.

<sup>165</sup> O fundamento de tal proibição faz referência à doutrina da metempsicose, “uma vez que todo animal podia ser a encarnação de uma *psyché*, de um elemento dionisíaco e divino, virtualmente sagrado” (BRANDÃO, op. cit., p. 160; BERNABÉ, 2004, pp.78-79). Proibição também será retomada pelos pitagóricos (DL, VIII, 2, 54 e 56; ISÓCRATES, *Busíris*, 28, apud KAHN, 2007, p. 29).

<sup>166</sup> Platão, no *Crátilo*, 400c, atribui aos órficos a invenção da palavra “corpo”, *sôma*, sendo derivada de “túmulo” *sêma*. Conceituando o corpo com o cárcere da alma.

<sup>167</sup> “a *Kátharsis* apolínea visava primeiramente à purificação do homicídio, ao passo que os órficos purificavam-se nesta e na outra vida com vistas a libertar-se dos ciclos das existências” (BRANDÃO, op. cit., p. 151).

<sup>168</sup> BRANDÃO, op. cit., p. 161.

<sup>169</sup> ROHDE, 1983, p. 184.

contudo, o homem que fica preso aos desejos do corpo não redimido de sua culpa permanece no Hades. Em contrapartida, as *Psychai*, que foram purificadas, retornam para a presença dos deuses. Os órficos dividiam a topografia do *Hades* fisicamente em três regiões bem distantes umas das outras: a primeira, mais profunda, denomina-se *Tártaro*; a medial, *Érebo*; e a mais alta e nobre, *Elision*, ou *Campos Elísios*. Tanto no *Tártaro* como no *Érebo*, as *psychai* sofriam tormentos que as infligiam; os sofrimentos e tormentos no *Tártaro* eram muito mais violentos e cruéis que no *Érebo*. Os Campos Elísios seriam destinados aos que purificavam suas *psychai*, essa purificação deveria acontecer em sua vida terrena. Estes que purificavam suas *psychai* na vida terrena eram destinados à presença dos deuses. No Hades, os que não tinham purificado a *psyché* aguardavam o momento do retorno à vida terrena sob sofrimentos e tormentos e novamente na vida terrena deveriam buscar a purificação da *psyché*.<sup>170</sup> Para o orfismo, a permanência no Hades era temporária para todas as *psychai*<sup>171</sup>, porém, depois de purificadas, “as *psychai* tornam-se livres e longe para sempre da ameaça da morte”<sup>172</sup> retornam para o deus.

Com a doutrina mítico-poética da *psyché* órfico-dionisiaca, tem-se uma nova conceituação para a questão soteriológica; diferenciando categoricamente das originárias e naturais concepções vitais dos gregos, contrapondo-se ao conceito ensinado por Homero, em que o homem corpóreo era o homem mesmo, e a vida terrena era a verdadeira e única; a *psyché* órfico-dionisiaca não era mais uma *sombra* sem atividade e nem esperança, que estava no Hades, inconsciente, só tendo consciência, momentaneamente, bebendo sangue. A *psyché*, na concepção órfico-dionisiaca, é essência do homem. No homem, o que conta e vale verdadeiramente é o princípio divino, o *daimon*<sup>173</sup>, que habita no próprio corpo.

---

<sup>170</sup> BRANDÃO, 1993, pp. 186;311-315.

<sup>171</sup> Aqui há uma significativa diferença entre o Hades órfico e o Hades homérico, em que este é um imenso abismo, que, após a morte do *sôma*, todas as *psychai*, que são sombras, são lançadas sem prêmio nem castigo e para todo o sempre. BRANDÃO, 1989, p. 162.

<sup>172</sup> ROHDE, 1983, p. 185.

<sup>173</sup> *Daimon* (το δαιμον) é um tipo de ser que assemelha a uma espécie de espírito que rege o destino de alguém ou de um lugar. A palavra *daimon* se originou com os gregos da Antiguidade; no entanto, ao longo da história, surgiram diversas descrições para esses seres. A descrição original grega conecta-os aos elementos da natureza. Assim, há *daimons* do fogo, da água, do ar, da terra etc. Trata-se do sinal divino que se percebe dentro de si mesmo em circunstâncias particulares (HOMERO, *Odisséia* (Canto XVI, 370), *Iliada* (Canto III, 420, 884); BURKERT, 1993, pp. 351-355). O *Daimon* é a presença ou entidade sobrenatural, algures entre um deus e um herói., PETERS, 1974, p. 47.

A vida das *psychai* é verdadeiramente na pós-morte do *sôma*, junto do deus, do qual elas se originaram. A vida terrena é um lugar de castigo, que servirá para que essas se purifiquem para que possam ter condições de retornar ao deus<sup>174</sup>.

O orfismo define, portanto, que a *psyché* é, de fato, um ser divino por ter origem divina, um *daimon*, que tem a possibilidade ou mesmo o destino de estar eternamente na pós-morte junto ao divino. Essa *psyché* que está em um *sôma* por causa de uma culpa originária. Conseqüentemente, a *psyché* deve preexistir ao *sôma* e, por ser divina, deve sobreviver ao *sôma*. O *sôma* não é um lugar apropriado para a *psyché*, pelo contrário, é lugar de dores e de expiação, cárcere e prisão, lugar do qual a *psyché* deverá se libertar. Até porque a *psyché* tem possibilidade de se purificar e, assim, libertar-se. Essa purificação se adquire por meio de ritos e cerimônias sagradas, como também por severas regras de vida ascética. No Hades, a *psyché* é submetida a punições, pelas suas culpas, ou a prêmios, pelas suas boas ações; as *psychai* mais felizes são aquelas que se purificaram ainda na vida terrena. A concepção homérica de *psyché* como sombra do homem que vivia é substituída pela concepção órfico-dionisiaca de *psyché*, alterando de forma filosoficamente significativa concepção grega da vida e da morte. É o que fica cada vez mais claro no verso do célebre fragmento de Eurípedes: “Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?”<sup>175</sup>

A concepção órfico-dionisiaca foi elemento fundamental para o desenvolvimento do conceito e da concepção de *psyché*, a tradição e geração subsequente seguirá esses passos, posteriormente, haverá uma influência dessa concepção na interpretação da consciência do homem para a filosofia platônico-aristotélica, no que se refere ao elemento da divindade presente e consoante na *psyché*, e, ainda, o entendimento do que seja o homem na dimensão do seu próprio eu<sup>176</sup>. Os rituais de purificação ocupam um espaço de destaque na doutrina órfico-dionisiaca de imortalidade da *psyché*, a purificação era conseguida após várias transmigrações da *psyché*, a finalidade ritualística era purificar a *psyché* para elevá-la ao estado de perfeita purificação, evitando assim novas transmigrações. A diferença profunda entre a concepção homérica da *psyché* e a concepção órfica tem por base que para esta a *psyché*, tendo uma origem divina e sendo imortal, deve tomar consciência de si mesma, elevar-se pela purificação para merecer no além-morte estar junto dos deuses. A *psyché* deve

---

<sup>174</sup> BERNABÉ, 2004, p. 86.

<sup>175</sup> EURÍPEDES, *Polyidos*, Fr. 638 (N 2). PLATÃO, *Górgias*, 492e. O professor Gabriele Cornelli tem um artigo dedicado a essa passagem, confira *Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?: o lógos pitagórico do tempo da alma em Górgias e Mênon* (Unicamp, Campinas, v. 11. n. 2. *Idéias*, pp. 83-100, 2005). Cf. também SANTOS, Bento Silva, 1999, p. 31.

<sup>176</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia – A formação do homem grego*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 145.



permanecer pura e não se deixar contaminar pelas impurezas do *sôma*, e deve ter uma vida de *áskesis* (elevação espiritual) e *kátharsis* (os rituais de purificação). A expressão mítico-poética não é de exterioridade, ou seja, do culto, e sim de interioridade, ou seja, da *ascese* moral e da *catarse* rigorosa da *psyché*, prisioneira temporária do *sôma* mortal<sup>177</sup>. No entanto, o culto órfico é a expressão exterior de uma interioridade que renasce em outro nível, outro nome, outra visão de mundo é revelada ao neófito.

## 2.4 Os filósofos pré-socráticos

Garantir o entendimento do que seja a *psyché* é também garantir o entendimento do que seja o ser humano. A consideração da *psyché* imortal e divina leva-nos à compreensão e à confiança na continuidade da existência do homem pós-morte. Essa preocupação já existia nos *físicos*, os filósofos da natureza, os primeiros filósofos<sup>178</sup>. Esses buscavam uma explicação do universo por meio de um princípio primordial de todas as coisas, imutável, que provocasse realidade ao devir, ao vir-a-ser<sup>179</sup>, esse princípio primordial pertenceria necessariamente à natureza (*phýsis*)<sup>180</sup>.

---

<sup>177</sup> *Áskesis*: “Exercício”, termo usado no atletismo, transferido depois para a disciplina mental; daí a origem de “ascetismo”. *Áskesis* é a palavra que os gregos usavam para descrever a rotina de treinamento do atleta olímpico. Os filósofos gregos incluíram a prática das *áskesis* no processo de educação e desenvolvimento humano. A *ascese* é a devoção, meditação, mortificação, enquanto a *catarse* é a purificação do corpo e sobretudo da vontade, por meio de cantos, hinos, litanias (BRANDÃO, 1989, p. 86; GAZZINELLI, 2007, pp. 21-25).

<sup>178</sup> *Fédon*, 96a; *Metafísica*, 1005a.

<sup>179</sup> O Devir ou Vir-a-Ser podemos entender como “mudança”, às mudanças e transformações físicas. Uma forma particular de mudança absoluta ou substancial, que a todo instante vemos ocorrer no mundo. Aristóteles afirmava que “Diz-se Vir-a-Ser em muitos sentidos: ao lado daquilo que vem a ser absolutamente, há aquilo que vem a ser isto ou aquilo. O Vir-a-Ser (Devir) absoluto é só das substâncias: as outras coisas que vêm a ser precisam necessariamente de um sujeito, já que a quantidade, a qualidade, a relação, o tempo e o lugar vêm a ser só em referência a certo sujeito; e enquanto a substância não pode ser atribuída como prejudicado a nenhuma outra coisa, todas as outras coisas podem ser atribuídas como predicado a uma substância”. (*Física*, I, 7, 190a30).

<sup>180</sup> A palavra grega *Phýsis* pode ser traduzida por “natureza”, mas seu significado é mais amplo. Refere-se também à realidade, não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transformação, a que nasce e se desenvolve, o fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna. Nesse sentido, a palavra significa gênese, origem, manifestação. Saber o que é *Phýsis*, assim, levanta a questão da origem de todas as coisas, a sua essência, que constituem a realidade, que se manifesta no Movimento. Nas palavras do professor Miguel Spinelli: “tudo o que nasce está destinado a ser o que deve ser e não outra coisa. Esse nascer destinado, pelo qual o que nasce se submete a um processo de realização, é a *phýsis*, e, como tal, a *archê*. [...] quanto a *archê* não são expressões do anárquico [...], tampouco tanto a *phýsis* do ocasional... O que esses termos conjuntamente designam é o que ocorre sempre ou de ordinário [...], mas com uma eficácia tal que ‘dispara’ sempre (como se fosse um gatilho biológico) o que é melhor dentre todo o possível” (SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 36-37). A *phýsis* expressa um

Nesse período cosmológico, o interesse é buscar o *archê*<sup>181</sup> que explicaria o mundo, caracteriza-se pela busca da coesão da harmonia do mundo e a possibilidade do conhecimento humano<sup>182</sup>. O homem não é em si mesmo o objeto de estudo dos primeiros filósofos. No entanto, a busca do entendimento do mundo é também uma busca para o entendimento do homem que faz parte do mundo, o homem é parte ou mesmo elemento da natureza, todavia não é, pelo menos ainda, o centro de um problema filosófico. Porém, para os *físicos*, os mesmos princípios que explicam o mundo explicam o homem. Considerando sua subjetividade, a existência do homem tal qual entendimento específico está ausente como princípio das investigações feitas pelos *físicos*.

Hilozoísmo (ou hilosiquismo)<sup>183</sup> é a teoria filosófica que classifica toda matéria animada (matéria possuidora de uma animação, de uma alma), considerando essa doutrina, a matéria não pode simplesmente não existir nem atuar sem alma, nem a alma sem a matéria. O hilozoísmo dos pré-socráticos transcorre exatamente desse ponto correspondente; considerava-se uma convicção de que a *archê*, substância primordial corpórea, havia necessariamente algo que a fazia mover e viver. A ideia de movimento ligado à vida estará sempre presente.

Nesta pesquisa, não temos a intenção de abranger todos os filósofos gregos pré-socráticos, mas somente aqueles que tiveram uma importância singular para a formação filosófica de Pitágoras. Para tanto, daremos atenção somente aos pré-socráticos que foram considerados *professores* do sâmio.

---

princípio de movimento relativo ao fazer-se das coisas nas quais mudam as aparências, enquanto que cada (ser ou) coisa permanece sempre sendo ela mesma.

<sup>181</sup> Para os filósofos pré-socráticos, a *archê* (*ἀρχή*; origem, princípio), seria um princípio primordial de todas as coisas, que deveria estar presente em todos os momentos da existência de todas as coisas; no início, no desenvolvimento e no fim de tudo. Princípio pelo qual tudo vem a ser. Segundo Rudini Sampaio, “A fonte ou origem, foz ou termo último, e permanente sustento (ou substância) de todas as coisas”. Assim, é a origem, mas não como algo que ficou no passado e sim como aquilo que, aqui e agora, dá origem a tudo, perene e permanentemente. SPINELLI, Miguel. *A noção de archê no contexto da filosofia dos pré-socráticos*. Revista *Hypnos*, PUC, São Paulo, v. 7, n. 8, 2002, pp. 72-92,

<sup>182</sup> ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. v. 1. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 26.

<sup>183</sup> Hilozoísmo é a doutrina filosófica segundo a qual toda a matéria do universo é viva. A palavra “Hilozoísmo” provém de *hylé* (matéria) e *zoé* (vida) sendo que expressa a definição da concepção que confere vida a toda matéria. Muito provavelmente esta concepção filosófica dos primeiros filósofos gregos se deriva da própria religião oficial grega. Os fenômenos da natureza eram explicados pela atividade dos deuses, e ainda na filosofia dos primeiros pré-socráticos, é o próprio princípio material proposto por eles como explicação de todas as coisas – a *archê* – que é considerado vivo e divino. PETERS, 1974, pp. 110, 235.

## 2.5 Tales de Mileto

Tales de Mileto (623-546 a.C.) é considerado o primeiro filósofo grego e o iniciador da filosofia da natureza (*phýsis*)<sup>184</sup>. Tales considerou que era a água o princípio primordial do qual tudo provém e definiu a água com atributos divinos, sendo que, por esse princípio, temos que aquilo que move os seres vivos é possuidor da vida: “Tales de Mileto sustentou que a inteligência do cosmo é deus, que o todo está animado e cheio de divindades e que através da umidade se difunde uma força divina que a move”<sup>185</sup>.

Tudo que existe e que venha a existir necessariamente provém da *archê* originária; tudo é vivo e tudo necessariamente que é vivo possui uma *psyché*. “Tales foi o primeiro a manifestar que a *psyché* é uma natureza em movimento ou que move a si mesma.”<sup>186</sup>

Seguindo essa mesma orientação, Aristóteles nos apresentará Tales no mesmo círculo dos filósofos que defendiam a *psyché* como o princípio do movimento. A *psyché* do homem não vive por si mesma de maneira autônoma<sup>187</sup>. A *psyché* é fundamentalmente natureza em movimento, ou seja, identifica-se a *psyché* de forma que esta é a própria *phýsis*<sup>188</sup>.

Tales de Mileto parece ter sido o primeiro que “chamou imortal a alma”<sup>189</sup>. Tales também atribuía à “alma” uma função motora e a ela comparava a pedra de magnésia, as plantas e relacionava a *psyché* também com o cosmo<sup>190</sup>. Fica cada vez mais claro que, para Tales, a *psyché* é “alguma coisa capaz de movimento”. Para Aristóteles, quando Tales nos ensina que “todas as coisas estão cheias de deuses”<sup>191</sup>, é essencialmente porque a *psyché* participa de todo o cosmo. Tales entendia o cosmo como algo vivo, devido ao contínuo movimento que lhe era atribuído, distinguindo assim o vivo do morto. Portanto, sendo o princípio da vida a *psyché*, Tales atribuiu *psyché* ao cosmo.

O hilozoísmo, a concepção de que a matéria jamais pode existir e nem atuar sem *psyché*, nem a *psyché* sem a matéria, cabe dentro da filosofia de Tales, pois a matéria

---

<sup>184</sup> DK 11 A 12; *Metafísica*, α 3. 983 b 6.

<sup>185</sup> DK 11 A 23; AÉCIO, I, 7, 11.

<sup>186</sup> DK 11 A 22a; AÉCIO, IV, 2, 1.

<sup>187</sup> *Metafísica*, A 983 b.

<sup>188</sup> DK 11 A 13; SIMPLÍCIO, *Física*, 23, 21.

<sup>189</sup> DK 12 B 3.

<sup>190</sup> DK 11 A 1. *De anima* A 2, 405a419; (DL, I, 1, 24) e DK 11 A 2.

<sup>191</sup> DK 11 A 22; *De anima* A 5, 411a7; PLATÃO, *Leis* X, 899b.

primordial e a força da “alma” que a move não podem ser separadas. A imortalidade da alma humana é considerada conjuntamente com a imortalidade de toda natureza animada.

## 2.6 Anaximandro de Mileto

Para Anaximandro (610-547 a.C.), a *arché*, o princípio fundamental e primordial de todas as coisas, teria de ser algo indeterminado (*apeíron*)<sup>192</sup>, necessariamente seria uma realidade infinita, ilimitada, invisível, imortal, divina, indefinida e indeterminada. Sendo assim, a essência de todas as formas do universo, concebida como o elemento primeiro, por essa todos os seres foram gerados e para o qual retornam após sua dissolução. Esse *apeíron* é que governa o todo.

Aristóteles considera esse indefinido de Anaximandro com o imortal e o divino da seguinte forma:

Pois tudo ou é princípio ou procede de um princípio, mas o infinito não tem princípio... mas é este que parece ser o princípio das outras coisas, e abarcá-las e dirigi-las a todas elas, como afirmam todos os que não admitem outras causas, como o espírito ou amizade, acima e para além do infinito. E é isto o divino, por ser imortal e indestrutível, como dizem Anaximandro e a maioria dos físicos.<sup>193</sup>

Basicamente, a natureza divina e imortal é a natureza da *psyché*. Dentro da cosmogonia de Anaximandro, temos sua interpretação sobre o movimento como sendo algo que não foi gerado e não pode ser destruído, de forma que o movimento parece ser sempre infinito. No entanto, Aristóteles nos apresenta isso da seguinte maneira: “Mas todos os que afirmam também que o movimento existe sempre [...], ao passo que todos os que dizem que há um só mundo, eterno ou não, formulam uma hipótese análoga acerca do movimento”<sup>194</sup>.

Teofrasto parece ter defendido<sup>195</sup> como certo que o *indefinido* de Anaximandro era caracterizado por um movimento eterno, responsável pelos infinitos mundos. Aristóteles parece ter compreendido o movimento de Anaximandro considerando que o movimento não gerado é imortal, inerente às coisas vivas. Para Anaximandro, o movimento do cosmo está

---

<sup>192</sup> DK 12 A 9.

<sup>193</sup> DK 12 A 15. ARISTÓTELES, *Física*, Γ, 4, 203b6.

<sup>194</sup> *Física*, Θ, 1, 250b11.

<sup>195</sup> DK 12 A 9a. Teofrasto (em grego Θεόφραστος) (372a.C.- 287 a.C.) sucessor de Aristóteles na escola peripatética. Era oriundo de Eressos, em Lesbos. O nome original era Tirtamo, mas ficou conhecido pela alcunha de “Teofrasto”, que lhe foi dada por Aristóteles, segundo se diz, para indicar as qualidades de orador. KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, Nota Introdutória, p. XV. Diels mostrou, em seu *Doxographi graeci* (1879), que Teofrasto foi a última fonte da tradição doxográfica mais abrangente (BURKERT, 1972, p. 5).

ligado à natureza divina, como bem entendida, ligada também ao poder vital. É ainda em Anaximandro que temos o movimento como “imortal e incessante”<sup>196</sup>.

Parece-nos que o *indefinido* de Anaximandro, gerador sem ser gerado, possui uma proximidade com o conceito de *psyché*, vista como o princípio gerador da vida e do movimento, possuidora de uma natureza divina. Essa interpretação encontra abrigo no âmbito geral do pensamento pré-socrático.

## 2.7 Ferécides de Siro

A teogonia de Ferécides de Siro (605-560 a.C.) tem uma preocupação especial em relação à imortalidade da alma. Mesmo considerando que essa questão da alma e, em especial, o tema da imortalidade da alma, não sejam algo exclusivo de sua filosofia, esse ponto do debate provoca uma aproximação estreita com o orfismo e, de forma mais direta, com Pitágoras, o que para nós é altamente significativo.

Pelo que sabemos, Ferécides parece ter sido um dos primeiros filósofos a se confrontar com o tema da imortalidade da alma, sendo que o ser humano é dividido em partes, uma divina e outra terrena<sup>197</sup>. É necessário lembrar que Aristóteles nos apresenta Ferécides como um mitólogo e teólogo: “Por quanto os teólogos mistos, aqueles que não dizem tudo por uma forma mitológica, tais como Ferécides e alguns outros, e também os magos, fazem do primeiro genitor a melhor de todas as coisas”<sup>198</sup>.

Parece haver certo cuidado de Aristóteles em explicar quem é Ferécides de Siro, considerando sua expressão filosófica dentro da explicação sobre a alma. Porfírio de Tiro vai atestar que Ferécides se refere a grutas e outras entradas como nascimentos e extinção das almas<sup>199</sup>. As grutas poderiam ser entradas e saídas das almas do mundo dos vivos para o Hades. “Quando Ferécides de Siro fala de recessos e covas e grutas e portas e portões, e, por intermédio destes, se refere em enigmas ao nascimento e morte das almas”<sup>200</sup>.

---

<sup>196</sup> BERNABÉ, 2004, p. 40; KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 129.

<sup>197</sup> *Suda*, A2; CÍCERO, *Tusculanae Disputationes* I, 16, 38; MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1964, p. 28; BASTOS, 2003, p. 148; DODDS, 2002, p. 156.

<sup>198</sup> *Metafísica*, N, 4, 1091b8.

<sup>199</sup> BASTOS, 2003, p. 148, citando PORFÍRIO, *O antro das ninfas*, 31 (B 6).

<sup>200</sup> BASTOS, op. cit., loc. cit., citando PORFÍRIO, op. cit., loc. cit.

A citação de recessos, covas e grutas pode provocar o entendimento de que Ferécides se refere a algo mais do que o relevo da terra<sup>201</sup>. As cavernas foram as primeiras habitações dos seres humanos, todavia, posteriormente, tornaram-se lugares de cultos e devoção, sendo, em alguns casos, domicílio dos deuses<sup>202</sup>. A narrativa mítico-poética de Ferécides de Siro desperta-nos o entendimento de que, da parte dos deuses, herdamos a imortalidade da alma, permanecendo, assim, a consideração de que a imortalidade é atributo divino, sendo também atributo da alma. É de se considerar que outro atributo da alma é o conhecimento, é a alma que tem o conhecer, e esse atributo leva a alma ter uma vida prazerosa após a morte<sup>203</sup>.

Quando Ferécides se propõe a ser o primeiro a atribuir ao ser humano a imortalidade da alma, demonstra uma consideração de proximidade entre os homens e os deuses. Aqui já existe uma separação da alma do corpo, a alma é eterna, o corpo é mortal. O interesse de Ferécides não parece corresponder unicamente a descrever uma cosmogonia de abordagem meramente mítica, mas a permitir que a característica antropomórfica esteja presente no entendimento dos deuses. Todo esse conjunto doutrinal-filosófico foi repassado a Pitágoras nas aulas que o sâmio teve com Ferécides de Siro.

## **2.8 A *psyché*: do mítico-poético ao crítico-racional**

Esses primeiros apontamentos desses pré-socráticos nos apresentam uma inicial noção geral do pensamento anterior a Sócrates (469-399 a.C.). Os filósofos pré-socráticos dedicaram atenção primordial para a questão da natureza, a *phýsis*. Para esses pensadores, era necessariamente um elemento com vida, uma substância animada, que era *psyché* e divino. A *phýsis* é descrita em uma relação com o universo, da mesma maneira que é descrita nos pré-socráticos a relação que existe entre o *sôma* e a *psyché*<sup>204</sup>. Considerando isso, tem-se que *psyché* e *phýsis* são análogas, são idênticas, ou seja, a natureza da *psyché* segue sendo igual à natureza da *phýsis*. O homem não era então o assunto principal, não era conhecido em sua subjetividade, porque o homem e o divino eram parte ou elemento da *phýsis*.

---

<sup>201</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 55.

<sup>202</sup> BURKERT, 1993, pp. 66-69.

<sup>203</sup> ÍON DE QUIÓS, DK 36 B 4.

<sup>204</sup> SPINELLI, 2006; PETERS, 1974; CHÂTELET, 1981; DODDS, 2002; KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994.

