

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Anna Maria Casoretti

**O SURGIMENTO DA ASCÉTICA DA ALMA
NA ANTIGUIDADE GREGA
ORFISMO E PITAGORISMO**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Anna Maria Casoretti

**O SURGIMENTO DA ASCÉTICA DA ALMA
NA ANTIGUIDADE GREGA**

ORFISMO E PITAGORISMO

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Profa. Doutora Rachel Gazolla de Andrade.

SÃO PAULO

2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Rachel Gazolla de Andrade

Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde

Prof. Dr. Pedro Monticelli

AGRADEÇO

Aos buscadores do *não-esquecido*, por permitirem que os rastros de suas indagações se perpetuassem.

Aos professores Antonio Valverde e Pedro Monticelli, pelas preciosas sugestões, e, de forma especial, à minha orientadora, professora Rachel Gazolla, por não me permitir, em momento algum, aceitar menos do que o degrau seguinte.

À minha família, pela sustentação, sempre.

RESUMO

CASORETTI, Anna Maria. *A Ascética da Alma na Antiguidade grega. Orfismo e Pitagorismo*. 2014.123 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

Durante a Antiguidade grega, vicejaram determinados movimentos que buscavam na ascética da alma sua finalidade de vida. Em domínio religioso, tal conduta caracteriza-se como a assinatura distintiva das crenças órficas, enquanto, em campo filosófico, revela-se como peculiaridade das comunidades pitagóricas. Destarte, a trajetória marcada pela busca da ascese da alma entra para a História da Filosofia como categoria “órfico-pitagórica”, influenciando o pensamento de eminentes filósofos da Antiguidade que, por sua vez, exercerão forte ascendência sobre o posterior pensamento medieval. Esta dissertação examina as razões – pouco explicitadas na literatura especializada – que levaram os círculos em questão a percorrer tal caminho, posto que o ascetismo órfico-pitagórico, enquanto exercício anímico, é escolha de vida que implica em rigorosa transformação de vida.

Palavras-Chave: Ascetismo, Dualidade, Iniciação, Alma.

ABSTRACT

In the course of Greek Antiquity, there was a flourishing of certain movements that sought in the ascetic of the soul their purpose of life. In the religious domain, such conduct is characterized as the distinctive signature of orphic beliefs, whereas in the field of philosophy it reveals itself as a peculiarity of pythagorean communities. Thus, the trajectory marked by the pursuit of the ascesis of the soul enters into the History of Philosophy as an "orphic-pythagorean" category, influencing the thought of eminent philosophers of Antiquity which, in turn, shall exert a strong influence over the later medieval thought. This dissertation examines the reasons – scarcely explained in specific literature - that led the aforementioned circles into such a path, considering that the orphic-pythagorean asceticism, while an exercise of the soul, is a choice of life that entails a rigorous transformation of life.

Key-Words: Asceticism, Duality, Initiation, Soul

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
PARTE I - A RELIGIOSIDADE GREGA	12
1. DA RELIGIÃO AGRÁRIA À OLÍMPICA.....	14
2. AS RELIGIÕES DE MISTÉRIOS	22
Os Mistérios de Elêusis	25
Os Mistérios de Dioniso	30
3. O ORFISMO	34
As fontes do Orfismo	35
<i>Orphikós Bíos</i>	39
Conteúdo do material órfico	41
A Teoria da Alma.....	45
4. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PRIMEIRA PARTE	56
PARTE II - O PITAGORISMO	61
1. REFERÊNCIAS DOXOGRÁFICAS	63
Pitágoras, <i>philosophós</i> ou <i>sophós</i> ?	66
A Sociedade pitagórica	70
2. FRAÇÕES DE UMA TEORIA DA ALMA.....	75
Fragmentos e Testemunhos	76
<i>Anámnēsis</i> e <i>Alétheia</i>	83
Algumas considerações acerca do traçado	86
3. AS MATEMÁTICAS	89
A Cosmologia pitagórica.....	91
Harmonia: do <i>kósmos</i> , da <i>psyché</i>	98
4. <i>KÓSMOS</i> E <i>PSYCHÉ</i> : INTERPRETAÇÕES E CONSIDERAÇÕES	106
PARTE III – CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ASCESE NA RELIGIÃO E NA FILOSOFIA	112
1. CONVERSÃO E <i>ÁSKESIS</i>	114
2. CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