A identidade e individualidade da *psyché*, que demonstraria a preocupação dos primeiros filósofos pelo homem, ocorrerão somente com o movimento mítico-poético<sup>205</sup> da crença (*pístis*) ou confiança de que a *psyché* humana era divina e tinha um destino metafísico<sup>206</sup>. Esse movimento surgiu em conjunto com a filosofia, seguindo um caminho paralelo, pois, enquanto a *psyché* segue um vértice mítico-poético do pensamento, a *phýsis* segue um vértice crítico-racional. Apesar de seguirem caminhos análogos, o vértice mítico-poético proporcionou um novo ponto de orientação, que fez avançar o pensamento filosófico.

Por um lado, o caminho crítico-racional procura a origem de todas as coisas existentes no universo, deixando o homem à imanência da *phýsis*, por outro lado o caminho mítico-poético separa o homem da *phýsis*, buscando a origem daquilo que nele é essencial, a *psyché*. Para esse movimento mítico-poético, o homem é composto de *sôma* e *psyché*, o *sôma* mortal e a *psyché* imortal. O *sôma* é onde deve ficar a *psyché* por sua culpa, onde deve purificar-se e só então voltar à sua origem. A *psyché* transmigra sucessivas vezes para libertar-se dos desejos próprios do *sôma*. No entanto, a conservação da identidade do eu (antes e depois da vida terrena) é o que distingue de fato a transmigração da *psyché*. Contrapondo a escola de Mileto, surge então algo caracteristicamente mítico-poético que provoca a permanência do *eu* como responsável (intelectual e moralmente) participante e atuante do seu próprio destino<sup>207</sup>.

Com esse movimento mítico-poético, podemos procurar entender o conceito e a concepção de *psyché* humana e a própria noção exposta de *individualidade* e *imortalidade*. De fato, podemos ainda entender que esse movimento mítico-poético provocou uma influência direta na construção da doutrina da imortalidade da *psyché* em Platão. O ateniense não atribui uma citação direta, preferindo a expressão “antiga tradição”<sup>208</sup>. Entende-se que Platão parte dessa antiga tradição mítico-poética para construir o conjunto de seu pensamento sobre a filosofia da *psyché*.

---

<sup>205</sup> Fica claro que esse movimento mítico-poético gira em torno de Dioniso, do orfismo e do pitagorismo.

<sup>206</sup> JAEGER, 1986, p. 77.

<sup>207</sup> PAULO, 1996, p. 19.

<sup>208</sup> *Fédon* 61e, 62a, 63c, 70c, 72e. Retomaremos posteriormente a esse debate da “antiga tradição” citada no *Fédon*.

## 2.9 Pitágoras e os pitagóricos

Considera-se em destaque nesta pesquisa o estudo de Pitágoras e os pitagóricos, estes contribuíram singularmente para o debate da descoberta e da construção do conceito e da concepção de imortalidade da *psyché*, agora ultrapassando os limites do conceito destinado somente aos seres humanos. Pitágoras amplia consideravelmente a interpretação, entendendo a *psyché* como qualquer expressão e manifestação de vida ou ser animado de movimento próprio. Contudo, muito provavelmente, a probabilidade de ter sido Pitágoras o primeiro dos filósofos a falar da imortalidade da alma individual é mais passível de veracidade. Os físicos, os filósofos da natureza, apresentavam a *psyché* em sentido mais geral afirmando ser imortal a alma-água, a alma-ar ou a alma-fogo. Pitágoras explode esse entendimento apresentando a *psyché* como parte do princípio originário. Porfírio de Tiro atribui a Pitágoras o mérito de ter sido o primeiro a falar de “alma imortal”: “No entanto, foi particularmente notória para todos, a sua afirmação de que a alma em primeiro lugar, era imortal.”<sup>209</sup>

Existe certa dificuldade em diferenciar quais as doutrinas pitagóricas herdadas pelos seus discípulos, quais doutrinas são originais e quais são as do mestre sâmio ensinadas na escola de Crotona. Pitágoras muito provavelmente ensinava a doutrina de que havia um prêmio no além-túmulo para aqueles que tivessem uma vida de retidão; o sâmio não deixou de ensinar a seus discípulos as vantagens da vida virtuosa, que consistia em um ascetismo para atingir e merecer a glorificação da *psyché*.

Segundo a doutrina pitagórica, a purificação e a glorificação da *psyché* são elementos estruturais do entendimento da ciência e da filosofia. Utilizava-se as habilidades e os procedimentos da razão e da observação com o intuito de adquirir conhecimento, ou seja, a interpretação de que a *psyché* pode ser purificada pela ciência ou pela filosofia caracteriza-se singularmente pelo estudo da ordem divina do universo – o macrocosmo pode ter sua ordem reproduzida no microcosmo da *psyché* humana<sup>210</sup>. É em Pitágoras que se tem um exemplo significativo da passagem do pensamento mítico-poético para o pensamento crítico-racional. Pitágoras realiza, assim, uma expressiva mudança nos métodos de purificação da *psyché* que,

---

<sup>209</sup> DK 14 A 8; PORFÍRIO, *VP*, 19.

<sup>210</sup> BURKERT, 1972, p. 212ss. “A idéia de que *φιλοσοφία* e *κάθαρσις*, fazendo eco a *Fédon* 67a-b, 69c, não é mencionada explicitamente em nenhum lugar como pitagórica nas fontes antigas, mas é assaz provável, para os comentadores, a suposição de que os pitagóricos tenham conduzido sua religião e sua ciência nesta linha.” (SANTOS, Bento Silva, 1999, p. 37).



de alguma maneira, vai muito além da doutrina órfica-dionisíaca antiga: em Pitágoras, a purificação da *psyché* se definia por separar o quanto possível a *psyché* do *sôma*, para que aquela possa permanecer em si mesma. O pitagorismo se aproxima, em muitos aspectos, do orfismo, entre eles, com respeito ao dualismo *psyché-sôma*, à doutrina na imortalidade da *psyché*, à punição no Hades<sup>211</sup>, à glorificação final da *psyché* nos Campos Elísios, ao vegetarianismo, ao ascetismo e à importância das purificações<sup>212</sup>. Mesmo considerando o conjunto de semelhanças, as diferenças também se destacam, inclusive em relação aos aspectos sociais, políticos, modo de vida e culturais<sup>213</sup>. Os pitagóricos viviam em comunidades, com todas as coisas em comum, em um movimento que circulava entre o mítico-poético e crítico-racional. Destacavam-se por serem os pitagóricos homens cultos, como o próprio Pitágoras, filósofo<sup>214</sup> que procurava a purificação, não só mediante ritos contemplativos e exercícios de virtudes morais, mas também pela dedicação à ciência, à música e à filosofia. Com isso, os pitagóricos construíram um sistema pedagógico integral para a época<sup>215</sup>. Referindo-se ao caso da educação musical de Pitágoras, o interesse pela música deve ter se constituído pelo estudo que possuía dos poetas e no aprendizado da lira. Mnesarco, pai de Pitágoras, possuía os devidos recursos para a educação do filho. Pitágoras possuía interesse pela música, o que posteriormente influenciou o conceito pitagórico de harmonia.<sup>216</sup> Ainda sobre as diferenças, podemos citar que, no orfismo, a purificação vinha com ritos, cerimônias e obediência a regras e práticas de vida em abstinência; em Pitágoras, a purificação abrange o conhecimento e a filosofia como um dos mecanismos de purificação mais eficazes.

E quatro são os princípios do animal racional, como também Filolau diz em *Sobre a natureza*; cérebro, coração, umbigo e genitálias. A cabeça da mente, o coração da alma e da sensação, o umbigo do enraizamento e crescimento primitivo, as genitálias da jogada da

---

<sup>211</sup> O Hades na mitologia de Pitágoras fica localizado nas entranhas da Terra (BRANDÃO, 1989, p. 163).

<sup>212</sup> “Entre os pitagóricos a *kátharsis* tinha fortes conotações religiosas. A *kátharsis* é uma purificação da *psyché*, através da *mousiké*, isto é, tornando-a harmoniosa; na verdade, isto é filosofia. Esta identificação pitagórica da *kátharsis* com a *philosophía* encontra-se em Platão (*Fédon*, 67a-d), e a analogia com a música atravessa seus diálogos. No *Fédon* 61a, Sócrates equaciona a filosofia e a música e na *República* 431e, 432a, 433d a música é a base da virtude maior *sophrosyne*. Diz-se ainda, no *Timeu* 90d, que a preocupação da *psiqué* consiste em pôr as suas modulações em harmonia com a ordem cósmica.” (PETERS, 1974, p. 121).

<sup>213</sup> BRANDÃO, 1989, p. 152.

<sup>214</sup> Como foi dito anteriormente, é reconhecido por toda a tradição histórico-filosófica que Pitágoras foi o primeiro que usou a palavra “*filosofia*” e chamou a si mesmo de filósofo, amante da sabedoria. DL, VIII, 1, 8.

<sup>215</sup> “A vida pitagórica era um novo caminho de retidão que seguia as antigas sendas, porém possibilitava aos intelectualmente iluminados a transitar por elas, a substituir a mera limpeza ritual do pecado pelo cultivo da música (ou seja, a filosofia)” (CORNFORD, 1984, p. 211).

<sup>216</sup> A filosofia, para o pitagorismo, é uma atitude, como é o caso da educação musical, no caso de Pitágoras, a música veio pelo estudo da poesia e no aprendizado da lira. GORMAN, 1995, P. 29.

semente e da geração. E o cérebro é o princípio do ser humano, o coração do animal, o umbigo da planta e as genitálias de todas as coisas juntas: pois da semente brotam e crescem.<sup>217</sup>

Esse fragmento de Filolau de Crotona é a primeira fonte pitagórica escrita na qual o termo alma (*psyché*) aparece. Claramente, o fragmento mostra que o coração é apresentado como princípio da alma e dos sentidos, tanto o coração como os sentidos são elementos necessários para os seres vivos animais; a esses também é necessário a alma. Esse entendimento está de acordo com a doutrina pitagórica de “não comer o coração para não consumir a alma com aflições e penas”<sup>218</sup>.

Deve-se considerar que houve inúmeros “acréscimos” que, ao longo de diversos anos, contribuirão para a ampliação dos elementos da doutrina pitagórica primitiva. Destaca-se a participação de Filolau de Crotona que, em seus fragmentos, apresenta a diferença entre a doutrina na imortalidade de origem órfica e as consequências naturalísticas que brotam da filosofia pitagórica de maneira evidente<sup>219</sup>. Exemplo disso está em Filolau:

Assim diz o pitagórico: “os antigos teólogos e adivinhos testemunham também que para expiar alguma culpa a *psyché* está unida ao *sôma*, e neste está sepultada como em uma tumba”<sup>220</sup>.

Nesse fragmento, Filolau parece demonstrar que a *psyché* se opõe tanto ao *sôma* como à tumba, *sema*, Filolau apresentará a *psyché* como harmonia resultante de tensões corporais opostas<sup>221</sup>.

O centro da doutrina pitagórica é a imortalidade da *psyché*. Para Pitágoras, o que sobrevive à aniquilação do *sôma* é o verdadeiramente vivo. A existência do homem na terra é apenas uma passagem, uma temporalidade, é só uma das suas vidas possíveis. A *psyché* é o que de mais essencial pode haver na existência verdadeira do homem, no entanto, por tempo limitado e finito, ela é prisioneira de um *sôma*. Por isso, a *psyché* se purifica e desenvolve, tomando consciência de que o *sôma* é um óbice para a sua ascensão, que é o seu destino final. Com Pitágoras parece ocorrer, no pensamento filosófico grego, a autonomia da *psyché*. Ela, com a concepção pitagórica, contrapõe-se ao *sôma*, ao corpo e à corporeidade. O homem tem

---

<sup>217</sup> DK 44 B 13.

<sup>218</sup> DL, VIII, 1, 18. Posteriormente daremos mais atenção a este fragmento e a este preceito.

<sup>219</sup> ROBINSON, 2010, pp. 46-47.

<sup>220</sup> DK 44 B 14.

<sup>221</sup> *Fédon* 85e, 86a.

agora o direito de escolha de se dedicar aos desejos do corpóreo ou à contemplação do incorpóreo<sup>222</sup>.

Essa contraposição provocou uma investigação crítico-racional, que também se contrapõe à visão mítico-poética, existente anteriormente. É o início do esforço feito para a elaboração do conceito filosófico de algo que se manifesta de forma oposta à realidade física-material. É exatamente a dedicação a uma investigação mítico-poética que provoca o surgimento do conceito crítico-racional de *psyché* como objeto da inquietude humana que chega ao conceito crítico-racional de algo absolutamente incorpóreo.

Considerando essa concepção para definirmos o que seja a *psyché* não haverá nenhuma relação com o *sôma*, o qual é apenas e tão somente um receptáculo onde a *psyché* cai (ensomatose)<sup>223</sup>, no entanto o *sôma* não é o local de repouso ou a morada definitiva da *psyché*, o *sôma* não é o local natural onde a *psyché* deve estar. Não obstante a *psyché* pode ser obrigada pelas suas próprias atitudes e comportamentos a transmigrar sucessivas vezes em *sômata* diferentes, humanos ou animais. A *psyché* escolhe a maneira de agir, escolhe suas atitudes e valores e decide o tipo de *sôma* que vai habitar temporariamente, ou seja, é a *psyché* que decide qual o comportamento que terá no *sôma*.

O entendimento dos primeiros pitagóricos sobre a doutrina da *psyché* nutria a ideia de que a *psyché*, estando separada do *sôma*, entre várias transmigrações, pairava no ar como pó. Alcméon definiu a partir daí a ideia de que a *psyché* está sempre em movimento. Podemos ver uma diferença com pitagóricos posteriores, mas não tardios, como Filolau de Crotona, que diz que a *psyché* era uma harmonização dos constituintes corpóreos.<sup>224</sup>

Em Alcméon de Crotona, considerando-o como pitagórico, a concepção da *psyché* é apresentada da seguinte forma:

Alcméon parecia fazer suposições a respeito da alma, pois diz que ela é imortal por assemelhar-se aos deuses, e que isso é atribuído a ela em virtude de ser sempre movente, pois tudo o que é divino move-se sempre continuamente – a lua, o sol, os astros e o céu inteiro.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> DUMONT, 2004, p. 98.

<sup>223</sup> Ensomatose (ενσωμάτωση) é uma queda em direção ao corpo, é doutrina segundo a qual a alma é infundida no corpo diretamente. a alma, caída no corpo, estaria condenada e só a superação de suas barreiras corporais, levaria-nos a uma humanidade gloriosa. ABBAGNANO, 2000, p.333

<sup>224</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 364.

<sup>225</sup> DK 24 A 12; *De anima*, A2 405a29. AÉCIO IV, 2, 2.

Aristóteles quando faz o debate com os pitagóricos a respeito da alma, faz isso com o pitagórico Alcmeón de Crotona. Diôgenes Laércio<sup>226</sup> escreve que Alcmeón defendia que a alma é imortal e que se movimenta como o Sol. Aristóteles<sup>227</sup> testemunha sobre Alcmeón como sendo um defensor das doutrinas pitagóricas, acerca da imortalidade da alma.

Alcmeón foi o primeiro que constituiu a diferença entre o homem e o animal, pois dizia o médico pitagórico que só o homem possui a capacidade de compreender, enquanto o animal só possui percepção. Para Alcmeón, a natureza e a atividade da *psyché* mereciam especial interesse.

O movimento da alma em relação ao universo em atitude conexas possivelmente foi estudado por Pitágoras com fundamentação nas aulas que o sábio teve com Tales de Mileto, afinal, esse movimento da alma faz parte da filosofia de Tales, como atesta Aristóteles<sup>228</sup>. Tales foi defensor de que a *psyché* era imortal, doutrina repassada para o jovem estudante sábio (que a repassou ao seu aluno Alcmeón). Tal doutrina recebeu o reforço posterior das aulas que Pitágoras teria tido com Ferécides de Siro.

Dizem alguns que a alma está misturada no universo todo. Talvez seja por essa razão que Tales supunha estar tudo pleno de deuses<sup>229</sup>. Tales, a julgar pelo que contam, aparentemente acreditava ser a alma algo que produz movimento, uma vez tendo dito que o imã possui alma porque é capaz de deslocar o ferro.<sup>230</sup>

Para Pitágoras, *psyché* é o princípio do movimento, ideia esta que pode ter como fonte Anaximandro e Tales, e, muito provavelmente, Ferécides, tendo Alcmeón como principal divulgador. A doutrina da transmigração da alma pitagórica, que em seu movimento contínuo é comparada ao movimento dos astros, será propagada de forma crítica por Aristóteles. No entanto, sua divulgação ocorre após a diáspora da Escola de Sabedoria de Crotona.<sup>231</sup>

O filósofo pitagórico tem como objetivo libertar a *psyché* do *sôma*, no entanto, isso só pode ser alcançado com a purificação, e os meios constituídos para buscar essa purificação foram uma grande diferença para com os órficos. A vida contemplativa dos pitagóricos possuía uma forte expressão no cotidiano. Os pitagóricos consideravam a filosofia como um

---

<sup>226</sup> DL, VIII, 5, 83

<sup>227</sup> *Metafísica*, 96a30-34.

<sup>228</sup> *De anima*, 5, 411a7.

<sup>229</sup> DK 11 A 22; AÉCIO IV, 5, 41 a 7-8; Tales de Mileto.

<sup>230</sup> *Leis*, X, 899b; Tales de Mileto considerava que “alma” tinha uma função motora e a ela comparava a pedra de magnésia, as plantas e Tales, também construiu uma relação entre a *psyché* e o cosmo: DK 11 A 1. *De anima* A 2, 405a419; DL, I, 24) e DK 11 A 2.

<sup>231</sup> POLÍBIOS, *História*, II, 39. A *Diáspora* da Escola de Sabedoria Pitagórica de Crotona ocorre em 508 a.C.

significativo e especial caminho da purificação, somado a um conjunto de atitudes de comportamentos práticos que levariam ao bom comportamento e à virtude, segundo as regras de bem viver. Para Pitágoras, a filosofia não era simples curiosidade, mas um modo de vida e de entender a morte

A purificação do homem ocorre também com a música, essa é uma forma de entrar em contato com a *psyché*. A música tinha, no pitagorismo, uma função *catártica* fundamental para provocar uma quietude nas paixões e elevar a *psyché* a perceber a harmonia das coisas. Libertar-se das paixões do *sôma* é um pensamento originariamente pitagórico. Para os pitagóricos, era essencial o esforço que o homem fazia para se manter puro. O homem tem de buscar sempre e sempre a purificação para unir-se à divindade. Então: “Quando abandonares o *sôma* mortal, elevar-te-ás no éter e, deixando de ser mortal, revestirás a forma de um deus imortal”<sup>232</sup>.

Contudo, para Pitágoras, estava claro que a purificação e a dimensão soteriológica da *psyché* não se conquistavam apenas com os cultos, celebrações e contemplações mítico-poéticas. Era necessária também a filosofia. Essa forma de purificação significava usar os poderes da razão e da observação com intuito de adquirir o conhecimento.

A vida contemplada de virtudes versava, para os pitagóricos, sobre um ânimo significativo para garantir a harmonia no âmago do homem e, assim, elevá-lo à semelhança da divindade. A purificação se faz presente no homem por dois elementos: o *sôma*, seguindo rigorosamente a dieta vegetariana, a vida ascética e austera; a *psyché*, por meio da filosofia, que era o instrumento de investigação crítico-racional para se chegar a compreender a harmonia do universo e para o próprio conhecimento.

Os pitagóricos iniciaram uma forma de convivência conhecida como *bíos theoretikós*, vida contemplativa, ou seja, uma vida disciplinada e dedicada à busca da verdade e do bem, por meio da filosofia, que significa a mais alta purificação, comunhão com o divino.

---

<sup>232</sup> *Versos Áureos*. CARTON, 1995, p. 184.

### 3 HISTÓRIA E CONCEITO DE *METEMPSICOSE*

A filosofia de Pitágoras de Samos é um conjunto de conhecimentos que abrange, de forma bem ordenada, diversas partes do entendimento humano. Dentre os biógrafos e divulgadores da filosofia do sâmio, podemos apresentar, com certo grau de confiança, que a melhor exposição *resumida* da filosofia de Pitágoras nos foi testemunhada por Porfírio de Tiro, em sua obra *Vida de Pitágoras*. Porfírio tem como fonte Diceraco de Messina e, nessa obra, é onde define de forma sumária os principais pontos construídos e constitutivos da filosofia pitagórica:

Entretanto todos sabiam muito bem que ele afirmava inicialmente que a alma é imortal; depois, que ela passa para outros seres vivos; além disso, que segundo certos períodos, os seres que nasceram um dia nascem novamente; que não há, propriamente falando, nenhum ser novo, e que é necessário crer que tudo que nasce com vida tem a mesma origem. Em todo o caso, é certo que Pitágoras foi o primeiro a introduzir na Grécia essas doutrinas<sup>233</sup>.

Esse resumo da filosofia pitagórica, apresentado por Porfírio de Tiro, define como principais pontos do pitagorismo primitivo: *i)* a imortalidade da alma; *ii)* a transmigração da alma; *iii)* o mito do eterno retorno; e *iv)* o parentesco entre todos os seres vivos. Curiosamente, a matemática, que é categoricamente uma das partes fundamentais e de singular importância para a filosofia de Pitágoras (vide o próprio Teorema de Pitágoras), simplesmente não é citada por Porfírio. Além disso, vemos que outros elementos da filosofia pitagórica também são “excluídos”, esquecidos ou meramente não descritos por Porfírio, a saber: alimentação, astronomia, atletismo, ciência, cosmologia, medicina, metafísica, música e política. Podemos ainda considerar que esses temas, de uma forma ou de outra, encontram-se de maneira indireta ou subentendida no *resumo porfiriano*<sup>234</sup>. Todavia, o objeto de estudo da nossa pesquisa não são os temas não descritos por Porfírio, mas exatamente um dos temas bem lembrando: a metempsicose.

A metempsicose é a expressão filosoficamente usada para fazer referência à transmigração das almas. Esse aspecto da filosofia de Pitágoras de Samos e dos pitagóricos é habitualmente divulgado como parte significativa do pensamento filosófico construído pelo

---

<sup>233</sup> DK 14 A 8a; PORFÍRIO, *VP*, 19.

<sup>234</sup> Como, por exemplo, que a questão da alimentação pitagórica é parte do entendimento de que todos os seres vivos possuem um grau de parentesco, o que justificaria o vegetarianismo pitagórico.

sâmio. Nossa pesquisa a respeito da filosofia pitagórica da metempsicose anima a ver esse tema como reflexão crítica-racional, conforme o ponto de vista de Pitágoras, sua escola e os pitagóricos. Devemos lembrar que o conjunto de dificuldades para uma reconstrução da filosofia de Pitágoras é um desafio permanente para essa pesquisa, pelos motivos enunciados neste trabalho<sup>235</sup>: o “fato” de Pitágoras não ter escrito nenhum documento ou, pelo menos, não se ter acesso a esse documento, os testemunhos deveras tardios sobre seus conceitos, uma doxografia duvidosa (pelo motivo de ser tardia), são alguns dos elementos dessa dificuldade já apresentados. A perspectiva é a elaboração de um discurso que aponte, dentro dos seus limites, o interesse filosófico por parte dos pitagóricos na metempsicose. Com vimos em Porfírio, esse tema é considerado um assunto relevante da doutrina pitagórica desde os primórdios da Escola de Sabedoria de Crotona.

Antes de entrar no debate sobre a metempsicose pitagórica, devemos primeiro esclarecer a diferença entre metempsicose e metensomatose<sup>236</sup>: categoricamente *metensomatose* é transmigração da alma em vários corpos ao longo da existência, considerando assim que uma mesma alma transmigra por vários corpos, ao passo que *metempsicose* é a transmigração do corpo por várias almas, considerando que um mesmo corpo receberia várias almas ao longo de sua existência<sup>237</sup>. Isso necessariamente porque “alma” em grego é “*psyché*”<sup>238</sup>, enquanto “corpo” é “*soma*”<sup>239</sup>. No entanto, ao longo da história da filosofia, a expressão filosófica de que um corpo recebe várias almas durante sua existência (metempsicose) não possuiu adeptos significativos, enquanto a expressão filosófica de que uma alma transmigra sobre vários corpos em uma seqüência de existências (metensomatose)<sup>240</sup> encontrou, mesmo entre os antigos, vários divulgadores e defensores. Todavia, ao longo da tradição, a expressão “metempsicose” passou a designar aquilo que etimologicamente seria “metensomatose”, que seria o termo mais exato para aquilo que está sendo proposto para ser estudado<sup>241</sup>. Feito esse esclarecimento, considera-se, então, seguindo os mesmos passos da tradição histórica-filosófica, que metempsicose é o conceito filosófico

---

<sup>235</sup> O debate sobre as dificuldades das fontes é comum entre comentadores modernos: Walter Burkert, Antonio Maddalena, Charles Khan, Gabriele Cornelli, Erwin Rohde, Alberto Bernabé e Giovanni Reale.

<sup>236</sup> Não é objeto desta pesquisa um estudo sistematizado e criterioso da etimologia da palavra “metempsicose”, apesar do significativo debate que pode ser gerado com essa possibilidade, não vemos dentro dos limites da nossa pesquisa essa necessidade para o objetivo que nos propomos. Por tanto, no momento, basta-nos a compreensão comum que *metempsicose* é a transmigração da alma, o resto é debate.

<sup>237</sup> A ideia do corpo como veste da alma é encontrada também em Empédocles, DK 31 B 126.

<sup>238</sup> *Ψυχή*.

<sup>239</sup> *Σώμα*.

<sup>240</sup> *Fédon*, 87.

<sup>241</sup> ABBAGNANO, 2000, p. 668.

que define a ideia segundo a qual uma mesma alma pode animar, sucessivamente, corpos diversos, sendo humanos, animais ou plantas<sup>242</sup>.

Considerando essa diferença entre metempsicose e metensomatose, é necessário esclarecer também a expressão “palingênese”<sup>243</sup>, renascimentos sucessivos dos mesmos indivíduos.

A palingênese significa o renascer (retorno) da alma ao corpo tantas vezes quantas se tornem necessárias. No contexto filosófico pitagórico, esse retorno visa a libertar-se das paixões do corpo e adquirir conhecimentos que provocam a aproximação com a verdade. No entanto, é o renascimento no corpo físico. O estacionamento da alma portadora da vida, do movimento e da inteligência representaria o caos. O corpo se faz necessário como veículo de movimento da alma<sup>244</sup>.

A palingênese enseja, mediante processo racional, a depuração da alma que evolue, contribuindo simultaneamente para o aperfeiçoamento e a utilidade da própria organização física. Essa ideia é mais comum no pensamento oriental, ao que parece, foi Pitágoras quem a introduziu na cultura grega, após tê-la absorvido dos filósofos egípcios e babilônicos.<sup>245</sup>

No contexto da tradição histórica-filosófica-doxográfica, entre os pensadores que levantaram o debate sobre a metempsicose temos Píndaro<sup>246</sup>, Heródoto<sup>247</sup>, Hígino<sup>248</sup>, Sófocles<sup>249</sup>, Aristófanes<sup>250</sup>, Luciano<sup>251</sup>, além de Platão, que a divulgou, fundamentando seu

---

<sup>242</sup> LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 678.

<sup>243</sup> Πάλιγενεσία, do grego *palin* = repetição, de novo + *genes(e)* = nascimento.

<sup>244</sup> MORAIS, Manoel. Metempsicose. In: *LOGOS*. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. v. 3. Lisboa São Paulo: Editorial Verbo, 1989, pp. 850-851.

<sup>245</sup> DK 14 A 8a; PORFÍRIO, *VP*, 19; JÂMBLICO, *VP*, 19.

<sup>246</sup> PÍNDARO, *Olímpicas*, II, 56-77.

<sup>247</sup> DK 14 A 1. HERÓDOTO, II, 123.

<sup>248</sup> HIGINO, *Fábulas*, CXII. Caio Júlio Hígino (em latim *Gaius Julius Higinus*, Espanha, cerca de 64a.C. - Roma, 17d.C.) foi um célebre escritor da Roma Antiga, discípulo de Alexandre, o Polímata e amigo de Ovídio. Segundo algumas fontes, seria natural da península Ibérica, talvez de Valência. Chamado em muitas fontes "o libertado de Augusto", por seu humilde passado como escravo, escalou com seu talento e saber altos postos e o respeito da intelectualidade de sua época, chegando a encarregado da biblioteca do Templo de Apolo, no monte Palatino, em cujas aulas exerceu o ensino da filosofia.

<sup>249</sup> SÓFOCLES, *Édipo em Colono*, 1225-1238. Sófocles (496a.C.-405a.C.) foi um dramaturgo grego, um dos mais importantes escritores de tragédia ao lado de Esquilo e Eurípedes, dentre aqueles cujo trabalho sobreviveu. Suas peças retratam personagens nobres e da realeza. Filho de um rico mercador, nasceu em Colono, perto de Atenas, na época do governo de Péricles, o apogeu da cultura helênica. *Édipo em Colono* é uma das três obras de Sófocles que fazem parte da chamada *Trilogia Tebana*, na tragédia grega. Foi produzida pelo neto de Sófocles, em 401 a.C.

<sup>250</sup> ARISTÓFANES, *Rãs*, 1032s.

<sup>251</sup> LUCIANO, *Diálogo dos mortos*, Diálogo VI, ζ, 1-6.



ensino nas informações pitagóricas. Posteriormente, os neoplatônicos, tais como Jâmblico<sup>252</sup> e Porfírio, consideravam a metempsicose como sendo o único meio capaz de elucidar os problemas e enigmas com que defrontavam no exame da filosofia e na interpretação das necessidades humanas. Ovídio<sup>253</sup>, o eminente pensador romano, impregnou-se das suas excelentes lições, difundindo-as largamente.

De posse dos devidos esclarecimentos, partimos para o debate se a metempsicose foi estudada ou não por Pitágoras de Samos como um assunto relevante de filosofia. Devemos ter em mente se o sâmio era conhecido como *filósofo*, ou mesmo *sábio* ou não. Para tanto, é necessário lermos os testemunhos de filósofos, biógrafos e doxógrafos que se expressaram sobre Pitágoras.

### 3.1 *Euforbo*: sábio em dez ou vinte gerações humanas

A visão mítica e lendária que se construiu na história da filosofia sobre o pensamento de Pitágoras pode ser testemunhada por fragmentos de Aristóteles, Apolônio de Tiana e Heródoto<sup>254</sup>, entre outros<sup>255</sup>:

Pitágoras foi chamado de Apolo Hiperbóreo pelo povo de Crotona. Pitágoras foi visto certa vez por muita gente, no mesmo dia e à mesma hora, tanto no Metaponto como em Crotona; e que em Olímpia, durante os jogos, ele se pôs de pé em pleno teatro e mostrou que uma das suas coxas era de ouro. Pitágoras ao atravessar o rio Cosas, foi saudado por este e que muita gente ouviu a saudação.<sup>256</sup>

Segundo afirma Aristóteles, Pitágoras, profetizou o advento de uma ursa branca.<sup>257</sup>

Esses testemunhos localizam o sâmio próximo de aspectos pitagóricos ligados a um tipo de expressão mítica-fantástica. Aristóteles chama Pitágoras de Apolo Hiperbóreo e cerca-o de

---

<sup>252</sup> Charles H. Kahn (2007, p. 172), tomando por base O' Meara (O'MEARA, D. J. *Pythagoras revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1989.), apresenta que "O trabalho de Jâmblico, pode ser visto como uma 'pitagorização da filosofia platônica'."

<sup>253</sup> OVÍDIO, *Metamorfoses*, 15 e 160ss.

<sup>254</sup> DK 14 B 1. HERÓDOTO, II, 81.

<sup>255</sup> ÍON DE QUIÓS, fr. 4; DL, I, 120.

<sup>256</sup> DK 14 A 7. ARISTÓTELES, fr. 191; ROSE, V. H. II, 26 (apud KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 238.).

<sup>257</sup> DK 14 A 7; ARISTÓTELES, fr. 191; APOLÔNIO DE TIANA, *Histórias de Milagres*, 6 (apud idem, op. cit. op. loc.).

acontecimentos fantásticos: o sâmio é visto na mesma hora, tanto no Metaponto como em Crotona; possuía uma coxa de ouro; é saudado pelo rio Cosas; e profetiza o nascimento de uma urso branca. Entretanto, interessa-nos, como parâmetro de estudo, a busca da reconstrução das considerações filosóficas do sâmio, mesmo que seja necessário fazer determinados e pontuais desvios mítico-poéticos. Sobre as considerações filosóficas, devemos dar mais atenção aos testemunhos que expressam Pitágoras como filósofo e sábio. Em suas biografias a respeito de Pitágoras, Diôgenes Laércio, Porfírio de Tiro e Jâmblico de Calcis (considerando que essas biografias bebem, principalmente, em fontes como Aristôxeno de Tarento, Dicearco de Messina e Timeu de Taormina, autores do período de 350-250 a.C.)<sup>258</sup> possuem uma série de concordâncias a respeito das viagens de Pitágoras ao Egito e à Babilônia<sup>259</sup>.

Ele [Pitágoras] permaneceu nos santuários do Egito durante vinte e dois anos, praticando astronomia e geometria e recebendo iniciação em todos os ritos dos deuses (e não de modo superficial ou mesmo, devo acrescentar), até ser deportado, pelos seguidores de Cambises, como prisioneiro de guerra para a Babilônia. Enquanto esteve ali, uniu-se de bom grado aos magos, que também ficaram satisfeitos com a sua presença e foi instruído em seus ritos sagrados, descobrindo um culto bastante místico dos deuses. Alcançou ainda o auge da perfeição na aritmética, na música e nas outras ciências matemáticas ensinadas pelos babilônios, permanecendo ali por mais de doze anos e retornou a Samos com aproximadamente cinquenta e seis anos.<sup>260</sup>

Vários são os testemunhos que demonstram Pitágoras de Samos como um filósofo de grande sabedoria. Esses testemunhos de Socicrates, Heráclito e Empédocles mostram um Pitágoras categoricamente voltado para os estudos crítico-rationais. Antes de tudo, as fontes conotam Pitágoras como possuidor de grande inteligência e o primeiro a se apresentar como um “amigo da sabedoria”.

Sobre essa questão temos o testemunho de Socicrates: “Quando Lêon, tirano de Fliús, lhe perguntou quem era ele, respondeu: ‘um filósofo.’”<sup>261</sup>

Segue a contribuição vinda do fragmento de Heráclito:

Pitágoras, filho de Mnesarco, praticou a investigação mais do que todos os outros homens e, tendo feito uma seleção destas qualidades, adaptou-as como suas – sabedoria, aprendizagem de muitas coisas, astuciosa velhacaria.<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 225.

<sup>259</sup> Porfírio cita, entre os centros de estudos que Pitágoras frequentou, egípcios, árabes, caldeus e hebreus (*Vida de Pitágoras*, 11).

<sup>260</sup> JÂMBLICO, *VP*, 19.

<sup>261</sup> SOCICRATES; *Sucessão dos Filósofos*; Citado por DL, VIII, 1, 8.

<sup>262</sup> DK 22 A 129. A este fragmento podemos acrescentar também DK 22 B 40, que nos atesta: “A aprendizagem de muitas coisas não ensina a ter compreensão; se assim fosse, teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e depois Xenófanes e Hecateu.”

Sobre a formação “intelectual” de Pitágoras, segundo o testemunho de Porfírio, temos que este teve acesso aos principais centros de estudo da antiguidade:

Assegura-nos Diôgenes, que Pitágoras também se encaminhou aos egípcios, árabes, caldeus e hebreus, dos quais aprimorou seus conhecimentos<sup>263</sup>.

No que se refere aos seus ensinamentos, a maior parte afirma que ele aprendeu dos egípcios e dos caldeus, assim como dos fenícios em relação às ciências matemáticas. De fato, se a geometria apaixonou os egípcios desde tempos muito remotos, os números e os cálculos aritméticos foram especialidade dos fenícios, e as especulações astronômicas eram atribuições dos caldeus. Em relação aos ritos míticos e a todas as outras regras de vida, ele os obteve, dizem, dos ensinamentos dos magos. Mas se muitas pessoas podem ler o que se relaciona à doutrina nos arquivos onde isso foi conservado, conhece-se pouco as regras da vida dos pitagóricos, à exceção seguinte: segundo Eudóxio, no oitavo livro de *A revolução da Terra*, eles exortaram à pureza e à abstinência, tanto do sangue derramado quanto da frequência daqueles que o derramam, a ponto de absterem-se da carne animal e mesmo de evitar cuidadosamente cozinheiros e caçadores<sup>264</sup>.

Sua formação intelectual fez Pitágoras possuir uma inteligência que abrangia vinte gerações humanas. Segundo o relato de Porfírio, temos o seguinte fragmento de Empédocles:

Entre eles havia um homem de extraordinário saber, que conquistou a riqueza máxima da inteligência, um mestre excepcional versado em toda espécie de obra sábia. Pois quando reunia todas as forças de seu pensamento facilmente enxergava cada uma de todas as coisas em dez ou vinte gerações humanas.<sup>265</sup>

A definição de que Pitágoras praticou a filosofia como forma de adquirir e mesmo apreender conhecimento se caracteriza de forma mais visível pelo testemunho de Heráclito, que confirma que o sâmio praticou a “investigação” – que também pode ser traduzida por “pesquisa”<sup>266</sup> – encerrando assim esse debate. Considerando isso, pode se ter uma considerável confiança que Pitágoras tenha “investigado” e “pesquisado” a metempsicose como assunto referente à filosofia.

Pitágoras é o nome mais conhecido sobre a imortalidade da alma. Íon de Quios foi quem nomeou, em um fragmento, que Pitágoras era aquele que conhecia tudo sobre a alma, dando-nos o início da construção do conceito pitagórico de alma<sup>267</sup>.

---

<sup>263</sup> PORFÍRIO, *VP*, 11.

<sup>264</sup> PORFÍRIO, *VP*, 6.

<sup>265</sup> DK 31 B 129; EMPÉDOCLES; PORFÍRIO, *VP*, 30.

<sup>266</sup> CORNELLI, 2002, p. 135.

<sup>267</sup> No entanto, de acordo com Diôgenes Laércio (I, 11, 120.), a referência é sobre Ferécides de Siro.

Assim ele avultou em valor e em honra, e agora, que está morto, tem uma existência aprazível para a sua alma – se é que Pitágoras foi verdadeiramente sábio, ele que, mais do que todos os demais, conheceu e aprendeu com profundidade opiniões dos homens.<sup>268</sup>

Necessariamente, deve-se agora ter uma definição do que Pitágoras entendia como alma. A definição desse conceito é de fundamental relevância para uma compreensão da possibilidade de sua transmigração. Em Diôgenes Laércio temos um significativo pronunciamento sobre o entendimento de Pitágoras em relação à transmigração da alma: “Pitágoras foi o primeiro a revelar que a alma, de acordo com o ciclo imposto pelo destino, se liga ora a um ser vivo, ora outro.”<sup>269</sup>

Diôgenes Laércio expressa (apesar de não citar a fonte) que foi Pitágoras o primeiro a revelar que a alma, conforme lhe seja imposta pelo seu destino, participa de uma metempsicose e que ele mesmo (Pitágoras) teria voltado do Hades para conviver com os homens<sup>270</sup>. Manifesta ainda uma série de preceitos pitagóricos. Entre esses, dois que chegam a nos interessar:

Não comer o coração que significa não consumir a alma com aflições e penas e não voltar atrás na fronteira quando sair da pátria que significa estando partindo da vida não se deixarem deter pelo desejo de viver e nem se deixarem atrair pelos prazeres desta vida<sup>271</sup>.

Nesses dois preceitos, Pitágoras nos ensina que, sendo a alma colhedora do conhecimento e depósito das coisas puras, não deve o homem ter preocupações que não sejam de afinidade e utilidade para a sabedoria e, diante da morte, não é positivo ao homem o desejo de permanecer nesta vida, como também não é positiva a atração que se tem aos prazeres que esta atual existência oferece. Esses preceitos coincidem com o pensamento de Filolau, em DK 44 B 13<sup>272</sup>, que, na sua obra *Sobre a natureza*, apresenta quatro princípios do animal racional, são eles: o cérebro, o umbigo, as genitálias e o coração. O cérebro (a cabeça) seria o princípio da inteligência; o umbigo, o princípio do enraizamento e crescimento do embrião; as genitálias seriam os princípios da emissão do sêmen e da criação (sendo que o *sêmen* é a *semente* da vida)<sup>273</sup>; e o coração, o princípio da alma e da sensação. O cérebro é indicado como princípio do

---

<sup>268</sup> DK 36 B 4.

<sup>269</sup> DL, VIII, 1, 14.

<sup>270</sup> DL, VIII, 1, 14.

<sup>271</sup> DL, VIII, 1, 18.

<sup>272</sup> A primeira fonte pitagórica onde o termo *psyché* é usado. Como visto anteriormente nesta pesquisa p. 57.

<sup>273</sup> O sêmen possui um estudo próprio e especial por ser a origem do ser vivo. Os seres vivos, os seres animados geram outros seres vivos e animados por meio do sêmen (DL, VIII, 1, 28.), por isso que o sêmen é visto como uma gota do cérebro (DL, VIII, 1, 28.). Em um fragmento de Filolau de Crotona, o pitagórico, apresenta isso de

homem; o umbigo indica o princípio da planta; a genitálias indica o princípio de todos os seres vivos, pois tudo que é vivo floresce e cresce de um sêmen, ou seja, de uma semente; e o coração indica o princípio do animal em si e em movimento. O fragmento mostra que o coração é apresentado como princípio da alma e dos sentidos, tanto o coração como os sentidos são elementos necessários para os seres vivos animais, a esses também é necessário a alma.

A morte não é vista como fim da existência, e as coisas desta vida são inferiores ao que virá, por isso, o homem próximo da morte deve entender a continuidade da existência e, aceitando seu destino, não consumirá a alma com aflições e penas.

Citando Hierônimos, Diôgenes Laércio nos atesta que Pitágoras, tendo descido ao Hades, teria visto as almas de Hesíodo e de Homero em pleno sofrimento, e estes eram castigados pelo que disseram dos deuses<sup>274</sup>. Diôgenes Laércio, novamente isentando-se de uma opinião e, para tanto, citando sua fonte, busca evidenciar que, entre as doutrinas pitagóricas a respeito da alma e o destino desta, existe um conjunto de sofrimentos que é condicionado ao conjunto de atitudes tomadas pelos homens em sua permanência na Terra.

Seguindo o que se pode falar sobre os seres animados, lemos que “nem todos os seres animados possuem alma”<sup>275</sup>. Nesse sentido, a alma é uma partícula do éter quente e o éter frio como um ser animado sem alma. Para definir a alma como imortal, vemos que “a alma é diferente da vida, pois a alma é imortal, pois aquilo de que ela se destaca é imortal”<sup>276</sup>, uma defesa clara e definida a respeito da imortalidade da alma. A vida é interpretada como o período de tempo limitado entre o nascimento e a morte, durante esse período, a alma, por ser imortal, destaca-se, ou seja, supera o corpo.

Pitágoras nos ensina que a alma se divide em inteligência, ânimo (esses existem em todos os seres vivos) e razão, e esta última existe apenas no homem. A alma domina o homem do coração ao cérebro, sendo o ânimo no coração, e a razão e a inteligência no cérebro. A razão é a única parte da alma que é imortal, pois tudo mais é mortal. A alma é nutrida pelo

---

forma mais clara: “Os nossos corpos se compõem do quente, por não admitirem o frio, conforme se conclui de considerações como as que se seguem: o esperma é quente, e é ele que produz o ser vivo; e o lugar, em que é depositado, o útero, é, tal como ele quente; e o que se assemelha a alguma coisa tem o mesmo poder daquele com o qual se parece. Uma vez que o agente produtor não participa do frio, e o lugar, em que é depositado, também não participa do frio, evidente se torna que o ser vivo produzido há-de ser, também, da mesma natureza.” (DK 44 A 27). O sêmen está presente nos primeiros mitos da criação, Ferécides de Siro nos ensina que *Zás* criou o fogo, o vento e a água do seu próprio sêmen (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 52. Passo 50.). “A idéia de que o sêmen humano é procriador, e que, por isso, o sêmen de uma divindade primária tem cosmogonicamente as mesmas propriedades, não é nem surpreendente nem ilógica.” KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 54.

<sup>274</sup> DL, VIII, 1, 21.

<sup>275</sup> DL, VIII, 1, 28.

<sup>276</sup> DL, VIII, 1, 28.

sangue e suas faculdades são sopros, e esses são invisíveis<sup>277</sup>. Nesse ponto, podemos fazer uma referência ao antigo entendimento do *thymós*, que é a paixão e a vontade. O *thymós*, como vimos anteriormente, está ligado diretamente ao movimento, são os impulsos do *thymós* que inspiram o herói<sup>278</sup>.

Considerando que “a alma se nutre de sangue”, são as veias, as artérias e os nervos os veículos da alma<sup>279</sup>, quando a alma adquire o vigor e a quietude, ela tem como veículo as palavras e os atos. Também nesse ponto vemos a referência a outro antigo entendimento do sangue como quem traz a consciência<sup>280</sup>. Na expressão de Diôgenes Laércio, a alma é lançada sobre a Terra e vaga no ar como um corpo. Hermes é o guardião do movimento das almas e as conduz de seus corpos tanto para o mar como para a terra. As almas puras não têm contato com as almas impuras, estas últimas também não se unem entre si<sup>281</sup>.

O ar é cheio de almas que podem fazer bem ou mal aos homens e animais, por isso a importância das oblações. É apresentado que “a coisa mais importante na vida humana é induzir a alma ao bem do que ao mal”, os homens são felizes quando estão com uma alma boa e nunca estarão em paz acompanhados de uma alma má<sup>282</sup>. Este conjunto de preceitos mostra uma definição da ética pitagórica como regras de bem viver.

Com essa explanação a respeito da alma, vemos que essa possui em si uma série de elementos, como de comandar os homens em suas ações, E que são as atitudes dos homens que definem se as almas são boas ou más, sendo ainda as almas puras felizes, enquanto as almas impuras são infelizes.

Plutarco afirma que<sup>283</sup>:

Anaximandro dizia que na criação deste mundo o poder eternamente criativo do quente e do frio, [isto é, dos opostos cósmicos] foi separado e que, a partir dele, uma espécie de esfera de chamas se congelou ao redor da atmosfera terrestre, como uma casca em torno de uma árvore encerrou em círculos o Sol, a Lua e as Estrelas.<sup>284</sup>

Os pitagóricos terão como base Anaximandro para construir uma cosmogonia onde a *psyché* ou a origem do movimento separou os opostos: o movimento cósmico da *psyché*

---

<sup>277</sup> DL, VIII, 1, 30.

<sup>278</sup> PETERS, 1974, p. 199.

<sup>279</sup> DL, VIII, I, 28.

<sup>280</sup> *Odisséia*, XI, 50.

<sup>281</sup> DL, VIII, 1, 31.

<sup>282</sup> DL, VIII, 1, 32.

<sup>283</sup> PLUTARCO DE QUERONÉIA (Beócia, 46d.C.-125d.C.), autor de *Vidas paralelas dos homens ilustres*.

<sup>284</sup> ANAXIMANDRO, DK 12 A 10

define a ordenação do cosmos. O movimento poderá ser explicado a partir da mentalidade de que a *psyché* é a origem de movimento. O movimento de criação de Anaximandro, que se define como impessoal, é, para Pitágoras, como fenômeno psíquico<sup>285</sup>. O universo é algo vivo e coberto de inteligência. Tem-se, portanto, uma visão discordante de Pitágoras com Anaximandro, para quem o universo é algo inanimado e irracional<sup>286</sup>. A presença da *psyché* na origem do movimento esclarece que Pitágoras aponta essa como a estrutura que deve gerir a forma de movimento do universo<sup>287</sup>.

Aristóteles, em grande parte, não se refere diretamente a Pitágoras, e sim aos *pitagóricos*. Isso é um problema significativo, trabalhado com atenção pelos estudiosos<sup>288</sup>. Considerando ainda o que se tem de Aristóteles, a respiração parece sugerir o jogo de movimento de entrada e saída do corpo (*sôma*): a alma (*psyché*) é o princípio motor e, assim, entra no corpo do novo ser humano, logo na primeira inspiração. A alma (*psyché*) sairia do corpo (*sôma*) somente com o último alento do agonizante. Dessa forma a alma (*psyché*) em movimento poderia passar de um corpo (*sôma*) para outro, sendo de homem para homem ou para animal ou para planta<sup>289</sup>.

E o que dizem os pitagóricos parece seguir o mesmo raciocínio, pois alguns deles declaram que a alma são poeiras no ar; outros, por sua vez, que ela é o que faz com que se movam. Sobre as poeiras no ar disseram que elas se mostram em movimento contínuo, mesmo quando há calmaria absoluta. E à mesma afirmação são levados também todos os que dizem que a alma é aquilo que move a si mesmo, pois todos eles parecem partir do pressuposto de que o movimento é algo muitíssimo peculiar à alma – e que tudo o mais é movido pela alma, sendo ela movida por si mesma – pois não vêem nada que faça mover que não esteja ele mesmo em movimento.<sup>290</sup>

---

<sup>285</sup> DL, VIII, 1, 24-26.

<sup>286</sup> GORMAN, 1995, p. 43.

<sup>287</sup> Ibid., op. cit. op. loc.

<sup>288</sup> “[Aristóteles] caracteriza o pitagorismo ‘em geral’ e afirma os seus pontos de vista como um todo. Ao mesmo tempo, em um número de lugares ele assinala as diferenças entre certos grupos de pitagóricos” (*Metafísica* 986 a 25; *De caelo* 300a14; *De anima* 404 a 16.). Cf. ZHMUD, Leonid J. “All is number”? “Basic doctrine” of pythagoreanism reconsidered. *Phronesis*, v. 34, n. 3, pp. 270-292, 1989; KAHN, 2007, pp. 18, 44, 79, 92; HUFFMAN, Carl A. Another Incarnation of Pythagoras (Review of Riedweg, 2008), *Ancient Philosophy*, Pittsburgh, v. 28, n. 1, 2008, pp. 211ss.

<sup>289</sup> *De anima* I, 3, 407.

<sup>290</sup> DK 58 B 40; *De anima* A2 404a16. Podemos, considerando os limites, ver uma possível aproximação entre pitagóricos e atomistas. Para os atomistas, o cosmos (o mundo e todas as coisas, inclusive a *alma*) é formado por um *turbilhão de infinitos átomos (poeiras)* de diversos formatos que jorram ao acaso e se chocam. Com o tempo, alguns se unem por suas características (às vezes, as formas dos átomos coincidentemente se encaixam tão bem como peças de quebra-cabeça) e muitos outros se chocam sem formar nada (porque as formas não se encaixam ou se encaixam fracamente). Dessa maneira, alguns conjuntos de átomos, *turbilhão infinito de poeiras (átomos)*, que se aglomeram tomam consistência e formam todas as coisas que conhecemos, que depois se dissolvem no mesmo movimento turbilhonar dos átomos do qual surgiram. MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana I*. 1. ed. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1964, pp. 115-122.