Durante a Antiguidade grega, floresceram determinados movimentos que convergiram em relação a um tipo de conduta que buscava na ascética da alma sua finalidade de vida. Tal comportamento encontrou seu pleno desenvolvimento entre círculos isolados de pessoas que se apartavam das demais, apresentando tendências teológicas ou filosóficas. Este estudo tem por propósito investigar tais movimentos, buscando, primeiramente, suas eventuais sementes em períodos que lhes são anteriores. O título escolhido, ao qual são atribuídas qualidades de “origem”, exige não apenas que se perscrute o terreno circundante ao tema como, também, que se retroceda em busca de tais origens. Ademais, não seria possível abdicar da exploração do caráter religioso da cultura em questão, mesmo em se tratando de uma pesquisa de cunho filosófico. Uma abordagem que focasse, exclusivamente, este último âmbito ceifaria as raízes mais profundas do objeto buscado, empobrecendo, definitivamente, os resultados. Por esta razão, uma terça parte da presente dissertação será dedicada àquela área.

Ao percorrer a trilha determinada, avistaremos o germe da questão ascética a despontar em certos momentos das chamadas “Religiões de Mistérios”, vindo a frutificar e alcançar sua assinatura distintiva nas crenças órficas. Prosseguindo, serão encontradas as evidências daquela característica no domínio filosófico, reveladas como peculiaridade das comunidades pitagóricas. Tal especificidade acaba por firmar-se na História da Filosofia como marca “órfico-pitagórica”, influenciando o pensamento de eminentes filósofos da Antiguidade que, por sua vez, exercerão forte ascendência sobre o posterior pensamento medieval. Realizada a primeira tarefa, passa-se ao estudo das ordens em questão: o segundo – e precípua – propósito estabelecido será inquirir as *razões* que teriam levado tais grupos a escolherem a ascese anímica como prerrogativa de vida, com todas as implicações que tal escolha impõe. Citar a “forma de vida órfico-pitagórica”, partindo dos pontos de similaridade entre as duas ordens, é prática comum na maioria dos manuais de História da Filosofia. Contudo, pouco se explica acerca dos intrínsecos motivos que norteiam tais movimentos.

O trabalho divide-se em três partes. A primeira parte abordará a contextualização histórica da religião grega, sem a pretensão de apresentar uma análise sobre o tema – pois tal estudo ultrapassaria o limite aqui estabelecido –, mas, sim, objetivando destacar os aspectos relevantes ao escopo demarcado. Para a reconstrução dos elos principais de tal cenário, especialmente de seus períodos mais longínquos, apoiamo-nos no conhecimento de tradicionais historiadores da religião grega, como Martin P. Nilsson, Maria Helena Rocha Pereira, Pierre Lévêque e André Festugière, além de contar com estudiosos da Escola de Paris, como Jean-Pierre Vernant e Louis Gernet. Para o exame das religiões místicas, valemo-nos, entre outros, do auxílio especial de Walter Burkert, enquanto, especificamente para o Orfismo, foram adotadas as obras fundamentais de Alberto Bernabé. Será dedicado um capítulo integral ao estudo desta última ordem, destacando-a, portanto, das demais religiões de mistérios, em virtude de sua proeminência dentro do assunto tratado. Tal pesquisa fundamenta-se sobre as teogonias e, de forma especial, as lâminas órficas descobertas nos últimos dois séculos. Para concluir a parte primeira, serão esboçadas algumas considerações referentes ao panorama apresentado, introduzindo breves informações concernentes à questão da imortalidade da alma na esfera cultural grega.

A elaboração da segunda parte, dedicada à pesquisa do Pitagorismo, envolveu uma maior complexidade, visto que os poucos fragmentos conservados até os nossos dias mostram-se incompletos e pouco claros. As fontes à disposição incluem antigos testemunhos e, principalmente, as biografias escritas por Diógenes Laércio, Jâmblico e Porfírio, todos florescidos a cerca de sete séculos de distância da origem do movimento. Acrescentam-se a tais problemáticas as substanciais divergências existentes entre os intérpretes, cuja mediação é imprescindível para o bom entendimento dos fragmentos. Em razão de tal quadro, optou-se por recolher apenas as informações efetivamente convergentes, no intuito de minimizar os possíveis equívocos. Após a reconstrução do quadro histórico, no primeiro capítulo, onde são apresentadas as referências doxográficas, ingressa-se no campo propriamente metafísico. Buscaram-se sinais da presença de uma teoria da alma nos ensinamentos pitagóricos, com o intuito de relacioná-la ao ascetismo cultivado na ordem. Os fragmentos escolhidos para ensejar o diálogo filosófico foram extraídos de recolhimentos de passagens escritas pelos pitagóricos Alcméon, Arquitas e, em

especial modo, Filolau. A contribuição destes ilustres pensadores é utilizada, principalmente, nas discussões relacionadas à cosmologia e às teorias numéricas concebidas no núcleo pitagórico.