Para Aristóteles, o estudo dos seres vivos necessita não somente um estudo biológico do corpo humano, mas também um estudo e entendimento da alma. Os seres vivos possuem uma característica que os separa dos outros seres, essa característica é o movimento, uma autonomia do próprio movimento. Os pitagóricos apontados pelo estagirita veem a mesma autonomia no conceito pitagórico da alma, que possui um movimento contínuo. É importante o testemunho aristotélico que, na opinião dos pitagóricos, a “alma é aquilo que move a si mesmo e que tudo mais é movido pela alma”, essa definição acrescenta uma superioridade da alma sobre o corpo. Na opinião de Aristóteles, a alma é a causa e princípio do corpo vivo, é a alma a origem do movimento, é a substância dos corpos animados<sup>291</sup>. “Para quem considera a natureza, é preciso falar mais da alma do que da matéria”<sup>292</sup>, Aristóteles nos ensina que a forma está para a natureza da mesma maneira que a alma está para o corpo. A forma vem antes da matéria, da mesma maneira que a alma vem antes do corpo.<sup>293</sup>

Ao fragmento anterior, contido no *De anima*, segue-se o próximo:

Há também uma outra opinião a respeito da alma, persuasiva para muitos e não inferior a qualquer uma das outras opiniões mencionadas. É um discurso que apresentou as suas razões como quem presta contas, em discussões proferidas em público: alguns dizem que a alma é uma espécie de harmonia, que a harmonia é mistura e composição de contrários e que o corpo é constituído a partir de contrários<sup>294</sup>.

A harmonia é uma *mistura*, esse parece ser um entendimento pitagórico do século V a.C. apresentado pelo estagirita. A crítica de Aristóteles vem na compreensão de que a alma é uma espécie de fusão de ingredientes, que resulta em algo homogêneo. No caso da harmonia como uma *composição*, os ingredientes compostos resultam na preservação desses. Ao que nos parece, a alma como harmonia, sendo *mistura* e *composição*, mantendo-se homogênea em parte ou não, é uma crítica aristotélica ao conceito de alma como harmonia, conforme debate travado entre Sócrates e o pitagórico Símiias no *Fédon*<sup>295</sup>.

---

<sup>291</sup> *De anima* A 4 415b7-12; Confira também ARISTÓTELES, *Partes dos animais* I, 1, 641a24, apud PHILIPPE, Marie-Dominique, *Introdução à Filosofia de Aristóteles*, São Paulo, Editora Paulus, 2002, p. 146.

<sup>292</sup> ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 1, 641a29-30, apud PHILIPPE, 2002, 144.

<sup>293</sup> PHILIPPE, 2002, 144.

<sup>294</sup> DK 44 A 23; DK 58 B 41; *De anima* A4 407b27.

<sup>295</sup> A alma não é uma harmonia (Nota 4, página 137, tradução do *De anima* de Maria Cecília Gomes dos Reis (1. ed. São Paulo: Editora 34, 2006). Para melhor entendimento e aprofundamento desse debate, remetemos à introdução, notas e comentários da edição do *De anima*, com apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis (1. ed. São Paulo: Editora 34, 2006).



Nesse debate sobre a harmonia, Diôgenes Laércio<sup>296</sup> confirma a responsabilidade de Creófilo de Samos em educar Pitágoras, outro professor de Pitágoras teria sido Hermodamas de Samos<sup>297</sup>, que lhe ensinou música e poesia. Sendo essas disciplinas consideradas pelos gregos fundamentais para o ensino e o estudo da filosofia. A incrível e magnífica percepção de Pitágoras deve ter provocado a fantástica sequência de aprendizagem, de forma que uma disciplina estudada por Pitágoras influenciava diretamente o estudo de outras disciplinas, ampliando, desenvolvendo e enriquecendo o pitagorismo. No entanto, isso não poupou os pitagóricos da crítica aristotélica:

Mas eles<sup>298</sup> só tentam dizer o que seja a alma e não determinam nada mais sobre o corpo, como se qualquer alma, segundo as fábulas dos pitagóricos pudessem entrar em qualquer corpo que a recebesse<sup>299</sup>.

Existe uma clara crítica ou mesmo reconhecimento de que é escassa a definição do que seja a alma pelo conjunto de pensadores da filosofia. Considerando a participação do corpo no conceito de alma, tenta-se explicar o que é a alma sem dizer o que seja o corpo. A crítica estagirita parece vir no sentido de que, entre os seus antecessores que conceituam a alma, não existe uma explicação sobre suas causas. Os estudiosos, em sua maioria, têm a compreensão e o consenso de que Aristóteles se refere necessariamente à doutrina metempsicose pitagórica quando “reclama” das *fábulas pitagóricas*<sup>300</sup>. Se considerarmos que Aristóteles não se refere à doutrina da metempsicose, devemos ter em mente que para Aristóteles, a metempsicose necessariamente implica em um “juízo” dos mortos, de forma que não é a entrada de “apenas qualquer” alma em “apenas qualquer” corpo, cada alma entra em um determinado corpo conforme o julgamento que esta alma teve. Todavia, o que parece é que Aristóteles fala no caráter das almas em geral e não das almas individuais<sup>301</sup>. Aristóteles talvez esteja pensando em partículas de poeiras no ar, lembrando o que foi dito: “sobre as poeiras no ar disseram que elas se mostram em movimento contínuo, mesmo quando há calma

---

<sup>296</sup> DL, VIII, 1, 2

<sup>297</sup> Creófilo de Samos um poeta que seguia a mesma tradição de Homero, foi professor de Pitágoras em música e poesia, da mesma maneira Hermodamas de Samos também foi professor de Pitágoras em música e poesia, disciplinas essenciais para os estudos da filosofia. JÂMBLICO, *VP*, 8; DL, VIII, 1, 2; PLATÃO, nos livros II e III de *República*; GORMAN, 1995, p.30.

<sup>298</sup> Os pitagóricos ou mesmo os filósofos anteriores.

<sup>299</sup> *De anima* 407b20-23.

<sup>300</sup> Alguns pensadores apresentam uma opinião discordante de que Aristóteles se refira à metempsicose pitagórica, entre esses Maddalena, Cardini, Mondolfo e Cherniss. Cf. CORNELLI, Gabriele. *Metempsychosis y anámnesis: el diálogo platónico con las tradiciones religiosas de su tiempo*, *Limes*, Chile, n. 18, 2006, p. 57.

<sup>301</sup> BURKERT, 1972, p. 121.

absoluta”<sup>302</sup>. No entanto, essa doutrina está mais propensa a ser compatível com a da metempsicose, por isso, o que nos importa aqui é saber que o testemunho de Aristóteles nos esclarece que, para Pitágoras (ou para os pitagóricos), no ciclo de nascimento, morte e renascimento, no movimento da alma na metempsicose, essa alma pode entrar em qualquer corpo que esteja para receber, tanto homens, como animais ou plantas.

A respiração é o ato de inalar e exalar ar pela boca, pelas cavidades nasais ou pela pele para se processarem as trocas gasosas nos pulmões. É, então, a respiração o processo pelo qual um organismo vivo troca oxigênio e dióxido de carbono com o meio ambiente. Aristóteles parece ter essa noção de forma clara, como também parece ter clara a importância da respiração para o ser vivo. Essa clareza, para Aristóteles, também se faz presente nos pitagóricos.

Também os pitagóricos sustentaram que o vazio existe e que penetra no céu a partir do sopro ilimitado – por assim dizer, ele inspira também o vazio, além do sopro. O vazio distingue as naturezas das coisas, por ser ele quem separa e define os termos sucessivos de uma série. É isto o que acontece, em primeiro lugar, no caso dos números, por ser o vazio a distinguir a sua natureza.<sup>303</sup>

A respiração [o sopro] mostra-se presente nos fragmentos de Aristóteles nos quais o estagirita tenta entender a filosofia pitagórica.

No primeiro livro da sua obra *Sobre a filosofia de Pitágoras* escreve ele que o universo é uno e que do ilimitado nele são introduzidos o tempo, o sopro e o vazio, que distingue sempre os lugares de cada uma das coisas.<sup>304</sup>

A respiração é um elemento presente na cosmogonia pitagórica. Aristóteles escreve como se estivesse lendo algum escrito da doutrina pitagórica; na verdade, o estagirita tem em mãos, muito provavelmente, escritos de Filolau como fonte para seus estudos. Isso porque Filolau tem uma definição clara da respiração para o ser vivo:

Filolau utiliza do seguinte raciocínio: logo após o seu nascimento, o ser vivo inala o ar exterior, que é frio; e depois, como que por necessidade, expele-o de novo. Este impulso de apetite pelo ar exterior surge por forma a que, como resultado da inalação do ar, os nossos corpos, que são por natureza quentes, possam ser por ele esfriado.<sup>305</sup>

---

<sup>302</sup> *De anima* A2 404a18.

<sup>303</sup> 58 B 30. *Física* Δ 6, 213b22.

<sup>304</sup> 58 B 30. Estobeu, citando Aristóteles.

<sup>305</sup> DK 44 A 27.

É debate aberto se essa cosmogonia é filosofia filolaica ou dos pitagóricos anteriores a este ou mesmo se é uma cosmogonia elaborada por Pitágoras de Samos. Existe a possibilidade de ser uma construção cosmogônica elaborada a partir de Anaximandro<sup>306</sup>.

Diôgenes Laércio também vem apresentar essa proposta de relação entre a alma e o sopro, tendo como espaço o ar.

As faculdades da alma são sopros, pois também são invisíveis, da mesma forma que o éter é invisível. [...] Todo o ar está cheio de almas, chamadas *dáimones* ou heróis, por quem são mandados aos homens os sonhos e os sinais de doenças e de saúde, e não somente aos homens, porém às ovelhas e ao gado em geral.<sup>307</sup>

Ainda sobre a respiração, no movimento do corpo, Empédocles tem algo a nos dizer:

Seguidamente, quando o sangue fluido de lá impetuosamente se retira, o ar fervilhante entra com um violento impulso; e, quando o sangue volta, o ar é de novo expirado, precisamente como quando uma mentira brinca com uma clepsidra de bronze refulgente. Quando coloca o orifício do tudo de encontro à sua mão bem conformada e o mergulha na massa fluida da água resplendente, não entra líquido algum no recipiente, pois o detém, até ela destapar a densa corrente, a massa de ar que está lá dentro, fazendo pressão sobre os muitos orifícios; mas depois, com a saída do ar, entra igual massa de água. Do mesmo modo, quando a água ocupa os recessos da vasilha de bronze e a abertura e passagem se encontram obstruídos pela mão humana, o ar exterior, no seu esforço por entrar, detém a água, mantendo firme a sua superfície à entrada do gargalo dissonante, até que ela retire a mão; então, de novo (ao contrário do que antes acontecera), com a entrada impetuosa do ar, sai, à sua frente, uma igual quantidade de água.<sup>308</sup>

Definindo o conceito pitagórico de alma como sendo a origem do movimento que dá a vida, podemos levantar o debate sobre a questão do movimento da alma em relação ao debate da metempsicose. A doutrina da metempsicose, defendida por Pitágoras, é oriunda do Egito, como testemunha Heródoto – este é um dos testemunhos mais usados para afirmar que os pitagóricos tinham uma doutrina da metempsicose.

Além disso, os egípcios foram os primeiros a sustentar a doutrina de que a alma humana é imortal e de que, quando o corpo perece, ela entra noutra animal, que esteja a nascer nesse preciso momento, e de que, quando tiver completado o ciclo das criaturas da terra firme e do mar e do ar, volta a entrar no corpo de um homem que esteja a nascer; e de que seu ciclo se completa num período de 3.000 anos. Alguns gregos é que adaptaram esta doutrina, uns em tempos antigos, e alguns outros mais tarde, como se fosse da sua própria invenção; os seus nomes conheço-os eu, mas abstenho-me de aqui os referir.<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 359.

<sup>307</sup> DL, VIII, I, 30, 32.

<sup>308</sup> DK 31 B 100.

<sup>309</sup> DK 14 A 1. HERÓDOTO, II, 123.

Heródoto provavelmente refere-se a Pitágoras<sup>310</sup>, em *História* II, 123 quando coloca que “os seus nomes conheço-os eu”<sup>311</sup>. Também devemos questionar, nesse fragmento, o motivo pelo qual Heródoto afirma que “os seus nomes conheço-os eu, *mas abstenho-me de aqui os referir*”. Por que Heródoto de Halicarnassos (484-425 a.C.), significativo historiador, autor da brilhante obra *História*, abstém-se de proferir tais nomes? A possibilidade de Heródoto não saber os nomes e, no entanto, dizer que sabe, é completamente descartada pela tradição. Uma vez que, em outras passagens de sua obra, Heródoto discorre sobre os pitagóricos<sup>312</sup>, podemos afirmar que os gregos que adaptaram a doutrina da metempsicose do Egito para a Grécia eram os pitagóricos? Isso demonstra a incerteza de esses serem pitagóricos, apesar da ampla concordância com a tradição de que Heródoto fala dos pitagóricos<sup>313</sup>.

Ainda no testemunho, lê-se a expressão “alguns gregos”, de forma indefinida, sendo necessário interrogar: quais gregos? Novamente, não existe por parte de Heródoto uma afirmação precisa que apresente esses gregos como pitagóricos. Podemos até fazer uma série de combinações com o intuito de chegar a “quais” foram esses “alguns gregos”: Orfeu, Ferécides, Pitágoras e Empédocles, ou mesmo a combinação desses. No entanto, deve-se considerar que Heródoto falava dos pitagóricos<sup>314</sup>, isso porque Pitágoras teria sido o principal representante dos “alunos” gregos na escola egípcia. Com isso, Heródoto atribui uma origem egípcia à doutrina da metempsicose. Em outras passagens, Heródoto fala diretamente dos pitagóricos<sup>315</sup>. Pode-se levantar várias hipóteses para a atitude de Heródoto em não afirmar de forma explícita a inferência feita em relação aos pitagóricos ou a Pitágoras entre elas: O silêncio de Heródoto poderia ser por recear a inimizade dos círculos órfico-pitagóricos da Magna Grécia, por estar derivando do Egito uma doutrina que esses consideravam como sua<sup>316</sup> ou por ironizar o famoso silêncio dos pitagóricos, característica que Heródoto possuía<sup>317</sup>.

Diôgenes Laércio nos brinda com outro testemunho, Xenófanes mostra Pitágoras como representante grego da doutrina da metempsicose.

Certa vez em que passava por um cãozinho que estava sendo açoitado. Contam que se

---

<sup>310</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 229.

<sup>311</sup> Essa é uma opinião compartilhada por outros historiadores da filosofia. Cf. também BARNES, 1997, p. 102.

<sup>312</sup> HERÓDOTO, IV, 95-96; II, 91.

<sup>313</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, op.cit., p. 229.

<sup>314</sup> Ibid., p. 102

<sup>315</sup> DK 14 A 1-2. HERÓDOTO, II, 81; IV, 95-96.

<sup>316</sup> Proposta de CARDINI, 1957, pp. 21-22.

<sup>317</sup> Proposta de CORNELLI, 2006, p. 53.

apiedou do animal e pronunciou as seguintes palavras: “Parem, não lhe batam; porque é a alma de um estimado amigo. – Eu o reconheci ao ouvir seu ladrido”<sup>318</sup>.

Esse é o testemunho mais antigo da tradição usado pelos estudiosos para definir que, com certeza, Pitágoras tinha como parte de sua filosofia a metempsicose. Diôgenes Laércio não explica como chegou à conclusão de que Xenófanes se referia a Pitágoras, no entanto, o fragmento está no capítulo de sua obra *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres* referente a Pitágoras de Samos. Ao que parece, também nesse testemunho, que é usado pelos estudiosos para sustentar a idéia da metempsicose em Pitágoras, não se tem nenhuma certeza que realmente Pitágoras tenha sustentado a possibilidade da transmigração das almas<sup>319</sup>. Diôgenes Laércio apresenta essa afirmação porque segue uma mesma orientação de citações com Alexandrôs (*Memórias pitagóricas*), Aristóteles<sup>320</sup> e Timeu de Taormina (*Sátiras*)<sup>321</sup>. Com esse fragmento, entretanto, considerando que Diôgenes Laércio se refere a Pitágoras, e aceitando tal situação, devemos levantar que, sendo Pitágoras de Samos quem “se apiedou do animal”, o interesse do sâmio era muito mais de fazer com que o agressor parasse de bater no cãozinho do que qualquer outra coisa. Pensando assim, podemos ver, no fragmento, uma atitude virtuosa de piedade pitagórica e não uma “prova” da metempsicose pitagórica<sup>322</sup>.

Diodoro<sup>323</sup> também fornece seu testemunho tardio:

Pitágoras acreditava na metempsicose e considerava a ingestão de carne algo abominável, afirmando que as almas de todos os animais instalam-se em diferentes animais após a morte. Ele próprio costumava dizer que recordava ter sido, nos tempos troianos, Euforbo, filho de Panto<sup>324</sup>, que foi morto por Menalau. Dizem que certa ocasião em que se encontrava em Argos avistou um escudo dos espólios de Tróia preso à parede e se desfez em lágrimas. Quando os argivos indagaram-lhe o motivo de tal emoção, respondeu que aquele escudo fora utilizando por ele próprio em Tróia quando era Euforbo. Os argivos não lhe deram crédito, julgando que tivesse perdido a razão, mas Pitágoras afirmou que providenciaria um autêntico sinal que comprovasse suas palavras: na parte interior do escudo estava inscrito, em letras arcaicas, o nome EUFORBO. Dada a natureza extraordinária de sua afirmação, insistiram eles em que o escudo fosse removido – e

---

<sup>318</sup> DK 21 B 7; DL, VIII, 1, 36.

<sup>319</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 229; RIEDWEG, 2008, p. 49; BURKERT, 1972, p. 120; CORNELLI, 2006, p. 54; SNELL, 2003, p. 40.

<sup>320</sup> DL, VIII, 1, 36.

<sup>321</sup> DL, VIII, 1, 36.

<sup>322</sup> Apesar de um amplo consenso de que Diôgenes Laércio se refere a Pitágoras, diversos pensadores questionam se realmente o faz, entre esses, MADDALENA, Antônio. *I Pitagorici*. Roma: Laterza: 1954, p. 355 e CASERTANO, Giovanni. Due note sui primi pitagorici. In: CORTE, Francesco Della *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*. Urbino: Università degli Studi di Urbino, 1987, p. 19.

<sup>323</sup> DIODORO Siculo (90a.C-30a.C.), nascido na Sicília, é um historiador grego romanizado do século Ia.C. Em 21a.C., publica uma *História Universal* que abrange desde os tempos mitológicos até a conquista da Gália por César (58-51a.C.). Cf. CARTLEDGE, Paul. (Org.). *Grécia Antiga*. 2. ed. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009. (Coleção História Ilustrada), p. 499.

<sup>324</sup> Homero, *Iliada*, XVII, 60. Euforbo de Tróia era um habilidoso lanceiro.

resultou que na parte interior de fato encontrava-se a tal inscrição.<sup>325</sup>

Esse é o primeiro testemunho em que ocorre uma citação do nome de Pitágoras com uma relação direta à metempsicose<sup>326</sup>. Diodoro expõe de forma significativa a teoria da transmigração da alma e apresenta Pitágoras como a personagem principal de uma fantástica história. Pelo que temos, a *História Universal* de Diodoro Siculo é uma seleção de textos constantemente contraditória, em muitos momentos confusa e em sua maioria com seguidas repetição de fontes mais antigas em grande parte desprovida de senso crítico. A veracidade do texto depende da qualidade da fonte utilizada, o que não parece ser uma preocupação para Diodoro. A narrativa possui uma série de afirmativas ingênuas e, às vezes, erros grosseiros. A tradição tem acordo que Diodoro foi um compilador competente e habilidoso no recolhimento e localização de dados colhidos pelos historiadores anteriores a ele, seguindo uma tradição cronológica mais ou menos exata. No entanto, há também um acordo de que Diodoro foi um mau historiador, incapaz de analisar os fatos, refletir, criticá-los e estabelecer causas e consequências dos eventos históricos. Porém, posteriormente, identificaram acréscimos seus às narrativas e levantaram a hipótese de que ele procurou, tão somente, criar uma “História Universal” simples, didática e acessível a todos<sup>327</sup>.

A veracidade ou não da história contada por Diodoro não tem relevância para nosso estudo, como as outras fábulas expostas sobre a vida de Pitágoras também não. O que é importante é que esse testemunho apresenta uma atenção de Pitágoras ou da tradição pitagórica a respeito da metempsicose.<sup>328</sup>

A tradição manterá a proposta de Diodoro, como vemos em Luciano<sup>329</sup>:

Éaco – Queres que eu te mostre também os sábios?  
Menipo – Sim, por Zeus.  
Éaco – O primeiro, perto de ti, é o Pitágoras.  
Menipo – Salve, ó Euforbo ou Apolo ou o que quiseres!  
Pitágoras – Também tu, ó Menipo!<sup>330</sup>

---

<sup>325</sup> DIODORO, *História Universal*, X, VI, 1-3; JÂMBLICO, *Vida Pitagórica*, 63.

<sup>326</sup> Uma diferença significativa de 469 anos entre a morte do sâmio (490a.C.) e o aparecimento da citação (21a.C.).

<sup>327</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, pp. 78, 138.

<sup>328</sup> DK 14 A 8.

<sup>329</sup> Luciano de Samósata (125-181) nasceu em, em Samósata, na província romana da Síria, e morreu pouco depois de 181, talvez em Alexandria, no Egito. Pouca coisa se sabe a respeito de sua vida, mas o apogeu de sua atividade literária transcorreu entre 161 e 180. De origem possivelmente semita, Luciano escreveu em grego e se tornou conhecido notadamente pelos diálogos satíricos. A ele foram atribuídas mais de 80 obras, conhecidas em conjunto por *corpus lucianum* (“coleção luciânica”), dentre essas, as mais conhecidas são *Uma história verdadeira*, *O amigo da mentira*, *Diálogo dos mortos* e *A passagem de peregrino*.

<sup>330</sup> LUCIANO, *Diálogo dos mortos*, Diálogo VI, ζ, 1-6.

O grande conhecimento intelectual que Pitágoras possuía, como é defendido por Porfírio e Empedócles<sup>331</sup>, pode ser por nós associado ao conceito pitagórico de metempsicose. Seu conhecimento científico e filosófico, segundo esses, foi adquirido em diversas gerações. A sequência de nascimentos de Pitágoras é testemunhada por Diôgenes Laércio, que também apresenta, no fragmento, o conceito de reminiscência. Pitágoras “lembra” de suas vidas anteriores<sup>332</sup> e, junto a essa lembrança, o conhecimento adquirido se mostra parte significativa dessa reminiscência.<sup>333</sup>

Heracleides do Pontos<sup>334</sup> assinala que Pitágoras dizia de si mesmo que nasceu um dia como Aitalides<sup>335</sup>, e que se considerava filho de Hermes, e que Hermes lhe concedera a graça de escolher o que quisesse, à exceção da imortalidade [do corpo]. Ele pediu para poder, seja enquanto vivo, seja depois de morto, guardar a recordação de tudo que acontecesse. Por isso conseguia recordar-se de tudo enquanto vivo, e depois de morto conservou a mesma memória. Seguindo assim voltou ao mundo no corpo de Euforbo e foi morto por Menalau.<sup>336</sup> Euforbo, por seu turno, dizia que em outro nascimento tinha sido Aitalides, e que havia recebido de Hermes aquela concessão, e contava as peregrinações de sua alma, para quantas plantas e animais sua alma passara e todos os sofrimentos que suportara no Hades, e quais os padecimentos das outras almas.

Morto Euforbo, sua alma nasceu de novo em Harmótimo<sup>337</sup>, e este, também querendo dar credibilidade a seu relato, dirigiu-se aos brânquidas<sup>338</sup> e, entrando no templo de Apolo, mostrou o escudo que Menalau, havia consagrado ao deus (dizia, com efeito, que Menalau, ao regressar de Tróia, dedicaria o escudo a Apolo); naquela ocasião o escudo já estava deteriorado, e dele conservava-se apenas a superfície de marfim. Morto Harmótimo, Pitágoras passou a ser Pirros, um pescador de Delos; recordava-se novamente de tudo – de ter sido primeiro Aitalides, depois Euforbo, depois Harmótimo, depois Pirros. Morto Pirros, tornou-se Pitágoras e recordava-se de todas as mutações precedentes.<sup>339</sup>

A reminiscência ou anamnese pode ser entendida como recordação, lembrança ou memória. É processo pelo qual recordamos aquilo que já sabemos, o conhecimento é resultado da lembrança que temos. Literalmente, anamnese seria a “perda do esquecimento”, na metempsicose de Pitágoras essa *perda do esquecimento* é significativa para apreensão do

---

<sup>331</sup> DK 31 B 129. PORFÍRIO, *VP*, 30.

<sup>332</sup> Considerando DK 31 B 129, existe entre os estudiosos que os que defendem que Empédocles também “lembra” de suas vidas anteriores.

<sup>333</sup> “Pitágoras conhecia suas existências anteriores e iniciava a cura dos homens evocando a memória de suas vidas anteriores”. JÂMBLICO, *VP*, 63.

<sup>334</sup> Aluno de Platão e de Aristóteles.

<sup>335</sup> Considerado descendente de Hermes era um arqueiro que serviu de arauto dos argonautas.

<sup>336</sup> HOMERO, *Iliada*, XVII, 60.

<sup>337</sup> Um clazomeniano, que seria um precursor de Anaxágoras.

<sup>338</sup> Casta de Sacerdotes de Apolo em Cária, era uma região do sudoeste da Anatólia situada ao sul da Jônia, ao sudeste da Frígia e ao leste da Lícia.

<sup>339</sup> DL, VIII, 1, 4-5. Segundo Aristóxeno os renascimentos de Pitágoras ocorriam a cada 216 anos. DK 14 A 8.

conhecimento<sup>340</sup>. Esse testemunho vai ao encontro da fama de homem extraordinário no conhecimento das coisas humanas e divinas, possuidor de uma inteligência máxima e de uma sabedoria que poderia chegar a dez ou vinte gerações humanas<sup>341</sup>.

A reminiscência é trabalhada em várias obras do pensamento antigo, entre outras coisas, para lembrar saberes, nomes e acontecimentos.<sup>342</sup>

- Como era o nome do vosso meio-irmão por parte da mãe já não me lembro. Pouco mais era que uma criança quando cá estive pela última vez; já foi há muito tempo. Julgo que o nome dele era Pírilampo.<sup>343</sup>

Podemos, no momento, construir algumas conclusões provisórias: *i)* as fontes antigas não falam de Pitágoras; *ii)* existe uma ligação entre o Oriente e a Grécia, essa ligação parece ser feita, se não por Pitágoras, pelo menos pelos pitagóricos; *iii)* provavelmente existe uma ligação entre Anaximandro e Pitágoras na construção de uma reflexão sobre a alma, todavia, Pitágoras introduz a ideia de uma *psyché* que dá a vida; *iv)* poderíamos aqui nos arriscar a dizer que essa ideia de uma *psyché* que dá a vida, se não foi de Pitágoras, foi dos primeiros alunos de Pitágoras, ainda na Escola de Sabedoria de Crotona – segundo Aristóteles, essa ideia vem dos primeiros pitagóricos; e *v)* a vida no corpo tem sua origem e seu fim no processo de respiração, a *psyché* entra no corpo dando-lhe a vida na primeira inspiração e sai do corpo tirando-lhe a vida na última expiração.

As inúmeras viagens do sâmio favoreceram sua formação intelectual brilhante, mas, pelo que vemos. Um exemplo disso pode ser visto quando Pitágoras fez seus estudos no Egito. Segundo Isócrates<sup>344</sup>, Pitágoras foi fortemente influenciado pela escola do Egito.<sup>345</sup>

Sobre isso, Isócrates testemunha:

---

<sup>340</sup> CORNELLI, 2006, p. 53.

<sup>341</sup> DK 31 B 129. EMPÉDOCLES; PORFÍRIO, *VP*, 30.

<sup>342</sup> ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, II, 19, 99.

<sup>343</sup> PLATÃO, *Parmênides*, 126a-b. Aqui também trata-se de memória na vida presente.

<sup>344</sup> Isócrates foi um orador e retórico ateniense (436a.C.-338a.C.). A tradição o apresenta como aluno de Protágoras de Abdera, de Pródico de Ceos e, sobretudo, como aluno de Górgias de Leontini. Parece que também ouviu Sócrates. A Guerra do Peloponeso liquidou com suas posses e Isócrates começou a ganhar a vida como logógrafo. Devido a essa atividade, abriu, em Atenas, mais ou menos na mesma época em que Platão abria sua Academia, uma escola de eloquência, que se tornou famosa. Como orador e retórico, preocupou-se, sobretudo, com a forma, dando à prosa ática uma docilidade e harmonia ainda não atingidas. Cerca de 21 de seus discursos sobreviveram, entre eles: *Contra os sofistas*, de 390a.C., *Panegírico*, de 380a.C., *Plataico*, de cerca de 373a.C., *Sobre a paz*, de 355a.C., e *Filipe*, de 346a.C. Combateu a filosofia platônica, que julgava inapta para a formação ética e política do homem grego. No âmbito político, Isócrates foi adversário de Demóstenes, lutando contra os persas pela união do mundo helênico, sob a monarquia de Filipe da Macedônia.

<sup>345</sup> JÂMBLICO, *VP*, 13-14; HERÓDOTO, II, 123.



Pitágoras, o sâmio, foi para o Egito e tornou-se discípulo deles, dos sacerdotes egípcios. Mais do que ninguém, chamou a atenção pelo modo entusiástico com que se dedicava aos estudos das teorias filosóficas referentes ao sacrifício e ao ritual nos templos egípcios e foi o primeiro a introduzir entre os gregos os outros ramos do estudo filosófico. Ele decidiu que, mesmo se não recebesse nenhuma recompensa dos deuses por sua dedicação, se tornaria o mais famoso entre os homens. Ele realizou esse desejo. Sobrepujou de tal forma em renome os outros homens que todos os jovens almejavam tornarem-se seus discípulos, e os pais assistiam aos filhos devotando-se a ele em vez de cuidar dos próprios negócios. E isso não pode ser posto em dúvida por que, mesmo hoje, aqueles que se dizem seus discípulos admiram muito mais as pessoas caladas do que os famosos oradores.<sup>346</sup>

A rígida formação que Pitágoras teria recebido no Egito foi repassada a seus discípulos e estes atribuem ao silêncio uma grandiosa forma de adquirir o conhecimento. O neófito postulante buscava assemelhar-se ao mestre no comportamento, na virtude e na sabedoria, e, de início, procurava essa semelhança por meio do silêncio obrigatório e pela rígida disciplina; lê-se isso em “o que ele dizia aos seus companheiros, ninguém o pode referir com segurança; é que entre eles reinava um invulgar silêncio”<sup>347</sup>.

É importante dar atenção à afirmação de Isócrates, quando testemunha que Pitágoras teria sido “o primeiro a introduzir os outros ramos da filosofia” ou “a outra filosofia”. É atribuída a Pitágoras a primeira utilização do termo *filósofo*<sup>348</sup>, e Isócrates diz que Pitágoras se dedicara às teorias filosóficas referentes ao sacrifício e ao ritual egípcio.

Mas, por que uma preocupação pitagórica de definir uma teoria do sacrifício? Deve-se recorrer novamente a Isócrates:

No nono livro de sua *História*, Tímaios conta que Empédocles foi aluno de Pitágoras, acrescentando que o acusaram de haver furtado os discursos do mestre; então ele, como já ocorrera com Platão, foi proibido de participar das discussões da escola. Empédocles recorda-se de Pitágoras quando diz: ‘Viveu entre eles um homem de sabedoria extraordinária, dotado da mais alta inteligência.’ Empédocles tornou-se discípulo de Anaxágoras e de Pitágoras, imitando de um a dignidade do modo de viver e das atitudes, e do outro a Filosofia da Natureza.<sup>349</sup>

Ao que parece, o elemento filosófico-pitagórico ao qual Isócrates se refere no debate sobre a teoria do sacrifício e do ritual associados ao culto dos deuses é a teurgia, que é um modo que predispõe o filósofo a entrar em contato com os deuses, não sendo de maneira nenhuma um sistema apenas de recompensa pelo sacrifício e pela prece, que são fundamentais a todas as doutrinas chamadas reveladas. A teurgia pode também significar, não somente uma

---

<sup>346</sup> ISÓCRATES, *Busíris*, 28, apud KAHN, 2007, p. 29.

<sup>347</sup> PORFÍRIO, *VP*, 19.

<sup>348</sup> SOCICRATES; *Sucessão do filósofo*; citado por DL, VIII, 1, 8.

<sup>349</sup> DL, VIII, 2, 54 e 56.

obra divina, mas também obra produzindo a obra dos deuses, é uma forma de ritual (cerimonial), com o objetivo de incorporar a força divina ou em um objeto material como por exemplo uma estátua, ou no ser humano através da produção de um estado de transe.

Podemos agora buscar outra fonte para nossa pesquisa; para tanto, recorreremos a uma tradicional e necessária fonte para qualquer estudo da filosofia antiga: Platão de Atenas.

### **3.2 O *Fédon*: o testemunho platônico da metempsicose pitagórica**

Platão escreveu sobre os principais temas da filosofia antiga e fundou a Academia, um dos maiores centros de estudos do mundo antigo. Como foi dito, Platão é fonte imprescindível para o estudo de qualquer tema do pensamento antigo. Sua contribuição para uma análise do discurso sobre a alma e também dos pitagóricos é essencial ao nosso estudo. Em quase todos os diálogos, encontramos referências ao tema da alma, e isso torna problemático um discurso unitário sobre a concepção da alma em Platão.

Podemos afirmar que o *Fédon* é o mais importante diálogo de Platão a respeito da alma e, sobretudo, é a obra que pode ajudar na reconstrução das posições pitagóricas sobre esse tema<sup>350</sup>. O assunto central do diálogo é exatamente a questão da alma, ao lado do tema do conhecimento. Nele, encontra-se de forma mais sistemática o discurso sobre a imortalidade da alma, seus destinos e a possibilidade da metempsicose como questões filosóficas. É no *Fédon* que Platão construirá o debate com os pitagóricos Símiias e Cebes.

Tendo em mente duas considerações: *i)* a teoria da metempsicose é uma das doutrinas mais comumente atribuídas a Pitágoras de Samos; e *ii)* o sábio praticou a filosofia como forma de investigação científica. Um estudo sistematizado da filosofia pitagórica sob a compreensão platônica é de fundamental importância para nossos estudos no intuito de ter uma possibilidade de entendimento da tradição filosófica antiga. Qual a relevância de estudar Pitágoras e sua reflexão da metempsicose tendo o *Fédon* como precursor para a compreensão da interpretação platônica sobre a filosofia pitagórica da metempsicose? O *Fédon* apresenta

---

<sup>350</sup> Podemos considerar que o *Fédon* é o mais pitagórico dos diálogos platônicos. No entanto, Charles H. Khan considera o *Timeu* o mais “pitagórico” dos trabalhos de Platão (p. 127). A incrível capacidade intelectual nata da mente de Platão, de remodelar e reformular, é muito significativa, e Platão consegue especificar cada tema em debate em cada momento. É uma questão controversa para a qual afirmações particularmente extensas de diálogos podem ser interpretadas como fatos históricos. O *Timeu* é um documento pitagórico do século Va.C., nele, Platão apresenta um Sócrates que é um advogado da teoria de ideias e um adepto da sabedoria pitagórica.

três hipóteses de derivação pitagórica<sup>351</sup>: *i*) a alma existe<sup>352</sup>; *ii*) a alma é imortal<sup>353</sup>; e *iii*) a alma transmigra de um corpo a outro<sup>354</sup>.

Sobre a questão da imortalidade da alma, Platão inicia apresentando que, segundo o princípio de geração da totalidade dos seres, em tudo que está sujeito à geração, seja no conjunto de animais, seja de vegetais, segue o princípio de que é dos contrários, e somente destes, que surgem os contrários. Como exemplo, cita que é do injusto que se tem o justo, é do pequeno que se tem o grande, é do lento que se tem o rápido<sup>355</sup>.

Considerando a relação no processo de geração de contrários para contrários, temos que necessariamente da morte vem a vida e vice-versa<sup>356</sup>. Esse primeiro debate sobre a questão dos contrários é o início da primeira “prova” da imortalidade da alma.

Essa “prova” da imortalidade da alma apresenta também a noção de metempsicose. Sobre a geração recíproca dos contrários, tem-se que a continuidade da alma se caracteriza pela alternância da vida e da morte, e para que ocorra esse ciclo, necessariamente a alma deve transmigrar em vários corpos.

No início da argumentação, Platão recorre a uma “antiga tradição”, o ateniense apresenta essa antiga tradição para introduzir o debate da metempsicose<sup>357</sup>.

– Fixemos-nos, pois, neste ponto: as almas dos que morreram existem ou não no Hades? Segundo uma antiga doutrina, que já aqui lembramos, é para ali que vão as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo, nascendo dos mortos. Ora, se isto assim é, se efetivamente os vivos renascem dos mortos, que pensar senão que as nossas almas ali existiam? Pois, a não existirem lá, jamais haveria, creio, a possibilidade de renascerem. Se conseguimos, pois tornar evidente que os seres vivos provêm dos mortos e de nenhuma outra coisa, isso bastará para comprovar a dita existência das almas.<sup>358</sup>

Tendo como base a conclusão da teoria dos contrários e segundo o texto – “é para ali (Hades) que vão as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo, renascendo dos mortos”; “efetivamente os vivos renascem dos mortos”; “pois tornar evidente que os seres vivos provêm dos mortos” – o que temos é que essa “antiga doutrina” ou “antiga tradição” é a metempsicose. A pergunta natural é, então, de onde Platão deriva essa “antiga tradição”? Trata-se de uma tradição de origem egípcia, órfica ou, como nos interessa, pitagórica?

---

<sup>351</sup> PORFÍRIO, *VP*, 19.

<sup>352</sup> *Fédon*, 67a.

<sup>353</sup> *Fédon*, 73a.

<sup>354</sup> *Fédon*, 81d-82c.

<sup>355</sup> *Fédon*, 70e-71a.

<sup>356</sup> *Fédon*, 72a.

<sup>357</sup> *Fédon*, 61d.

<sup>358</sup> *Fédon*, 70d.

Considerando que essa antiga doutrina é egípcia, notadamente a fonte segura é Heródoto<sup>359</sup>, que nos ensinou que os egípcios foram os primeiros que defenderam de forma direta a ideia da transmigração das almas, sendo que, quando um corpo morre, a alma sai desse corpo e entra em outro que esteja para nascer, como visto esse processo de transmigração da alma dura 3000 anos. No testemunho de Heródoto, os gregos (segundo a tradição os pitagóricos ou mesmo Pitágoras) apenas adaptaram essa doutrina, caracterizando-a como grega, contudo, é uma doutrina egípcia.

A consideração de que a “antiga doutrina” tem origem órfica vem de um importante fragmento, que merece nosso destaque e atenção: “Vida-morte-vida, verdade, Dioniso Órficos”<sup>360</sup>.

A metempsicose, como sabemos bem, é também parte da filosofia órfica. Os seres humanos nascem impuros (*miasma*)<sup>361</sup>, com isso, precisam de diversos nascimentos e renascimentos, em um ciclo de movimento da alma, inclusive em animais e plantas, para que sua natureza do bem (*agathón*) supere sua natureza do mal (*kakón*), livrando-se do crime cometido pelos titãs contra Dioniso.<sup>362</sup> As práticas ascéticas podem provocar precocemente a libertação desse ciclo de renascimentos. Segundo as fontes órficas, esse ciclo é doloroso e de pesado lamento, mas a purificação leva o homem ao divino<sup>363</sup>. Com isso, temos que pode ser vista com bons olhos a ideia de que a “antiga tradição” é de origem órfica, e, portanto, Platão se refere ao orfismo. Entretanto, sabemos da estreita ligação entre o pitagorismo e o orfismo; tão estreita, que temos o seguinte fragmento: “Pitágoras escreveu alguns poemas e os atribuiu a Orfeu”<sup>364</sup>.

Mesmo com o fragmento órfico “Vida-morte-vida, verdade, Dioniso Órficos”, o que temos é que a metempsicose não é confirmada diretamente pelo orfismo em nenhuma fonte antiga, somente a preexistência da alma. A alma está submetida à punição do confinamento

---

<sup>359</sup> DK 14 A 1. HERÓDOTO, II, 123.

<sup>360</sup> *Placas de Ólbia, Placa I*. Cf. GAZZINELLI, 2007, pp. 85.

<sup>361</sup> *Miasma*, termo grego que, no sentido estrito da palavra, quer dizer “emanações dos pântanos”; colocada pelos médicos antigos como causa de doenças. Comumente usado pela medicina, o termo *miasma* tem gerado tanta polêmica, que alguns homeopatas preferem designá-la por *diásteses* ou predisposições mórbidas que algumas pessoas possuem, ou seja, uma “brecha” no organismo, logicamente determinado por fatores genéticos e hereditários. Para um estudo sobre a questão da saúde dos antigos, reportamos o debate para REALE, Giovanni. *Corpo, alma, e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002; e PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. (Org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

<sup>362</sup> BRANDÃO, 1989, pp. 117-119.

<sup>363</sup> *Lâminas de Ouro, Coluna II, B. 1. 3. Lâmina de Turi III*. GAZZINELLI, 2007, pp. 80. Platão fará constante referência a essa purificação: *Fédon*, 82c; *Fedro*, 248c-149c; *República*, X, 618c.

<sup>364</sup> DK 36 B 2. Este fragmento pode ser considerado a citação mais antiga que emite uma relação entre Pitágoras e Orfeu.

no corpo, que é uma prisão para alma, mas que também serve, em certo sentido, para resguarda-la<sup>365</sup>. Em determinado momento, podemos interpretar que as almas nascem do vento e são lançadas para dentro do corpo<sup>366</sup>. É quase um suplemento inevitável supor que outras criaturas vivas, em sua morte, tenham “expiradas” essas mesmas almas<sup>367</sup>.

No entanto, devemos ainda considerar que Platão, quando fala dessa “antiga tradição”, refere-se ao pitagorismo. Para considerarmos que a “antiga tradição” é uma referência aos pitagóricos, destacamos os seguintes pontos: *i)* a sugestão feita pela tradição; *ii)* Fédon de Élis é um pitagórico e narrador do diálogo; *iii)* o ouvinte Equécrates é, no mínimo, um simpatizante das doutrinas pitagóricas, como no caso da teoria da alma-harmonia<sup>368</sup>; *iv)* Fliunte, onde ocorre o encontro de Fédon e Equécrates, é uma pequena cidade do nordeste do Peloponeso que se tornou um dos centros do pitagorismo na Antiguidade – segundo a tradição, há uma ligação entre Pitágoras e a fundação de um núcleo pitagórico na cidade<sup>369</sup>; e *v)* o debate ocorre com os pitagóricos Símiás e Cebes, discípulos de Filolau de Crotona. Considerando esses pontos e destacando que esse debate é travado com Símiás e Cebes, dois discípulos de Filolau, podemos assumir com certa segurança que a “antiga tradição” a que Platão se refere é a tradição pitagórica<sup>370</sup>.

Em um segundo momento, Platão nos apresenta a reminiscência como mais uma “prova” da imortalidade da alma: “aprender é um recordar”<sup>371</sup>. Segundo essa teoria, os conhecimentos que se tem ou se adquire são recordações do que sabíamos anteriormente ao nascimento. Portanto, a alma já existia antes do nosso nascimento e, com essa argumentação, Platão nos apresenta que alma é imortal<sup>372</sup>.

A reminiscência é melhor trabalhada no *Mênon*, no qual Platão busca demonstrar que cada um é capaz, segundo o conhecimento adquirido em vidas anteriores, de explicar determinado tema que lhe é pedido<sup>373</sup>. No *Fédon*, o argumento da reminiscência busca chegar de maneira direta à conclusão da imortalidade da alma.

No debate entre Platão (Sócrates) e os pitagóricos (Símiás e Cebes), o argumento da

---

<sup>365</sup> PLATÃO, *Crátilo*, 400b-c; *Fédon*, 62b.

<sup>366</sup> *De anima*, 410b27. Referência a ensomatose (ενσωμάτωση) que é uma queda em direção ao corpo.

<sup>367</sup> BURKERT, 1972, p. 126.

<sup>368</sup> *Fédon*, 88d.

<sup>369</sup> DL, VIII, 1, 46.

<sup>370</sup> *Fédon*, 61d.

<sup>371</sup> PLATÃO, *Mênon*, 80.

<sup>372</sup> *Fédon*, 73a.

<sup>373</sup> *Mênon*, 82b-86c.

teoria da reminiscência não apresentará polêmica, havendo plena concordância<sup>374</sup>. Se aprender é recordar e o que se recorda aprende-se antes de nascer, então a alma existia antes de nascer em um corpo humano, o que garante a conclusão, para Platão, de que a alma é imortal.

A diferença central de interpretação sobre a reminiscência entre o *Mênon* e o *Fédon* é que, no primeiro, tem-se a reminiscência como prova da capacidade de todos os homens recordarem um conhecimento que já possuíram, porém, esqueceram<sup>375</sup>. No segundo, a reminiscência é prova de um conhecimento que a alma só pode ter adquirido em uma existência que não seja a atual e, portanto, necessariamente anterior. No entanto, a reminiscência não surge de imediato como uma prova da metempsicose.

O debate a respeito da natureza da alma é a terceira “prova” de sua imortalidade. Primeiramente, Platão parte das dúvidas dos pitagóricos Símiias e Cebes: a reminiscência prova a existência da alma antes do nascimento, todavia, para Símiias, o argumento fica incompleto em relação a sua existência após a morte<sup>376</sup>. De imediato, Sócrates apresenta a simplicidade de articulação das duas primeiras “provas”: a teoria da geração dos contrários e a reminiscência<sup>377</sup>. Depois, ele usa a nova perspectiva sobre a natureza da alma. Platão diferencia a natureza simples e a natureza compósita:

– Ora, vejamos, não é o ser composto, aquele cuja natureza é compósita, que em princípio se desagrega, decompondo-se exatamente nos elementos que o compunham? E, se algum ser simples existe, não é apenas esse, mais do que qualquer outro, que está em princípio inseto do sofrer tal processo?

– Parece-me que é exato – replicou Cebes.

– Muito provável, portanto, que os seres que se mantêm constantes e idênticos a si mesmos sejam os simples, e aqueles que estão sempre em mudança e nunca permanecem idênticos sejam os compostos?

– Assim me parece também.<sup>378</sup>

Essa diferenciação é prelúdio para a oposição de tipos de realidade: a realidade inteligível, à qual pertence tudo que seja imutável, divino e tudo que existe em si; e a realidade sensível, que é inconstante e mutável, não pertencendo à natureza divina.

O corpo é associado aos sentidos como a visão e a audição. A alma, quando se utiliza desses sentidos, tem como instrumento o corpo. O devir é a transformação incessante e permanente pela qual as coisas se constroem e se dissolvem noutras coisas. A natureza da

---

<sup>374</sup> *Fédon*, 92a.

<sup>375</sup> É no *Mênon* que Platão constrói o diálogo com o escravo, usando a maiêutica para levá-lo a resolver um problema geométrico de relativa complexidade para a época. *Mênon*, 82b e seguintes.

<sup>376</sup> *Fédon*, 77b.

<sup>377</sup> *Fédon*, 77b-l.

<sup>378</sup> *Fédon*, 78c-d.

realidade do contínuo devir é à qual o corpo pertence, quando arrasta a alma para o contínuo devir e induz à embriaguez e à perturbação, pois, a essas coisas, o corpo se apega<sup>379</sup>.

A alma, ao contrário do corpo, quando procura o “por si e em si”, volta-se para o que é sempre puro e idêntico a si mesmo. A alma é associada às coisas que sempre existem e, considerando as coisas às quais a alma se apega, preservando a sua identidade, Platão nos apresenta esse último estado com o nome de sabedoria<sup>380</sup>. Dessa forma, o conceito de sabedoria<sup>381</sup> que Platão nos apresenta no *Fédon* é um completo desligamento dos prazeres e interesses materiais e mundanos e uma dedicação constante à procura do exame das coisas por si mesmas, do que nunca morre e, por isso, se assemelha à alma.

A alma é, então, aquilo que não é mutável (possui uma única forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo)<sup>382</sup>, enquanto o corpo é associado àquilo que é mutável (possui múltiplas formas e está sujeito a dissolução sem jamais manter-se constante e igual a si mesmo)<sup>383</sup>. Quando as duas naturezas, do corpo e da alma, estão juntas, cabe a uma comandar e a outra obedecer. A alma é, por sua natureza, idêntica ao divino, então, cabe a ela comandar. Com isso, Platão provoca em Cebes a conclusão de que a alma se assemelha ao que é divino e o corpo se assemelha ao que é mortal<sup>384</sup>.

Considerando a conclusão de que a alma é identificada com o divino, o imortal, o inteligível, possuindo uma só forma, sendo indissolúvel, mantendo-se constante e igual a si mesmo, e o corpo, sendo totalmente o contrário<sup>385</sup>, tem-se que a alma é a parte invisível da fórmula corpo-alma, sendo imortal. Quando ocorre a morte (conceituada por Platão como sendo a separação do corpo da alma<sup>386</sup>), aquilo que é semelhante ao divino vai se reunir com o divino, em estado de pureza e concentrando em si e por si, reunindo-se ao imortal e ao sábio, desligando-se da infelicidade e das coisas mortais<sup>387</sup>.

– Como natural é que não sejam as almas dos melhores, mas as dos medíocres, que assim se vêm compelidas a vagar por lugares tais, expiando as culpas do seu antigo modo de vida, que foi mau. E assim hão de vagar até que o desejo do elemento corporal, que as segue e

---

<sup>379</sup> *Fédon*, 79c.

<sup>380</sup> Devemos considerar que *phronesis*, conforme a tradução, pode ser lida como ‘razão’, ‘inteligência’, ‘pensamento puro’ ou ‘sabedoria’. No estudo, em qualquer língua vernácula, a tradução influencia diretamente na interpretação e crítica ao texto.

<sup>381</sup> *Fédon*, 80a.

<sup>382</sup> *Fédon*, 80c.

<sup>383</sup> *Fédon*, 80a.

<sup>384</sup> *Fédon*, 80a.

<sup>385</sup> *Fédon*, 64c.

<sup>386</sup> *Fédon*, 81a.

<sup>387</sup> *Fédon*, 64c; 81a.

acompanha, as faça de novo prenderem-se às cadeias de um corpo; o que, segundo tudo leva a crer, se processa consoante os tipos que cada um exercitou...