Como pano de fundo, perceber-se-á o enredo da *dualidade* a acompanhar todo o texto, tema que será abordado nas considerações à segunda parte. A presença de dualidade na existência humana, enquanto característica cósmica integrante das doutrinas das ordens estudadas, é a condição que propicia a escolha consciente de uma mudança de atitude que encontra eco no comportamento que se entende por *conversão*. Nesse sentido, não há ascese sem uma gradativa transformação daquilo que *era* para um *novo estado de ser*. A presente investigação, por conseguinte, ao expor as formas de prática ascética na Antiguidade grega, trará à luz essas duas outras questões que não poderão ser desprezadas.

Trilhando as duas partes iniciais, se verá emergir a interconexão existente entre religião e filosofia, de forma que, na terceira e última parte, e já em âmbito de considerações finais, é apresentado um abreviado panorama das recíprocas influências trocadas entre os dois campos de competência. Ainda na terceira parte, fez-se necessário introduzir um conciso capítulo que trata das definições dos termos “ascese” e “conversão”, visto que tais conceituações não seriam pertinentes nas partes anteriores.

A trajetória marcada pela busca da ascese da alma entra para a história, tanto da Religião quanto da Filosofia, como uma categoria verificável no âmbito do Orfismo e do Pitagorismo, respectivamente. Cabe salientar que o caminho do asceta não consiste em simples comportamento moral – apesar de este ser prerrogativa para o percurso –, mas numa consciente e real renúncia a determinada forma de existência em detrimento de outra, seu objetivo final.

PARTE I

A RELIGIOSIDADE GREGA

Aqueles, cuja vida deve ser cheia de contentamento e alegria, devem ter participação nos mistérios e perfeitíssima iniciação... pois, estaremos sentados lá em religioso silêncio e com dignidade. De fato, ninguém se lamenta quando é iniciado.
(Aristóteles, *Sobre a Filosofia*)

I

A RELIGIOSIDADE GREGA

Antes de adentrar o período específico de manifestação das ordens protagonistas deste estudo, faz-se necessário retroceder em alguns séculos a fim de averiguar a estrutura mítico-religiosa da Grécia em sua totalidade, na tentativa de encontrar uma eventual semente de tais ordens em épocas antecedentes. Apesar da dificuldade envolvida na reconstituição da religião grega, principalmente pela falta de livros sagrados¹ íntegros e de uma classe sacerdotal organizada que deixasse algum legado, dispõe-se, atualmente, de um bom arsenal de informações, graças aos esforços de dedicados estudiosos que têm se debruçado sobre a questão, permitindo-nos formar uma ideia do conjunto da religiosidade helênica. Cabe esclarecer que, apesar de o uso da palavra “religião”, no contexto da Antiguidade grega, poder suscitar discordâncias, o emprego deste termo é utilizado e reconhecido como válido por vários comentadores².

A fonte principal da religiosidade grega é praticamente toda a poesia Antiga e, a partir do século V a.C., os escritos históricos de Heródoto e Plutarco, além das obras geográficas de Estrabão e Pausânias. Informa Walter Burkert, em *Religião grega na época clássica e arcaica* (1993, p.31), que foi mantido, ainda, um conjunto de documentos da práxis religiosa chamados *Leis Sagradas* que, apesar de mostrar apenas a parte exterior dos cultos, tornou-se uma ferramenta útil para a elucidação de detalhes acerca dos sacerdotes, dos rituais e dos nomes dos deuses. Outros testemunhos evidentes para a reconstrução do caráter religioso daquela cultura são os monumentos da arte grega, os templos e as pinturas, assim como as antigas cerâmicas que serviram, durante séculos, para prover fundamentos sólidos acerca da cronologia das manifestações religiosas. Martin Nilsson, em *A History of Greek Religion* (1964, p.15), explica que os numerosos exemplares de materiais

¹ Os primeiros escritos sagrados surgem apenas no século VI a.C. e pertencem ao âmbito do Orfismo (Burkert, 1993, p.35).