– A que tipo refere Sócrates?

– Por exemplo, aqueles cuja prática constante foi a gula, a incontinência, a embriaguez, sem qualquer espécie de empecilhos, é provável que tomem a forma de burro ou de animais do gênero, não te parece?

– É, efetivamente, muito provável o que dizes.

– E aqueles que privilegiaram a injustiça, a tirania, a pilhagem, tomarão provavelmente também a forma de lobos, de falcões e de milhafres... dar-lhes-emos um destino diverso deste?

– Estão bem aí, não procures mais - comentou Cebes.

– É portanto óbvio, quanto aos restantes tipos, que cada um deles siga o seu destino em conformidade com os gêneros de vida praticados.

– Óbvio, como não?

– E dentre estes os mais felizes, os mais bem instalados, serão ainda os que praticam essas formas populares e sociáveis de virtude que chamam de temperança e justiça, ainda que assentes na força do hábito e não na reflexão filosófica?

– Os mais felizes em que sentido?

– Por que irão naturalmente transformar-se em espécies mais sociáveis e cordatas como eles; caso, por exemplo, das abelhas, das vespas e das formigas. Ou, até, voltarão a esta espécie humana, dando origem a homens de bem.

– É natural.

– Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente ao que ama o saber. E eis a razão pela qual, meus caros Símiias e Cebes, os filósofos que o são de verdade se abstêm por completo dos prazeres do corpo e lhes opõem resistência em vez de se lhes entregarem: não por temerem a ruína ou pobreza, como o comum das pessoas, em especial os que amam o dinheiro; nem tampouco por recearem o descrédito e a infâmia de uma vida viciosa, como é o caso dos que ambicionam o poder ou a glória, e que, por este motivo, se abstêm dos ditos prazeres.<sup>388</sup>

A metempsicose surge nesse debate sobre a natureza da alma<sup>389</sup> como prova de sua imortalidade, como uma espécie de castigo para as almas que permaneceram apegadas aos prazeres mortais antes da separação da alma do corpo. É nesse momento que podemos falar de uma concepção pitagórica da metempsicose, na qual a alma humana pode transmigrar para corpos de animais e vegetais. Platão utiliza somente exemplos de animais, considerando inclusive a espécie humana. A conclusão que emerge caracteriza-se da seguinte forma: os que não buscaram a reflexão filosófica e se apegaram ao elemento corporal e aos prazeres do corpo participarão de uma metempsicose em que, retornam como animais de carga que servirão aos homens, os que praticaram a injustiça ou coisas do gênero tomarão a forma de animais selvagens, e os que praticaram a justiça ou coisas do gênero, mas não a filosofia, tomarão forma de animais mais sociáveis ou mesmo seres humanos, homens de bem. Diferente disso, os que, em vida, dedicaram-se à filosofia e à procura das coisas puras que se assemelham mais à alma do que ao corpo terão na vida pós-terrena, uma imortalidade da alma

---

<sup>388</sup> *Fédon*, 81d-82c.

<sup>389</sup> *Fédon*, 82a-b.



em comunhão com os deuses e, pelo menos na interpretação que podemos fazer tendo como fonte o *Fédon*, retornaram a vida terrena, por terem se dedicado a filosofia, não participarão da metempsicose. Os filósofos quando morrem, ou seja, quando a alma se separa do corpo, vão para junto dos deuses, pois são semelhantes a estes em gosto, escolha, preferência e sabedoria<sup>390</sup>.

Símias, respondendo pelos pitagóricos (ou por uma corrente do pitagorismo), apresenta-nos o conceito de alma como sendo uma disposição ordenada de elementos do corpo<sup>391</sup>, levantando, dessa forma, o debate sobre a alma-harmonia como objeção à argumentação de Sócrates (Platão).

Para a definição da alma-harmonia, Símias compara a alma com uma lira harmonizada; as cordas pertencem ao elemento material e corpóreo, composto e terreno, enquanto a harmonia se assemelhará ao elemento invisível, incorpóreo, divino, sendo, portanto, as cordas (corpo) mortais e a harmonia (alma) imortal. Uma vez aniquilando a parte mortal da lira, não existem condições de sobreviver também ao aniquilamento a parte imortal. Sendo o corpo uma tensão e coesão de elementos (quente e frio, seco e úmido), e a alma a harmonia desses elementos quando o corpo desaparece, por qualquer efeito que seja, a alma se encerra também<sup>392</sup>. Esse entendimento da alma-harmonia defendido pelo pitagórico Símias obviamente vem do seu pitagórico *professor* Filolau de Crotona:

A harmonia é a unificação de muitos elementos misturados e a concordância dos discordantes.<sup>393</sup>

Com a natureza e harmonia, dá-se seguinte: a essência das coisas, que é eterna, e a própria natureza requerem conhecimento divino e não humano, e seria absolutamente impossível que algumas coisas existentes se tornasse conhecida por nós, se não existisse a essência das coisas das quais se contitui o cosmos, tanto das limitadas como das ilimitadas.<sup>394</sup>

Percebendo que, com a separação do corpo da alma, o corpo passa algum tempo existindo antes de apodrecer com os elementos que o compõe, Símias apresenta-nos a conclusão de que na teoria da alma-harmonia, ocorrendo a morte, é a alma a primeira a ser

---

<sup>390</sup> Em outras obras, Platão, destaca a possibilidade de retorno dos filósofos a uma vida terrena. Como, por exemplo, em *República*, X, 619d-e. “É que, se cada vez que uma pessoa chega a esta vida, filosofasse sadiamente, e não lhe coubesse em sorte escolher entre os últimos, teria probabilidades, segundo o que se conta das coisas do além, não só de ser feliz, mas também de fazer um percurso daqui para lá, e novamente para aqui, não pela aspereza da terra, mas pela lisura do céu.”

<sup>391</sup> *Fédon*, 86d; DK 44 B 10.

<sup>392</sup> *Fédon*, 86c.

<sup>393</sup> DK 44 B 10.

<sup>394</sup> DK 44 B 6.

aniquilada<sup>395</sup>.

Cebes inicia sua intervenção apresentando concordância com a existência da alma anterior ao nascimento e expondo-se como outra corrente do pitagorismo ao não concordar com a linha de argumentação de Símiás<sup>396</sup>. A polêmica em Cebes reside (como em Símiás) sobre a existência da alma após a morte, para tanto, Cebes recorre à comparação de um tecelão que, após sua morte, deixa o manto, que ele próprio teceu e que o cobria, em perfeito estado de conservação.

Relacionando a imagem do tecelão à questão da alma, Cebes argumenta que a alma é mais duradoura que o corpo, e este, por sua vez, é mais frágil e menos durável; a alma ao longo de sua vida gasta uma longa porção de corpos, pois os “tecidos” do corpo se gastam e a alma os refaz<sup>397</sup>. Nesse fluxo de refazer o corpo, haverá o momento em que a alma perecerá e o último corpo usado por esta, em pouco tempo, também se aniquilará<sup>398</sup>.

Cebes levanta a possibilidade de uma metempsicose limitada num período de tempo determinado em que a alma passa por diversos corpos. Com isso, ela existe antes do nascimento e depois da morte por sucessivos renascimentos e, em um determinado momento da separação da alma do corpo, chega o instante do aniquilamento da alma.

Para Cebes, quando tem-se um homem diante da morte e este possui total confiança sobre o que vem após a morte. Essa confiança não tem, em princípio, razão de ser. Ou o homem demonstra que a alma é sempre imortal e imperecível ou, não tendo como provar que esta seja a última de suas sucessivas vidas, estará sempre inquieto em relação ao destino de sua alma<sup>399</sup>.

Platão primeiramente sintetiza as dúvidas de Símiás e Cebes: *i)* para Símiás, por ser a alma uma harmonia, desaparece antes do corpo; *ii)* para Cebes, a alma, depois de usar sucessivos corpos (metempsicose), termina sendo aniquilada<sup>400</sup>. Depois, por meio do argumento da reminiscência, que é aceito pelos dois pitagóricos tebanos, reinicia o debate. Respondendo a Símiás, Sócrates indaga sobre a possibilidade da alma, considerada como harmonia e, portanto, composto de elementos do corpo, existir antes dessa harmonia (corpo-alma), considerando sua existência antes do nascimento. Com isso, Platão apresenta a fragilidade da argumentação de Símiás: admitindo a reminiscência (a existência da alma antes

---

<sup>395</sup> *Fédon*, 86d.

<sup>396</sup> *Fédon*, 87a.

<sup>397</sup> A ideia do corpo como veste da alma é encontrada já em Empédocles, DK 31 B 126.

<sup>398</sup> *Fédon*, 87e.

<sup>399</sup> *Fédon*, 88a-b.

<sup>400</sup> *Fédon*, 91d.

do nascimento) não há como considerar a alma como uma harmonia<sup>401</sup>.

Sócrates responde posteriormente à argumentação de Símiás sobre a alma-harmonia e sua analogia com a lira. Para construir sua resposta, Sócrates trabalha o conceito de harmonia de forma que Símiás perceba à qual natureza da realidade a harmonia pertence e como os elementos do corpo encontram-se harmonizados.

A harmonia permanece pelo fato de os elementos do corpo estarem conjuntamente harmonizados; ocorrendo qualquer mudança que se realize ou sofra na harmonia, o conjunto dos seus elementos realizam ou sofrem a mesma mudança<sup>402</sup>. Sendo isso verdade, não é a harmonia que comanda seus elementos, mas necessariamente terá que segui-los, não sendo possível agir de uma forma que seja de oposição aos seus elementos. A harmonia depende, então, da forma de como seus elementos se harmonizaram de que elementos se harmonizam<sup>403</sup>.

Apresentando a contradição da relação da alma com a harmonia, Platão nos expõe a impossibilidade de definir a natureza da harmonia de forma variável, expondo indagações como: “qual alma seria ‘mais’ harmônica, a alma boa ou a alma má?” Por si mesma, essa interrogação apresenta uma dificuldade quando se entende a possibilidade de graus de harmonia apurado à alma<sup>404</sup>.

As almas são sempre boas e só poderiam participar da virtude, pois a virtude a elas se assemelha<sup>405</sup>. Da harmonia participa a virtude, da desarmonia participa o vício: como uma alma não pode participar da desarmonia, mas tão somente da harmonia, nenhuma alma pode participar do vício, pois estaria participando da desarmonia que vai contra a argumentação pitagórica de Símiás.

Platão levanta que é a alma quem comanda o corpo e nisso há concordância com Símiás<sup>406</sup>. A alma pode, portanto, opor-se aos impulsos do corpo. Nesse ponto, Platão apresenta a contradição de Símiás, pois este tinha concordado anteriormente que a alma tem que seguir o que é determinado pelo corpo, visto que, sendo um composto, cabe à harmonia (alma) seguir o comando dos elementos que a compõem<sup>407</sup>.

No entanto, o que se percebe é que, longe de seguir os impulsos do corpo, a alma se

---

<sup>401</sup> *Fédon*, 92a-e.

<sup>402</sup> *Fédon*, 92e-93a.

<sup>403</sup> *Fédon*, 93a.

<sup>404</sup> *Fédon*, 93c.

<sup>405</sup> *Fédon*, 93c.

<sup>406</sup> *Fédon*, 94a.

<sup>407</sup> *Fédon* 94b.

opõe a esses impulsos, e é esta quem comanda o corpo e não o contrário.

Considerando que, se há um corpo em harmonia, este não pode agir em dissonância com os elementos do corpo, e, ainda que a alma responda aos impulsos do corpo opondo-se a eles, dominando-os, guiando-os ao contrário de segui-los, Platão provoca em Símiias uma conclusão de que a alma é de natureza mais divina que a harmonia, portanto, a alma não é nenhuma espécie de harmonia<sup>408</sup>.

Dessa forma, refuta-se a teoria da alma-harmonia, rejeitando consigo as objeções levantadas por Símiias a respeito da imortalidade da alma e a sua existência após a separação da alma do corpo.

Platão retoma o debate com Cebes no sentido de equacionar a indagação desse tebano sobre a demonstração da alma ser imperecível e imortal<sup>409</sup>. Depois de uma longa exposição, Platão nos leva a ter atenção com o problema das causas das coisas e como ocorre o processo de geração e destruição de forma a definir conceitos como grande e pequeno, belo e bom e, assim, preparar sua argumentação de resposta a Cebes.

Para explicar a causa e descobrir o que faz a alma imortal, Sócrates toma como pressuposto a natureza da realidade do que é em si e por si como, por exemplo, do belo, do bem, do grande e assim por diante<sup>410</sup>.

Como pressuposto para o debate, Sócrates nos apresenta que são as formas (ideias) a causa real do ser de cada coisa. É por causa da beleza que todas as coisas belas são belas, como é por causa da grandeza que todas as coisas grandes são grandes, da mesma maneira que algo é dois por causa da dualidade, e algo é um por causa da unidade. Aos poucos, Sócrates vai apresentando concordâncias e verificando as hipóteses apresentadas até contar com o apoio simultâneo de Símiias e Cebes<sup>411</sup>.

Na sequência do debate, é esclarecida a noção de alma por meio da pergunta de Sócrates – “O que é que se manifesta num corpo que o faz estar vivo?” – e na resposta de Cebes – “A alma”<sup>412</sup>. A alma é portadora de uma qualidade ou mesmo de uma característica essencial, e essa característica essencial é a vida. A alma, seja qual for o objeto que ocupe, traz sempre consigo a vida. Como o contrário da vida é a morte, a alma jamais aceitará

---

<sup>408</sup> *Fédon*, 93a.

<sup>409</sup> *Fédon*, 95c-1.

<sup>410</sup> *Fédon*, 100b.

<sup>411</sup> *Fédon*, 100 d-102 a.

<sup>412</sup> *Fédon*, 105d.

consigo a presença da morte<sup>413</sup>, como o quente não aceitará a presença do frio.

Seguindo o debate, temos, em sequência, que o que não aceita a morte é o não mortal, e a alma, não acolhendo a morte é, pois, colocada como imortal e, assim, existe novamente a concordância de Cebes.<sup>414</sup>

Define-se assim que: a alma é o princípio e a causa da vida, pois a alma, por sua natureza, não admite em si a presença ou a semelhança com a morte. Sendo a alma imortal e também imperecível, a alma não admite a morte e a alma jamais será algo morto<sup>415</sup>. Sócrates e Cebes possuem concordância com aquilo que é imortal e imperecível, pois aquilo que é imortal não perece. Por não admitir a morte, a alma, além de imortal, terá de necessariamente ser imperecível<sup>416</sup>.

Chegando-se à conclusão da imortalidade e da imperecibilidade da alma, temos ainda que, quando chega ao homem a morte, a parte mortal (o corpo) participa da destruição enquanto a parte imortal (a alma) de fato irá para o Hades<sup>417</sup>.

### 3.3 O destino da alma

É uma parte importante do debate em torno da metempsicose a questão do destino da alma. A sequência de nascimento-morte-renascimento possui um determinado limite, a transmigração da alma ocorre com a intenção de contemplar a purificação que virá com as diversas vidas vividas; em alguns casos, os antigos até propõem um prazo para essa metempsicose, como vemos em Heródoto<sup>418</sup>. O destino da alma, no final do conjunto de transmigrações, é algo que merece nossa atenção.

Pitágoras fez certas afirmações de um modo místico e simbólico, e Aristóteles recolheu a maior parte delas; em geral que ele chamava ao mar lágrimas de Cronos, às Ursas, mãos de Reia, às Plêiades, lira das Musas, aos planetas, cães de Perséfone; o som produzido pelo bronze, quando percutido, era dizia ele, a voz de um ser divino, *dáimon*, aprisionado ao bronze.<sup>419</sup>

---

<sup>413</sup> *Fédon*, 105d.

<sup>414</sup> *Fédon*, 105e.

<sup>415</sup> *Fédon*, 106b.

<sup>416</sup> *Fédon*, 106c.

<sup>417</sup> *Fédon*, 107a.

<sup>418</sup> DK 14 A 1. HERÓDOTO, II, 123.

<sup>419</sup> DK 58 C 2. PORFÍRIO, *VP*, 41. ARISTÓTELES fr. 191.

O “iniciado” do pitagorismo tem a esperança e a confiança de alcançar bem-aventuranças, após a morte de seu corpo, a saída de sua alma de sua parte material, essa confiança e esperança nas bem-aventuranças são resultado de sua virtude e da boa conduta desempenhada na vida terrena<sup>420</sup>, considerando inclusive suas regras de abstinência e o conjunto significativo de preceitos aceitos e rigorosamente seguidos pelos pitagóricos<sup>421</sup>. Essa confiança e esperança é também resultado da superior compreensão que Pitágoras e os pitagóricos possuíam sobre a natureza das coisas.<sup>422</sup>

A origem dos temores de terra, no dizer de Pitágoras, não era outra coisa senão um encontro de mortos; o arco-íris, o brilho do Sol, e o eco, que freqüentemente fere os nossos ouvidos, a voz de seres mais poderosos.<sup>423</sup>

As afirmações pitagóricas recolhidas por Aristóteles (DK 58 C 2; fr. 191 e fr. 196) levam-nos a ver como Pitágoras nos apresenta a morte. Perséfone é esposa de Hades, o justo deus do mundo dos mortos. Ao que parece, os medos dos homens resumem-se no que pode ser o encontro com os mortos, o que deveria ser motivo de alegria e felicidade mostra-se como verdadeiros temores. Tais medos e temores permanecem inclusive entre os que por seu mau comportamento estão no Tártaro. “Se tropeja, então – se é verdade que afirmam os pitagóricos – isso é para ameaçar os que se encontram no Tártaro, por forma a amedrontá-los.”<sup>424</sup>

Ao que parece, os pitagóricos procuravam explicar sua escatologia de forma mítico-poética, buscando uma interpretação crítica-racional para o entendimento do destino da alma. Os acontecimentos e as personagens míticos são vistos e entendidos como elementos do mundo natural, procurando dar compreensão ao movimento que existe entre a vida e a morte<sup>425</sup>.

Diôgenes Laércio também apresenta uma proposta para a escatologia pitagórica, definindo o destino da alma na pós-morte:

Uma vez expulsa de sua morada terrena, a alma vagueia no ar, com a aparência do corpo. É Hermes o guardião das almas; e o chamamos o guia, o timoneiro e o sepulcral, é precisamente porque é ele que, quando as almas saem do corpo, as conduz ao Hades fora de sua morada terrena e das profundezas marinhas. E, se as almas puras são conduzidas para a região mais elevada, as almas impuras não se aproximam e nem se freqüentam, mas são acorrentadas pelas Erinias por sólidos laços.<sup>426</sup>

---

<sup>420</sup> DK 58 C 3. DL, VIII, I, 34-35. ARISTÓTELES fr. 195.

<sup>421</sup> DK 58 C 6. PORFÍRIO, *VP*, 42. ARISTÓTELES fr. 197.

<sup>422</sup> DK 58 C 4. JÂMBLICO, *VP*, 82.

<sup>423</sup> DK 58 C 2. ARISTÓTELES fr. 196.

<sup>424</sup> DK 58 C 1. *Segundos Analíticos*, 94b32-4.

<sup>425</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 246.

<sup>426</sup> DL, VIII, I, 31.

Píndaro de Cinoscefale também nos ajuda no entendimento dessa escatologia pitagórica<sup>427</sup>.

De entre os mortos, aqueles cujas mentes são injustas, pagam imediatamente a pena que aqui na terra – mas os delitos cometidos neste reino de Zeus são julgados debaixo da terra por quem profere sentenças com odiosa necessidade. Os bons, sobre os quais o Sol brilha sempre, com noites iguais e dias também iguais, recebem uma vida menos penosa, sem revolverem o solo com força do seu braço, nem a água do mar, em virtude do estilo de vida naquele lugar: mas na presença dos deuses venerados, todos os que se compraziam em respeitar os seus juramentos partilham de uma vida que não conhece lágrimas, ao passo que os outros suportam um sofrimento, para o qual ninguém pode olhar. E aqueles que, esses percorrem o caminho de Zeus, de direção à torre de Cronos, onde sopram as brisas oceânicas em redor da ilha dos Bem-Aventurados; e brilham flores de ouro, umas na praia em árvores resplandecentes, ao passo que outras a água as cria; e com grinaldas as mãos entrelaçam, e com coroas, segundo as justas sentenças de Radamanto – pois, sempre prestes com seus conselhos, sentado está ao lado do Pai poderoso, o esposo de Reia, com seu trono, entre todos mais excelso.<sup>428</sup>

Platão faz referência a Píndaro quando defende que a alma delicada e imaculada desperta-se em delírios e devaneios ao exprimir poesias diversas, inspiradas por Musas, que são princípios desse entusiasmo poético e permitem façanhas e glórias<sup>429</sup>.

O poema de Píndaro foi escrito claramente tendo como fonte as doutrinas pitagóricas. Mesmo considerando a dificuldade de interpretação, de se ver uma relação entre o julgamento, o castigo e a metempsicose, de posse dos fragmentos anteriores de Aristóteles e dos versos de Píndaro, pode-se ter em mente o ensinamento de Pitágoras, que apresenta sua escatologia da seguinte maneira: a alma, após a morte do corpo, passará necessariamente por um julgamento feito pelos deuses, os que se negaram às boas condutas e permaneceram perversos terão um justo castigo no Tártaro; os bons terão um destino coberto de bem-aventuranças, resultado do comportamento virtuoso, esses se isentaram de maldades e, por isso mesmo, são os Bem-Aventurados<sup>430</sup>.

---

<sup>427</sup> Píndaro de Cinoscefale ou Píndaro de Beozia (518a.C., Tebas-438a.C, Argos) foi um poeta grego, autor de *Epinícios* ou *Odes Triunfais*, e autor também da célebre frase “Homem, torna-te no que és”. Chegaram-nos um total de 45 epinícios, divididos em quatro livros, conforme o nome dos jogos que celebravam: *Olimpicas*, *Píticas*, *Neméias* e *Ístmicas*. Descendente dos átridas, chegou aos dez anos em Atenas, onde aprendeu música com os mestres Agatides e Apolodoro. Estudou em Delfos e Egina, colhendo as tradições que o fizeram brilhar na vida artística. Depois, seus cantos alcançaram grande fama em toda a Grécia, cultivando todas as formas líricas conhecidas (hinos, odes, cantos, ditirambos e epinícios). Somente a quarta parte de sua produção chegou à atualidade. Conservam-se, à parte de outros fragmentos, quatro livros de *Epinícios* ou *Cantos Triunfais*. As *odes epinicianas* louvavam os Jogos Olímpicos, embora Píndaro não tenha conseguido clareza na descrição. MONDOLFO, 1968, pp. 49, 59, 61.

<sup>428</sup> PÍNDARO, *Olimpicas*, II, 56-77. Píndaro escreve para Terão de Agrigento, na Sicília, em 476a.C. (apud KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994, p. 246-247.).

<sup>429</sup> *Fedro*, 245a.

<sup>430</sup> *Górgias*, 523a-b.

O mesmo pode também ser visto neste outro verso de Píndaro.

Àqueles, de quem Perséfone recebe expiação por um antigo sofrimento, no nono ano ela de novo lhe devolve a alma ao Sol lá do alto. Deles surgem nobres reis e aqueles homens ágeis em força e os maiores em sabedoria; e pelo resto do tempo são chamados heróis e santificados pelos homens<sup>431</sup>

Esse fragmento de Píndaro (fr. 133) nos remete a um fragmento de Empédocles, o qual provavelmente se valeu da escatologia pitagórica:

Há um Oráculo da Necessidade, antigo decreto dos deuses, eterno selado com amplos juramentos: quando algum destes *dáimones*, seres a quem cabe uma longa vida, erram e poluem os seus próprios membros com derramamento de sangue e pelo seu erro falseia o juramento que fez, anda errante, longe dos bem-aventurados, três vezes dez mil anos, nascendo durante esse tempo em toda a espécie de formas mortais, que mudam de um para outro dos penosos caminhos da vida. A força do ar persegue-o até ao mar, o mar o cospe para a superfície da terra, a terra o lança para os raios do Sol resplendente, e o Sol para os redemoinhos do ar; um recebe-o do outro, mas todos o odeiam. Desse número também eu agora faço parte, desterrado dos deuses e errante, por ter confiado na tresloucada Discórdia.<sup>432</sup>

Existe uma lei que ordena a metempsicose como consequência do vício e dos maus comportamentos. Empédocles segue a elaboração do destino da alma, sempre considerando as atitudes tomadas na vida terrena. Empédocles é uma figura semelhante a Pitágoras, ou mesmo a Heráclito, quando consideramos a elaboração de sua biografia, por isso, as interpretações de seus fragmentos possuem a mesma dificuldade.

Podemos conceber que o conhecimento é a relação que se estabelece entre o sujeito que conhece ou se deseja conhecer e o objeto a ser conhecido ou que se dá a conhecer, o conjunto de informações, bem dispostas e ordenadas, possíveis de serem adquiridas pelo homens. Podemos conceber também que a sabedoria consiste ter discernimento sobre o que fazer com qualquer conhecimento, como utilizá-lo de forma prudente, moderada e útil. Podemos então estabelecer que, ao longo de suas vinte gerações humanas, Pitágoras de Samos adquiriu e apreendeu um significativo conhecimento e uma divina sabedoria.

Uma doutrina como a metempsicose, que transcende as formas humanas normais de conhecimento, ultrapassando os limites da física e do conhecimento meramente empírico, só pode encontrar uma garantia na experiência na metafísica, no mundo do divino ou quase divino. Considerando necessariamente que Pitágoras conhecia os fatos sobre o destino da

---

<sup>431</sup> PÍNDARO, fr. 133; *Ménon*, 81b-c.

<sup>432</sup> DK 31 B 115.



alma nesta vida e nas seguintes, o sábio deveria possuir entendimentos e faculdades que vão além dos humanos comuns. O filósofo deve ser capaz de se referir ao próprio exemplo<sup>433</sup>. Dessa forma, é comum que os elementos da filosofia de Pitágoras estejam, desde o início, conectados à doutrina da metempsicose<sup>434</sup>.

A imortalidade da alma implica necessariamente que devemos cuidar da mesma e buscar sempre o mais alto grau possível, associado à virtude (ética) e à inteligência (epistemologia), fugindo do vício e da ignorância. Para Platão, para Pitágoras e para os pitagóricos, isso se concretiza dedicando-se à filosofia. A alma, após separar-se do corpo, vai para o Hades. Ao homem é necessário que, nesta existência, dedique atenção à sua formação e cultura, pois são essas coisas que serão levadas para o Hades<sup>435</sup>.

*A metempsicose pitagórica é o constante movimento da alma, que é o princípio da vida e do movimento, é instrumento para a transmissão e transmigração do conhecimento e da virtude.*

A transmigração da alma, ou seja, a metempsicose, portanto, é um tema que permite revelar um conteúdo filosófico próprio, tanto em sentido ético, considerando a questão do comportamento e das regras do bem viver, como em sentido epistemológico considerando a questão da apreensão do conhecimento. A reflexão filosófica pitagórica conduz necessariamente ao postulado de que o filósofo pitagórico, que é justo por seu comportamento, escolha e filosofia, pretende, busca e encontra a felicidade na ética e na epistemologia, isso o eleva e o leva para a ilha dos Bem-Aventurados, para os Campos Elísios, para a contemplação junto aos deuses.<sup>436</sup> A metempsicose é a teoria filosófica na qual ocorre uma transmigração e transmissão do conhecimento (epistemologia) e das virtudes e valores (ética) considerando a alma como veículo dessa transmigração e transmissão, no sentido da alma ser animadora da vida e do movimento.

---

<sup>433</sup> DK 3 B 2.

<sup>434</sup> BURKERT, 1972, p. 136.

<sup>435</sup> *Fédon*, 107d.

<sup>436</sup> BURKERT, 1993, p. 387.

## CONCLUSÃO

Pitágoras expressou um precioso complemento para a construção da filosofia pré-socrática. A Escola de Mileto nos garante contribuições importantes em referência ao que constitui o princípio fundamental e primordial de todas as coisas, *arché*, sem que haja maior atenção ao modo de ser peculiar de cada coisa. Pitágoras, além de filosofar sobre de onde procederam as coisas, buscou saber o que foi feito da matéria primitiva e como essa realidade se explica. O pensamento de Pitágoras, apesar de cercado pelo conjunto de elementos mítico-poéticos, possui caracteristicamente uma base crítica-filosófica (Tales, Anaximandro e Ferécides).

Podemos, com tudo isso, sem receio de críticas, apontar Pitágoras como um expoente da investigação filosófica que foi característica determinante dos pensadores antigos, especificamente os jônios. Os milésios foram motivados pelo aspecto de curiosidade intelectual, pela vontade de “superar” a mitologia<sup>437</sup>. Pitágoras constrói uma reflexão crítica-racional caracterizada por alguns comentadores como poética, mitológica e fantástica.<sup>438</sup> Todavia, o ponto de vista que nos interessa é que Pitágoras, ao contrário de um narrador de fábulas, era um homem de sublime conhecimento crítico<sup>439</sup>, mas, por motivos outros, seu pensamento se mostrou por meio circular entre o mito e a filosofia<sup>440</sup>.

O estudo das fontes do pitagorismo bem como o estudo da filosofia pitagórica é algo de fundamental importância para a compreensão do pensamento filosófico antigo. O entendimento do que significa Pitágoras de Samos dentro da história da filosofia demonstra uma relevância quando consideramos que houve um conjunto de significativos pensadores que estudaram Pitágoras<sup>441</sup>.

A questão pitagórica é um desafio ao intuito de compreender o que podemos entender e como diferenciar a filosofia de Pitágoras e a filosofia dos pitagóricos, separando, assim, o pitagorismo primitivo do pitagorismo tardio. No entanto, a questão pitagórica é uma questão filosófica, no sentido de reflexão sistemática sobre o conhecimento e o pensamento crítico-

---

<sup>437</sup> CHÂTELET, 1982, p. 21.

<sup>438</sup> DK 14 A 7; *De anima* 407b20-23; ARISTÓTELES, fr. 191; Geoffery S. KIRK; J. E. RAVEN; Malcom SCHOFIELD; Walter BURKERT; Carlos Brasília CONTE; Peter GORMAN; Ginés GEBRAN; Simonne JACQUEMARD; Frederico MACÉ; Ward RUTHERFORD; Fernando SCHWARZ; Natalio CECCARI.

<sup>439</sup> EMPEDÓCLES, DK 31 B 129; PORFÍRIO, *VP*, 30.

<sup>440</sup> DK 58 C 2; ARISTÓTELES, fr. 196; PORFÍRIO, *VP*, 41.

<sup>441</sup> DL, VIII, 1, 15.

reflexivo, e também é uma questão histórica, pelo desafio de elaborar uma biografia do pensador de Samos.

Sendo a questão pitagórica uma questão histórica somada a uma questão filosófica do pensamento antigo, a questão das fontes é sempre o primeiro debate a ser construído. A primeira compreensão que temos de ter sobre a questão pitagórica é a questão histórica. Reconstruir uma biografia de Pitágoras é um desafio necessário e que deve ser enfrentado por qualquer estudioso do pitagorismo. Nesse ponto, Aristôxeno de Tarento, Dicerarco de Messina e Timeu de Taormina são de fundamental importância como fontes para as biografias elaboradas por Diôgenes Laércio, Porfírio de Tiro e Jámblico de Calcis, referências antigas necessárias para a compreensão da questão histórica e localização do sâmio dentro do debate da história da filosofia antiga e da filosofia antiga como pensamento reflexivo.

A segunda compreensão que temos de ter sobre a questão pitagórica é a questão filosófica. Reconstruir uma filosofia de Pitágoras é também um desafio necessário que deve ser enfrentado por qualquer estudioso do pitagorismo. Uma análise sistemática e criteriosa das fontes antigas e tardias é o primeiro passo nos estudos da filosofia antiga, e uma pesquisa sobre o pitagorismo e sua filosofia não foge a esse desafio. Esse debate sobre as fontes revela definições importantes para este estudo: Pitágoras de Samos, para se formar como filósofo, amante da sabedoria, teve como professores Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto e Ferécides de Siro, três grandes filósofos que muito influenciaram o sâmio. É nesse quadro que se vê que a análise sistemática e apreensão do que seja o pitagorismo e sua filosofia não é possível sem a devida localização de Filolau de Crotona, Alcméon de Crotona e Arquitas de Tarento. Esses pitagóricos antigos são responsáveis pela transmigração e transmissão do conhecimento filosófico possivelmente refletido por Pitágoras de Samos na escola de Crotona e, muito provavelmente, pelo conjunto posterior de reflexões que se seguiram ao pensamento pitagórico primitivo.

Neste espaço ainda é importante salientar a crucial importância das leituras que devem ser feitas de dois grandes divulgadores do pitagorismo: Platão de Atenas e Aristóteles de Estagira. Seja sob a forma de *Diálogos* ou de *Tratados*, seja com críticas ou com louvores, direta ou indiretamente, interpretando ou reinterpretando, Platão e Aristóteles são importantes e significativas fontes para o conjunto de conhecimentos adquiridos pelo sâmio. A leitura desses dois gigantes da filosofia de todos os tempos e em especial da filosofia antiga sobre o que pensaram os pitagóricos pode lançar uma luz de compreensão para uma interpretação de

como Pitágoras e os pitagóricos entendiam e praticavam a filosofia. Vasculhando suas obras, podemos encontrar determinados caminhos para os mais diversos campos do pitagorismo.

Sobre o conceito pitagórico de harmonia, Diôgenes Laércio<sup>442</sup> apresenta Creófilo e Hermodamas como professores de Pitágoras na música e poesia. A percepção de Pitágoras deve ter provocado a sequência de aprendizagem, de forma que uma disciplina estudada influenciava diretamente o estudo de outras disciplinas, ampliando, desenvolvendo e enriquecendo o pitagorismo.

Pitágoras e sua filosofia teve forte influencia por cada escola em que estudou. Assim foi, por exemplo, Egito e na Babilônia<sup>443</sup>, Isócrates<sup>444</sup> nos atesta que o sâmio mostrou a personalidade sobre seus professores, isso é para nós, como um movimento do conhecimento, uma transmigração do conhecimento de um corpo a outro

A rígida formação que Pitágoras recebeu no Egito e na Babilônia e nas outras escolas que conheceu foi transmigrada aos seus discípulos. O silêncio é uma grandiosa forma de adquirir o conhecimento, “o que ele dizia aos seus companheiros, ninguém o pode referir com segurança; é que entre eles reinava um invulgar silêncio”<sup>445</sup>. O neófito buscava no mestre exemplo de vida no comportamento, na virtude e na sabedoria. A rigidez do silêncio para a formação do neófito<sup>446</sup> levará ao debate de que o pitagorismo deva ser apontado como uma “iniciação de mistérios”, provocado pela sua característica de doutrinação secreto e silencioso, bem como a rigidez dos pitagóricos em manter o seu conhecimento num círculo exclusivamente restrito, seguido do fato histórico incontestável da incrível e próspera difusão do pitagorismo após o incêndio da escola pitagórica de Crotona. No entanto, o caráter intelectual de Pitágoras que caracteriza o pitagorismo deve ser entendido como algo passível de estudo, somente assim uma escola filosófica tão fechada e tão restrita pode espalhar sua doutrina de forma tão significativa.

A teoria do sacrifício ocupa o destacado lugar na formação pitagórica, o tema filosófico-pitagórico na teoria do sacrifício e do ritual associados ao culto dos deuses é a teurgia, também participando do modo de vida pitagórica como forma de elevação sem querer recompensa pelo sacrifício e pela prece, que são fundamentais a todas as doutrinas chamadas

---

<sup>442</sup> DL, VIII, 1, 2

<sup>443</sup> JÂMBLICO, *VP*, 13-14; HERÓDOTO, II, 123.

<sup>444</sup> ISÓCRATES, *Busíris*, 28, apud KAHN, 2007, p. 29.

<sup>445</sup> PORFÍRIO, *VP*, 19.

<sup>446</sup> PORFÍRIO, *VP*, 19.

reveladas.<sup>447</sup>

O desenvolvimento e expansão da filosofia pitagórica, ao longo do período que vai aproximadamente de Pitágoras a Filolau, realizou-se por fases, das quais é muito difícil realizar uma distinção cronológica ou histórica.

Ainda sobre isso, é sempre importante lembrar que nosso conhecimento sobre o pensamento e a doutrina do pitagorismo é algo constantemente baseado em fontes tardias bem posteriores. O pitagorismo foi uma doutrina conservada por muito tempo secreta. Ainda hoje com grande dificuldade de acesso as fontes. O pitagorismo não podia ser divulgado de forma pública, muito menos fora dos limites da escola, ao pitagórico a transgressão dessa norma, era uma transgressão de norma sagrada, essa transgressão poderia provocar conseqüências graves ao confrário, exemplo disso foi o caso de Hípaso.

O pitagorismo primitivo localiza-se na contemporaneidade da Escola de Sabedoria de Crotona, tendo nessa cidade sua sede. Ao que nos parece, existia, nessa época, grande dificuldade para diferenciar a filosofia de Pitágoras da filosofia dos primeiros pitagóricos, como por exemplo: Eurito de Crotona, Clinías de Tarento, Hipaso de Metaponto, Petron de Emera, Brotino de Metaponto. O pitagorismo tardio será desenvolvido após a diáspora da escola de Crotona, em cidades como Fliunte e Tebas, além do Metaponto, também houve significativa presença dos pitagóricos em Atenas, inclusive na Academia de Platão. No entanto os pitagóricos terão como sede principal a cidade de Tarento, com Arquitas e Lísias Além de Filolau de Crotona, que realizam um intercâmbio filosófico com diversos pensadores, por vezes, não-pitagóricos. Para tanto, devemos ter em mente o debate construído por Platão entre Sócrates e duas vertentes do pitagorismo tardio representadas por Símiias e Cebes em todo discurso do *Fédon*.

Definitivamente, o entendimento do pitagorismo exige atenção para uma série de outros pontos que possuem uma importância fundamental para a reconstrução do pensamento antigo. O legado pitagórico expressa-se das maneiras mais diversas. Uma proposta ao nosso ver bem elaborada de linha de estudo para o pensamento pitagórico é construída por Porfírio: *i)* a imortalidade da alma; *ii)* a transmigração da alma; *iii)* o mito do eterno retorno; e *iv)* o parentesco entre todos os seres vivos<sup>448</sup>; sendo que os estudiosos do pitagorismo apresentam dois caminhos de orientação: o caminho da tradição pitagórica do mítico-poético e o caminho da tradição pitagórica crítico-racional. A essa proposta, no entanto, falta a matemática, a

---

<sup>447</sup> Aqui a referência

<sup>448</sup> DK 14 A 8a; PORFÍRIO, *VP*, 19.

alimentação, a astronomia<sup>449</sup>, o atletismo, a ciência, a cosmologia, a medicina, a metafísica, a música e a política. A proposta *porfiriana* nos contempla em simpatia e interesse, isso necessariamente porque o nosso objeto de pesquisa é parte integrante da proposta: a metempsicose, a transmigração das almas.

No debate entre Anaximandro e Pitágoras, podemos definir que, na concepção pitagórica, a alma é a origem do movimento que ocupa um papel harmonizador do cosmos. A harmonia do universo, que existe desde sua criação, é o resultado do constante movimento dos opostos, que possui na alma o elemento responsável por esse movimento. A alma, na concepção pitagórica, é o elemento que torna o universo um ser vivo coberto de inteligência, pois o constante movimento, que se contrapõe ao inanimado, possui uma ligação direta com a racionalidade, que se contrapõe ao irracional<sup>450</sup>.

A alma, origem do movimento no universo, é o princípio motor que, sendo individualizado, é a origem do movimento no ser humano, ou seja, é a alma a origem da vida. O movimento da vida no ser humano caracteriza-se pela respiração, que é o exemplo de movimento daquilo que está vivo. O ser humano possui alma e seu corpo estando com a alma respira, no entanto, nenhum corpo sem alma respira, com isso, temos a alma como não somente a origem do movimento e da vida, mas também é a alma que possui a vida: é alma a detentora da vida e o que tem vida necessariamente possui alma. Devemos entender e esclarecer que a alma é detentora da vida, sendo que a alma humana é também a detentora do conhecimento. Os animais e plantas possuem alma e, portanto possui vida, o ser humano possui alma, só que a alma do ser humano possui vida e conhecimento.<sup>451</sup>

Pode-se acrescentar a esse debate a possibilidade de Pitágoras ter encontrado, em Tales de Mileto, uma base teórica, pois o movimento da alma e sua conexão com o universo é parte de sua filosofia, como atesta Aristóteles<sup>452</sup>. Tales também foi sustentador de que a *psyché* (alma) era imortal, doutrina naturalmente passada para o jovem estudante sâmio, tal doutrina recebe o reforço posterior das “aulas” que Pitágoras teria tido com Ferécides de Siro.

Pitágoras defendia a ideia da alma (*psyché*) como o princípio do movimento, ideia para a qual Pitágoras busca como fonte Anaximandro e Tales, e tem por parte de Alcmeon seu principal divulgador. Essa doutrina, que levanta o debate sobre a transmigração da alma, que,

---

<sup>449</sup> KAHN, 2007, p. 175.

<sup>450</sup> ANAXIMANDRO, DK 12 A 10.

<sup>451</sup> Mesmo que se considere que as almas das plantas e dos animais possuem conhecimento, estes não podem expor seu conhecimento, diferente dos seres humanos que podem expor todo seu conhecimento.

<sup>452</sup> *De anima*, A 2, 405a19; A 5, 411a7; *Metafísica*, A 3 983b6; *De caelo*, B 13, 294 a 28.

em seu movimento contínuo, será comparada ao movimento dos astros, será indicada com exatidão por Aristóteles<sup>453</sup>. No entanto, só será mais bem desenvolvida após a diáspora da Escola de Sabedoria de Crotona<sup>454</sup>.

A metempsicose é a viabilização do constante movimento da alma. Existe, necessariamente, um interesse por parte de Pitágoras e dos pitagóricos no estudo da metempsicose como elemento de análise filosófica. A origem do movimento é necessariamente a origem do que pode vir a ser conhecido com esse movimento. O constante e contínuo movimento da alma no corpo fornece o resultado e a resposta do início e do fim da vida, mas, sobretudo, provoca no ser humano a viabilização do conhecimento: a alma é elemento fundamental dessa viabilização, pois é somente pela alma que o corpo possui vida e, portanto, movimento e possibilidade de conhecimento. A preocupação e atenção de Pitágoras e dos pitagóricos com o destino da alma devem-se ao fato que ela, sendo elemento de aquisição, transmissão e transmigração do conhecimento, possui em si amor pela sabedoria; a alma possui em si a filosofia. Acrescenta-se a virtude e os valores como posse da alma, o amor pela sabedoria é também o amor pela virtude, pelos valores e pelas regras de bem viver. Mesmo que o corpo não busque a filosofia, a alma é semelhante a coisas como a filosofia.

A busca dessa sabedoria leva ao debate sobre a imortalidade da alma enquanto instrumento do conhecimento e, conseqüentemente, à imortalidade do conhecimento. Nesse ponto, a alma deixa de ser somente um instrumento de transmissão do conhecimento e se torna um instrumento de transmigração da virtude e do conhecimento de um corpo para outro corpo, definindo, assim, o conceito pitagórico de metempsicose.

A proximidade do tema da alma com o tema do saber, contribuindo para a importância e o interesse filosófico da questão da metempsicose, é exemplificada na visão escatológica de que, tendo os filósofos buscado a sabedoria mais do que tudo, estes, após a separação do corpo da alma, estarão na presença dos deuses, visto que devem permanecer junto como os imortais por se assemelharem a esses. A busca da sabedoria implica uma concepção ética, pois os filósofos guardam a virtude, a temperança, a prudência, o discernimento, a paciência e a justiça, sendo assim melhores que os homens de bem<sup>455</sup>.

---

<sup>453</sup> ANAXIMANDRO, DK 12 A 10.

<sup>454</sup> POLÍBIOS, *História*, II, 39. Considera-se 508 a.C.

<sup>455</sup> Como já citado: “– Por que irão naturalmente transformar-se em espécies mais sociáveis e cordatas como eles; caso, por exemplo, das abelhas, das vespas e das formigas. Ou, até, voltarão a esta espécie humana, dando origem a *homens de bem*. – É natural. – Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a *filosofia* e não se vai daqui totalmente purificado, *mas somente ao que ama o saber*.” (*Fédon*, 82b-c.)

No *Fédon*, o discurso sobre a alma é abordado na perspectiva da vida de um homem especial, que é o filósofo, um amante da sabedoria, que tem a alma como meio de aquisição do saber. Só com a sabedoria se adquire a autêntica virtude: a função da filosofia é libertar a alma levando à semelhança com os deuses e a sua imortalidade.

Os que, pela filosofia, chegaram a um estado suficiente de purificação passam a viver para todo o sempre livres do corpo, indo habitar moradas ainda mais esplendorosas, que não seria fácil, nem o tempo que nos resta seria suficiente para escrever.<sup>456</sup>

*A metempsicose pitagórica é o constante movimento da alma, que é o princípio da vida e do movimento, é instrumento para a transmissão e transmigração do conhecimento e da virtude.*<sup>457</sup>

Na concepção de metempsicose pitagórica, construída por meio do relato de biógrafos posteriores como Diôgenes Laércio, o que temos é uma ideia de transmigração da alma de humanos para humanos e de humanos para animais e plantas. As interpretações sobre essa questão podem seguir diversos caminhos. No momento, o que nos vem aos olhos é uma expressão ética dessa metempsicose: o amante da sabedoria deve ter uma preocupação com seu comportamento, com um conjunto de procedimentos, atitudes e valores, que levem à presença dos deuses. A alma, caracterizada pela imortalidade, tem como objeto a manutenção do conhecimento, que é vontade e virtude do filósofo. Nesse ponto, podemos retornar a Platão, quando associa a sabedoria e a justiça com ganhos e glórias que podem haver em tempos vindouros, pois essa associação entre sabedoria e justiça é possível somente pelo entendimento, compreensão e confiança de que a alma é imortal, e isso poderá nos livrar de todos os males e nos trazer todos os bens, tornando-nos semelhantes aos heróis que recebem reconhecimento das multidões<sup>458</sup>.

A busca da felicidade é também representada pela busca da sabedoria. O pitagorismo como movimento de profundas transformações de teor reflexivo, crítico e filosófico caracteriza-se pela originalidade do conjunto de suas doutrinas, onde filosofia é a vontade da verdade procurada e construída pelo amante da sabedoria.<sup>459</sup>

É de interesse maior definir que o pitagorismo é uma expressão de vida, pois de forma significativa, para o filósofo pitagórico, a construção da filosofia é a construção reflexiva do

---

<sup>456</sup> *Fédon*, 114c.

<sup>457</sup> Como definido anteriormente, p. 97, desta pesquisa.

<sup>458</sup> *República*, X, 621d.

<sup>459</sup> BURKERT, 1993, p. 387.



conhecimento e, por isso, pelo interesse em se intitular “filósofo”, amante da sabedoria, o esforço feito por Pitágoras na busca pelo conhecimento o leva a ter aulas com Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto e Ferécides de Siro na Grécia e avançar seus estudos no Egito, na Babilônia e entre os árabes e os hebreus<sup>460</sup>, credenciando-o a “inventar” a palavra *filosofia*. Pitágoras já praticava a filosofia antes de inventar a palavra. Portanto, a filosofia é conceituada como o amor pela sabedoria, contudo é também filosofia o amor pela *busca* da sabedoria. O pitagorismo, como escola de filosofia, procura esclarecer o conhecimento e seu surgimento como a passagem do mítico-poético para o crítico-racional. Isso caracteriza a originalidade da doutrina pitagórica.

Não resta dúvida de que Pitágoras é filósofo, um amante da sabedoria<sup>461</sup>. Sabedoria, como qualidade do sábio ou mesmo como grande conhecimento de erudição, discernimento e prudência, é também um conhecimento das coisas, experiência de vida e, para os pitagóricos, a sabedoria é aquilo que deve reger e coordenar as ações humanas. A sabedoria transmigrada e transmitida ao pitagórico provocava uma mudança de atitude intelectual, moral, política e pessoal.

Uma das maiores dificuldades que se coloca ao apresentar Pitágoras como um filósofo, cientista e intelectual é um conjunto de *fábulas* apresentadas sobre o sábio. Aristóteles<sup>462</sup>, por exemplo, apresenta situações nas quais Pitágoras teria dado prova de seus “poderes mágicos”, como, por exemplo, o “fato” de Pitágoras estar presente em dois lugares ao mesmo tempo. No entanto, isso pode ser justificado com a citação de Diôgenes Laércio<sup>463</sup>, a qual apresenta que, na mesma época em que Pitágoras de Samos, o filósofo, viveu, havia vários personagens famosos com o nome de “Pitágoras”: um queria ser tirano em Crotona, um atleta e treinador de atletas de Fliús, um cidadão de Zácintos e um escultor de Région, que também se dedicou aos estudos do ritmo e da simetria. Havia ainda um escultor, também chamado “Pitágoras”, e que era da ilha de Samos, havia um “Pitágoras”, que era orador, e outro que era médico e que escreveu sobre hérnia e sobre Homero, além de outro “Pitágoras”, que era historiador e escreveu a história dos dórios. Várias *fábulas* e histórias, lendas e mitos desses vários “Pitágoras” foram concentradas no filósofo. Aristóteles também se utiliza de fábulas para expor críticas ou mesmo descrédito aos pitagóricos<sup>464</sup>.

---

<sup>460</sup> PORFÍRIO, *VP*, 11.

<sup>461</sup> EMPÉDOCLES, fr. 129; PORFÍRIO, *VP*, 30.

<sup>462</sup> DK 14 C 7; ARISTÓTELES, fr. 191.

<sup>463</sup> DL, VIII, 46, 47.

<sup>464</sup> *De anima*, 407b20-23.

A metempsicose foi vista pelos pitagóricos como um importante elemento dos estudos filosóficos. Considerando a transmigração da alma como um objeto de estudo do saber sistemático, teremos um conjunto de justificativas para o comportamento e estilo de vida escolhido, pregado e vivido pelos pitagóricos. Mais do que simples regras de bem viver, esse estilo de vida era baseado na preocupação com o destino da alma. Essa posição determina a visão que os pitagóricos tinham sobre toda a sociedade e sobre o trato com as coisas da natureza. Para os pitagóricos, a transmigração da alma envolvia humanos, animais e plantas, provocando necessariamente uma preocupação e atenção para com a natureza. Todo o comportamento dos filósofos pitagóricos estava interligado aos conceitos filosóficos construídos e desenvolvidos por Pitágoras de Samos.<sup>465</sup>

Um debate que se deve levantar dentro do tema da metempsicose, na sua relação com as regras de bem viver dos pitagóricos, diz respeito à interpretação dada sobre a que tipo de corpo que a alma transmigra. Nesse ponto, é importante repetir a citação feita anteriormente, de Heródoto.

Em Heródoto temos:

que a alma humana é imortal e de que, quando o corpo perece, ela entra noutra animal, que esteja a nascer nesse preciso momento, e de que, quando tiver completado o ciclo das criaturas da terra firme e do mar e do ar, volta a entrar no corpo de um homem que esteja a nascer<sup>466</sup>.

Os pitagóricos, em sua alimentação, não se nutriam de carne, pois o animal possuía uma alma humana (ou anteriormente humana ou posteriormente humana), o que necessariamente os levava a um vegetarianismo radical, pois, sendo carne vermelha ou carne branca, as duas possuíam uma alma humana. No entanto, temos um problema quando interpretamos Heródoto e vemos que a “alma humana” transmigra por todos os seres vivos (criaturas) da terra firme, da água e do ar. No texto de Heródoto, não se exclui de forma literal as plantas (porém, cita “criaturas da terra firme”, que podem ser entendidas como plantas), que também são seres vivos, portanto, “merecedoras” em potencial de almas humanas. Nesse caso, se, aos pitagóricos, era proibida a alimentação de carne por motivo desta possuir uma alma humana, também se torna proibida a alimentação de vegetais pelo mesmo motivo.

Podemos apresentar uma resposta para essa questão valendo-nos de Diôgenes Laércio, quando diz, segundo o que se pode falar sobre os seres animados, que “nem todos os seres

---

<sup>465</sup> Mas também ao dionisismo e o orfismo.

<sup>466</sup> HERÓDOTO, II, 123

animados possuem alma”<sup>467</sup>. Esse fragmento em si encerra o debate, pois, claramente, as plantas são seres animados, ou seja, possuem alma. Mas, se nem todos os seres animados, como as plantas, possuem alma, a contradição de que um ser animado (que, por definição, possui alma) não possui alma é responsabilidade de Diôgenes Laércio e não dos pitagóricos, tendo em vista que Diôgenes Laércio não cita sua fonte.

No entanto, é também de Diôgenes Laércio que vem o fragmento, já citado, segundo o qual Pitágoras foi categoricamente planta em vidas passadas.

Euforbo, por seu turno, dizia que em outro nascimento tinha sido Aitalides, e que havia recebido de Hermes aquela concessão, e contava as peregrinações de sua alma, por quantas plantas e animais sua alma passara e todos os sofrimentos que suportara no Hades, e quais os padecimentos das outras almas.<sup>468</sup>

A resposta para essa aparente contradição não pode ser colocada de maneira simples: ou o vegetarianismo radicalista dos pitagóricos não era tão radical (o que em determinado grau do debate pode provocar uma descaracterização das doutrinas pitagóricas) a ponto de excluir as plantas de sua alimentação ou o conceito de “criatura” refere-se exclusivamente à criatura animal. Na obra de Diôgenes Laércio, encontramos uma série passagens que demonstram de forma significativa a posição vegetariana dos pitagóricos. No entanto, articulando esse debate com Aristóteles<sup>469</sup> e outros pensadores<sup>470</sup>, percebemos que alma entra no corpo na primeira inspiração e sai do corpo na última expiração, pois é na respiração que está o movimento da alma no corpo. Considerando isso, os vegetais, uma vez cozidos, poderiam ser comidas<sup>471</sup>, pois não teriam, nesse caso, alma. As partes separadas dos vegetais (frutas, legumes, hortaliças, verduras, raízes) também não teriam alma. Respondendo assim, podemos também pensar que mesmo o animal morto não possui alma e, portanto, sem alma, poderiam ser comidas. No entanto, é importante considerar que se pode comer o animal morto porque esse já não possui alma estando morto, mas não se pode matar o animal, pois estando vivo possui alma e é portanto merecedor da vida, já que como bem sabemos: “Pitágoras proibiu o sacrifício de vítimas aos deuses e consentia que se venerasse somente o altar puro de sangue”<sup>472</sup>. Isso leva à permanência do debate, até o momento desta pesquisa sem solução. O

---

<sup>467</sup> DL, VIII, 1, 28. Devemos lembrar que Diôgenes Laércio é bem posterior.

<sup>468</sup> DL, VIII, 1, 4-5.

<sup>469</sup> *De anima*, A2 404a16; 58 B 30. *Física*, Δ 6, 213b22.

<sup>470</sup> DK 44 A 27; DK 31 B 100.

<sup>471</sup> DL, VIII, 1, 44.

<sup>472</sup> DL, VIII, 1, 22.

conjunto de supostas contradições das doutrinas pitagóricas é consequência das diferentes doutrinas, posições, interpretações e reinterpretções que se construíram ao longo dos dez séculos de debate, somente no interior da história da filosofia antiga.

O conceito pitagórico de metempsicose apresenta uma ramificação de caráter singular para a filosofia, qual seja, a questão de que a metempsicose pitagórica possui dois sentidos fundamentais: epistemológico e ético.

Epistemologia ou teoria do conhecimento (ou teoria da ciência) é a crítica, estudo ou tratado do conhecimento da ciência, ou ainda, o estudo filosófico da origem, natureza e limites do conhecimento. As origens da “epistemologia” são encontradas em Platão ao tratar o conhecimento como “crença verdadeira e justificada”<sup>473</sup>. Não somente no *Teeteto*, diálogo de Platão que, por excelência, trata da ciência e do conhecimento, mas no *Mênon* e no *Fédon*, o conhecimento é visto como pertencente ao domínio da alma, sendo, portanto, possível sua “transmissão” e como nos interessa sua “transmigração”. No *Mênon*, ocorre um diálogo entre Sócrates e Mênon<sup>474</sup> em que a metempsicose surge como doutrina da argumentação sobre a possibilidade do conhecimento, a reminiscência participa da transmissão do conhecimento cumprindo um papel fundamental para a epistemologia, possuindo uma influência total do pitagorismo.

Para nós, está muito clara a ramificação epistemológica do conceito pitagórico de metempsicose. Houve, e sabemos disso, um homem chamado Pitágoras, de extraordinário saber, que, de fato, conquistou o máximo que se pode alcançar em inteligência. Pitágoras era conhecedor de toda sabedoria, pois, se reunirmos todo seu conhecimento, temos o conhecimento adquirido em dez ou vinte gerações humanas. Todo esse conhecimento só é possível para Pitágoras como consequência das diversas transmigrações da alma do sâmio, ou seja, graças à metempsicose<sup>475</sup>.

A metempsicose pitagórica também apresenta uma dimensão ética. A ética ultrapassa os limites de interpretação como um campo de reflexões filosóficas que busca conhecer as relações entre os seres humanos e seu modo de ser e pensar. A ética pode ser entendida como um termo genérico que designa aquilo que é frequentemente descrito como a compreensão científica-filosófica dos bons costumes e valores. Nesse sentido, o papel da virtude torna-se

---

<sup>473</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 201; *Mênon*, 98.

<sup>474</sup> *Mênon*, 81a-b.

<sup>475</sup> EMPÉDOCLES; PORFÍRIO *VP*, 30; DK 31 B 129.

singular, seu significado, derivado do grego *areté*, quer dizer “morada da alma”<sup>476</sup>, isto é, suscetível de qualificação do ponto de vista do bem e do mal.

A imortalidade da alma, e mesmo sua transmigração, possui uma consciência ética importante, o homem necessita viver a vida da forma mais pura possível, viver a vida de forma mais virtuosa é também uma das preocupações filosóficas do pitagorismo. A piedade parece ser um elemento substancial para as regras de viver dos pitagóricos, principalmente se consideramos as atitudes de Pitágoras com os menos favorecidos. Para tanto, Xenófonos tem significativo valor, devido a seu testemunho, pelo qual, nos conta que Pitágoras, certa vez, ao passear, viu um cachorrinho sendo açoitado. Por ser um homem piedoso e sentindo pena do pobre animal, disse ao agressor que parasse de bater no animalzinho, alegando que era a alma de um estimado amigo, visto que teria reconhecido a voz do amigo no ladrido do cachorrinho. Com esse exemplo, a atitude de piedade como comportamento ético ramificado pela metempsicose fica clara<sup>477</sup>.

A virtude se identifica como uma filosofia da ação, regra de vida e atitude prática cotidiana para um filósofo pitagórico, que via a felicidade como o estar satisfeito consigo mesmo, pois a alma composta de equilíbrio, prudência, discernimento, compreensão, paciência e sabedoria é uma alma feliz. Como virtude, o silêncio pitagórico é a primeira das observações para o caminho da filosofia, pois ouvir é uma característica e uma qualidade do homem sábio; o começo da sabedoria, para o pitagorismo, é o silêncio.

A interpretação dos ensinamentos e da tradição filosófica parece depender do movimento dos olhos de cada pesquisador e do que cada um filosoficamente procura. A tradição lendária apresenta Pitágoras de forma mítico-poética. A lógica pesquisadora descobre Pitágoras de forma crítica-racional.<sup>478</sup> A unidade da concepção mítico-poética com a concepção crítica-racional provoca a construção do ideal científico-filosófico. Para Pitágoras e para os pitagóricos a atividade científica-filosófica é a forma mais elevada de purificação e esta é quem deve conduzir a alma.<sup>479</sup>

---

<sup>476</sup> *τὰ ἠθικά.*

<sup>477</sup> DK 21 B 7; DK 31 B 129.

<sup>478</sup> BURKERT, 1972, p. 9.

<sup>479</sup> Ibid. p. 3-4.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

ARISTÓFANES. *Rãs. (Vespas; Aves)*. Tradução do grego e apresentação de Mário da Gama Kury. 3. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004. (Comédia Grega, V. II).

ARISTÓTELES. *Da alma (De anima)*. Introdução, tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Du Ciel*. Traduction française sous la responsabilité e introduction de Patrice Moreaux. Paris: Les Belles Lettres, 1965 (a referência é feita através do nome mais conhecido do texto: *De Caelo*).

ARISTÓTELES. *Física (I-II)*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo. 1969.

ARISTÓTELES. *Retórica*. 4.ed. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos (Órganon: Categorias, Da Interpretação, Primeiros Analíticos, Segundos Analíticos, Tópicos, Refutações Sofísticas)*. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo: Edições Profissionais.2005.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, volume I, Wildeshein, Weidmann, Zurich,1985. Tradução. Ital. *I Presocratici Testimonianse e Frammenti*. Roma-Bari, Editore Laterza 1983, 2 vols.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *I Presocratici*. A cura di Giovanni Reale. Traduzioni di Maria Timpanaro Cardini (com revisione e completamenti di Giovanni Reale). 2. Ed. Milano: Edizione Bompiani, Il Pensiero Occidentale, 2006.

GIAMBLICO. *Summa Pitagórica*. A cura di Francesco Romano. Milano: Edizione Bompiani, Il Pensiero Occidentale, 2006.

GIAMBLICO: *La vita pitagorica*. A cura di L. Monteneri. Roma/Bari: Laterza, 1994.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

HIGINO. *Fábulas*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1997.

HOMERO. *Hinos*. Tradução e introdução de Jair Gramacho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

HOMERO. *Iliada*. Tradução, introdução e comentários de Carlos Alberto Nunes, 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução, introdução e comentários de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

JÂMBLICO. *Vida Pitagórica (Protréptico)*. Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madri: Editorial Gredos, 2003. (Biblioteca Clásica Gredos, v. 314)

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Introdução, tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

LUCIANO. *Diálogos dos mortos*. Tradução, introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

LUCIANO. *Diálogos dos mortos*. Tradução, notas e organização de Henrique G. Murachco, 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

OVÍDIO. *Metamorphoses*. Tradução de Vera Lúcia Lrão Magyar. São Paulo, Madras Editora, 2003.

PARMÊNIDES. *Sobre a natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.

PARMÊNIDES. *Sobre a natureza*. v. 2. Tradução e comentários de Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Edição Proaera, 2009.

PÍNDARO. *Olimpicas*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1997. (Bibliotheca Graeca).

PLATÃO. *Apologia de Sócrates/Críton*. Tradução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo, Introdução de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. *Fédon*. 1. ed. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores, Diálogos, Platão)

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de P.º Dias Pereira, O. F. M. Coimbra: Editora Atlântida, 1954.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1975. (Coleção Amazônica, Série Farias Brito, Diálogos, v. V)

PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

PLATÃO. *Górgias*. 3. ed. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

PLATÃO. *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica, Série Farias Brito, Diálogos, v. XII-XIII)

PLATÃO. *Leis/Epinomis*. 1. ed. Tradução, notas e introdução de Edson Bini. Bauru: Edipro – Edições Profissionais, 1999.

PLATÃO. *Lísis*. Tradução, introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará. 1980. (Coleção Amazônica, Série Farias Brito, Diálogos, v. I-III)

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução de Maria José Figueiredo, Introdução de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. *República (Livro VII)*. 2. ed. Tradução de Elza Moreira Marcelino. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

PLATÃO. *República*. 8. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

PLATÃO. *República*. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará. 2009.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Prefácio de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. *Timeu*. 3. ed. Tradução, introdução e notas de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1995.

PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo, Introdução de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.

POLÍBIOS. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

PORFÍRIO. *Vida de Pitágoras (Argonáuticas Órficas – Himnos Órficos)*. Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madri: Editorial Gredos, 1987. (Biblioteca Clásica Gredos, v. 104)

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2001. (A Tragédia Grega v. 1).

SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2003.

SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução de Maria do Céu Zambujo Fialho. Coimbra: Minerva, 1996.



## Geral

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 1. ed. Revisão da Tradução e Tradução DE Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. v. 1. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

ANDRADE, Rachel Gazolla. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade – Um estudo sobre a alma*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BALBINO, Angelo. *A questão pitagórica das fontes para uma reconstrução de uma biografia-filosófica*. 2008. Monografia (Especialização em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, Brasília.

BALBINO, Angelo. *Euforbo: Pitágoras e a questão da metempsicose*. 2007. Monografia (Especialização em Filosofia e Existência) – Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Brasília, Brasília.

BALBINO, Angelo. *O conceito pitagórico de metempsicose*. 2001. Monografia (Graduação em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, Brasília.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. 2. ed. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BASTOS, Fernando. *A teogonia de Férécides de Siro*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

BERNABÉ, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática – Materiales para una comparación*. Madri: Editorial Trota, 2004. (Colección Estructuras y Procesos, Série Filosofia)

BORNHEIN, Gerd A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução: Gerd A. Bornhein. São Paulo: Editora Cultrix, 1967. Coleção Clássicos Cultrix.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, v. I. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, v. II. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, v. III. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

BRISSON, Luc. *A prova pela morte: um estudo sobre o Fédon de Platão*. *Hypnos*, revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana, São Paulo, ano 7, n. 9, 2<sup>o</sup> sem. 2002.

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Tradução de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. (Coleção Filosofia)

BURKERT, Walter. *A criação do sagrado*. Tradução de Vitor Silva. Lisboa: Edições 70, 2001b.

- BURKERT, Walter. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1991.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- BURKERT, Walter. *Mito e mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2001a.
- BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. Tradução de Mário Gama Kurty. São Paulo: Siciliano, 1994.
- CANDIDO, Maria Regina; BISPO, Cristiano; GRALHA, Júlio; PAIVA, José Roberto. *Vida Morte e Magia no Mundo Antigo*. VII Jornada de História Antiga da UERJ. 2ed. Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA-UERJ). Rio de Janeiro. 2008.
- CARDINI, Maria Timpanaro. *Pitagorici – Testimonianze e Frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1957.
- CARRATELLI, Giovanni Pugliese. *Le lamine d'oro orfiche: istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano: Adelphi, 2001.
- CARTLEDGE, Paul. (Org.). *Grécia Antiga*. 2. ed. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009. (Coleção História Ilustrada)
- CARTON, Paul. *Vida perfeita: comentário aos Versos de Ouro dos pitagóricos*. São Paulo: Martin Claret, 1995.
- CASERTANO, Giovanni. Due note sui primi pitagorici. In: CORTE, Francesco Della *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*. Urbino: Università degli Studi di Urbino, 1987.
- CECCARI, Natalio. *Pitágoras ou O Elogio da Amizade*. 1a. ed. Curitiba: Biblioteca Neo-Pitagórica. Instituto Neo-Pitagórico, 1989.
- CHÂTELET, François. *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. v. I. 2. ed. Tradução de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Russell & Russell, 1944.
- CONTE, Carlos Brasília. *Pitágoras: ciência e magia na Antiga Grécia*. São Paulo: Madras, 2006.
- CORNELLI, Gabriele. “Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo”: algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 9, 2003a.

CORNELLI, Gabriele. As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição na historiografia filosófica sobre o pitagorismo. *Boletim do CPA*, Campinas, ano VII, n. 13/14, pp. 125-142, 2002.

CORNELLI, Gabriele. Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, pp. 46-47, jan./jun. 2003b.

CORNELLI, Gabriele. Metempsychosis y anámnesis: el diálogo platónico con las tradiciones religiosas de su tiempo, *Limes*, Chile, n. 18, pp. 47-59, 2006.

CORNELLI, Gabriele. Os óculos de Aristóteles e a *Historie* pitagórica: Pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 12, pp. 153-170, jul./dez. 2001.

CORNELLI, Gabriele. Prefácio. In: ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai)

CORNELLI, Gabriele. Quem sabe se viver é morrer e morrer e estar vivo? – O *lógos* pitagórico do tempo da alma em *Górgias* e *Mênon*. Unicamp, Campinas, v. 11. n. 2. *Idéias*, pp. 83-100, 2005.

CORNFORD, Francis M. *De la religión a la filosofía*. Tradução de A. P. Ramos. Barcelona: Ariel, 1984.

COSTA, Alexandre. A distinção entre o princípio poético e princípio filosófico: da invenção à interpretação. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, v. 4, ano IV, n. 1, jan.-mar. 2007.

DELATTE, Armand. *Essai sur la politique pythagoricienne*. Paris: Champion, 1922.

DELATTE, Armand. *Étude sur la littérature pythagoricienne*. Paris: Champion, 1915.

DETIENNE, Marcel. *A escrita de Orfeu*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução DE Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIEHLS, Hermann. *A evolução da filosofia grega*. Tradução de Oscar d'Álva e Souza Filho. Fortaleza: ABC, 2008.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. Perdizes: Escuta, 2002.

DROZ, Géneviéne. *Os mitos platônicos*. Tradução de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Tradução de Georgete M. Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ERLER, Michel; GRAESER, Andréas (orgs). *Filósofos da Antiguidade (1) – Dos primórdios ao período clássico*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Tradução de Manuela Torres Lisboa: Edições 70, 1989.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da Filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragments órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- GEBRAN, Ginés. *Pitágoras*. Santos: A Tribuna de Santos, 1986.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia (Antigüidade Clássica I)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1972.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da Filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. 2. ed. Tradução de Ieda Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão – Estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOMES, Pinharanda. *Filosofia Grega Pré-Socrática: Biografia, Doxografia e Fragmentos*. Introdução, Seleção de Textos, Tradução e Crítica: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, 1973.
- GORMAN, Peter. *Pitágoras – Uma vida*. 10. ed. Tradução de Rubens Rusche. São Paulo: Cultrix, 1995.
- GOSWAMI, Amit. *A física da alma: a explicação científica para a reencarnação, a imortalidade e experiência de quase-morte*. Tradução de Marcello Borges. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2008.
- GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. (Coleção Leituras Filosóficas)
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antiguidade*. Tradução e Prefácio de Alexandre Correia. 2. ed. rev. atual. São Paulo: Herder, 1969.
- HUFFMAN, Carl A. Another Incarnation of Pythagoras (Review of Riedweg, 2005), *Ancient Philosophy*, Pittsburgh, v. 28, n. 1, pp. 201-225, 2008.
- HUFFMAN, Carl A. *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- HUFFMAN, Carl A. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
- JACQUEMARD, Simonne. *Pitágoras e a Harmonia das Esferas*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica – FCE, 1992.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A formação do homem grego*. 1. ed. Tradução de Artur M. Parreira, adaptação do texto para a edição brasileira de Monica Stahel M. da Silva, revisão do texto grego de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

JONES, Lindsey. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. New York: Macmillan, 2005.

KAHN, Charles H. *Pitágoras e os pitagóricos*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.

KERÉNYI, Karl. *Os deuses gregos*. Tradução de Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1998.

KINGSLEY, Peter. *Filosofia Antigua, Mistérios y Magia: Empédocles y la Tradición Pitagórica*. Tradução de Alejandro Coroleu. Girona: Ediciones Atalanta, 2008.

KIRK, Geoffery S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, Malcom. *Os filósofos pré-socráticos – História Crítica com Seleção de Textos*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KORTE, Gustavo. *A viagem em busca da linguagem perdida: percorrendo o roteiro mágico de Pitágoras*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 1997.

KORTE, Gustavo. *O roteiro mágico de Pitágoras: na viagem em busca da linguagem perdida*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 1999.

LACARRIÈRE, Jacques. *Grécia – Um olhar amoroso*. Tradução de Irene Ernest Dias e Véra dos Reis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LLOYD- JONES, Hugh. *O Mundo Grego*. Tradução: Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1965.

MACÉ, Frederico. *A sabedoria pitagórica*. Tradução de Eduardo Alfonso. 2. ed. Curitiba: Biblioteca Neo-Pitagórica – Instituto Neo-Pitagórico, 1963.

MADDALENA, Antônio. *I Pitagorici*. Roma: Laterza, 1954.

MAYNADE, Josefina. *Pitágoras*. Cidade do México: Editora Orion México, 1983.

MESQUITA, Antônio Pedro. *Fédon*. Platão: Temas de Filosofia. Lisboa: Texto, 1995.

MONDOLFO, Rodolfo. *O homem na cultura antiga – A compreensão do sujeito humano na cultura antiga*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana I*. 1. ed. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

- MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana II – Desde Aristóteles até os Neoplatônicos*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. 1. ed. V. II. São Paulo: Mestre Jou, 1965.
- MORAIS, Manoel. Metempsicose. In: LOGOS. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. v. 3. Lisboa São Paulo: Editorial Verbo, 1989, pp. 850-851.
- NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: Edufu, 2007.
- NUNES, Carlos Alberto. Introdução: A Questão Homérica. In: HOMERO, *Iliada*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.
- PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. (Coleção Filosofia, n. 39)
- PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. (Org.). *A saúde dos antigos – Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos – Um léxico histórico*. 2. ed. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. Tradução de Gabriel Hidon e Benôni Lemos. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- PRIETO, Maria Helena de Tevês Costa Uerña; PRIETO, João Maria de Tevês Costa Uerña; PENA, Abel do Nascimento. *Índice de nomes próprios gregos e latinos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1993.
- REALE, Giovanni. *Corpo, alma, e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. As escolas da Era Imperial. v. IV. 2. ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Das origens a Sócrates. v. I. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Léxico, Índices, Bibliografia. v. V Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Os sistemas da Era Helenística. v. III. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Platão e Aristóteles. v. II. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.
- RIEDWEG, Christoph. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Translated by Steven Rendall in collaboration with Christoph Riedweg and Andreas Schatzmann. London: Cornell University Press, 2008.

ROBINSON, Thomas M. *Platão: sobre a alma, corpo, sexo e gênero*. *Hypnos*, revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana, São Paulo, ano 9, n. 12, 1<sup>o</sup> sem. 2004.

ROBINSON, Thomas. *A Psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007

ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dullius, Jonatas Rafael Álvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Mariana Belchior. Organização de Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai, 1)

ROCHA, Zeferino. *Psyquê – Os Caminhos do acontecer psíquico na Grécia Antiga*. *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. IV, n. 2, pp. 67-91, 2001.

ROHDE, Erwin. *Psyché – La idea del alma y la inmortalidade entre los griegos*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica – FCE, 1983.

ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. Tradução: Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.

RUTHERFORD, Ward. *Pitágoras – Amante da sabedoria*. Tradução de José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercúrio, 1991.

SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e Legitimidade do argumento final (102a-107b)*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. (Coleção Filosofia, n. 89)

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Antes de Sócrates – Introdução ao estudo da filosofia grega*. 2. ed. rev. Lisboa: Gradiva, 1992.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Fédon – Platão*. Lisboa: Alda Editores, 1998

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Para ler Platão – Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Espírito. In: LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. v. 2. Lisboa São Paulo: Editorial Verbo, 1989.

SANTOS, Mário Ferreira. *Pitágoras e o tema do número*. São Paulo: Ibrasa, 2000.

SCHWARZ, Fernando. *A tradição e as vias do conhecimento*. São Paulo: OINAB, 1993.

SEABRA, Alberto. *Os versos áureos de Pytagoras*. São Paulo: Seção de Obras de “O Estado”, 1917.

SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. *Os deuses gregos*. Tradução de Rosa Maria Boaventura São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito: as origens do pensamento europeu na Grécia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

SOUZA, José Cavalcante de. (Seleção de textos e supervisão). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. v. I. Pitágoras de Samos. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

SOUZA, José Cavalcante de. (Seleção de textos e supervisão). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. v. II. Pitágoras de Samos. Tradução de Ísis L. Borges. 4. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores)

SPINELLI, Miguel. A noção de archê no contexto da filosofia dos pré-socráticos. *Hypnos*, PUC, São Paulo, v. 7, n. 8, pp. 72-92, 2002.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos*. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Íris Borges B. da Fonseca. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 1. ed. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ZHMUD, Leonid J. “All is number”? “Basic doctrine” of pythagoreanism reconsiderer. *Phronesis*, v. 34, n. 3, pp. 270-292, 1989.