² Walter Otto, por exemplo, aponta para um “sentimento *religioso* autêntico” existente nas relações dos gregos com seus deuses (2005, “Prefácio”). Maria Helena Rocha Pereira reconhece a existência de uma “experiência *religiosa* grega, algo de mais profundo do que aquilo que se lê nos manuais” (1964, p.184). O filólogo André Festugière, em seu capítulo “Aspectos populares da religião grega”, complementa essa concepção ao afirmar que “o Antigo não é irreligioso. O Antigo crê e é piedoso” (1988, p.169).

encontrados, utilizados pelos estudiosos para realizar tal recomposição – inclusive dos períodos pré-gregos –, não apresentavam qualquer outra utilidade, sendo claramente destinados a finalidades sagradas. Assim, os utensílios para os cultos, a forma dos altares e os recipientes para os rituais constituem marcas que fornecem importantes indicações aos historiadores helenistas.

Não existindo documentos de revelação, ao menos nas épocas mais longínquas da Antiguidade grega, as manifestações religiosas se legitimam através da força da tradição que, nas palavras de Burkert (1993, p.35), “se comprova com a força incisiva da persistência que passa de geração em geração”. Contudo, é esperado de uma religião que se propaga por mais de dois milênios, segundo os vários indícios e testemunhos, que apresente, necessariamente, importantes transformações ao longo de sua trajetória. Tais modificações ocorrem em consequência da exclusão e inclusão de elementos ao longo de alguns séculos. A melhor forma de distinguir os fatores que levaram a essas transformações será abordá-las cronologicamente, acompanhando, assim, as etapas mais relevantes de seu desenvolvimento. No decorrer deste percurso, serão destacados os aspectos pertinentes à temática pesquisada.

Uma das questões que merece ser evidenciada, e que é apontada pela maioria dos manuais e intérpretes, refere-se à passagem de uma antiga forma de religião, também denominada agrária, para uma “nova” forma, a intitulada “olímpica”³, que se tornou símbolo da religiosidade grega. As raízes daquela, entretanto, nunca foram totalmente eliminadas, de forma que seus ramos continuaram a brotar gerando frutos significativos séculos mais tarde, como veremos ao lançar luz sobre os *Mistérios*.

³ Encontram-se outras denominações para a religião que aqui chamaremos “olímpica” e que variam de acordo com o especialista ou intérprete: pública, homérica, cívica, oficial e tradicional são os termos mais utilizados.

1. DA RELIGIÃO AGRÁRIA À OLÍMPICA

De acordo com o historiador Pierre Lévêque⁴, as raízes da religião grega imergem num passado anterior à instalação dos próprios gregos na Grécia⁵. Lançando um breve olhar sobre aquele momento histórico, avista-se que, durante o período neolítico e parte do minóico, entre 4500 e 2600 a.C., ocorre a introdução de novas técnicas vindas da Anatólia, tanto para o cultivo de cereais quanto para a criação de gado. Verifica-se, como consequência, um relevante desenvolvimento econômico que, ao alterar as relações do homem com a sua subsistência, corrobora o surgimento de um temor supersticioso perante os grandes fenômenos da natureza. Diante desse cenário, os camponeses buscam, na adoração ao sobrenatural, a prevenção para a colheita, como se pode auferir dos indícios de adoração às “Grandes Deusas” ou “Grandes Mães”⁶. Nesse sentido, aponta Lévêque que nítidos vestígios religiosos foram encontrados em sepulcros e locais que já seriam santuários na época. Mais adiante, no chamado período do Bronze antigo, ainda minóico, entre 2600 e 1950 a.C., continuaram a reinar por toda a parte as Grandes Mães distribuidoras de fertilidade, para os campos, e fecundidade, tanto para os fiéis quanto para o seu rebanho. Aos olhos dos sequazes, elas concentravam as forças infinitamente poderosas da Terra (1988, pp.115-117).

Posteriormente, quando a Grécia passa a vivenciar as mudanças trazidas por novas ondas migratórias, a religião cretense, que já apresentava ritos bem estabelecidos no segundo milênio a.C. e sendo a detentora das tradições deixadas pelos migrantes anatólios⁷, será a responsável pela recrudescência das crenças

⁴ Cf. artigo “A Religião Grega” in *Grécia e Mito*, 1988.

⁵ A entrada dos indo-europeus na Grécia, por volta de 1950 a.C., determina o início do estabelecimento do chamado “homem grego” naquela região. Essa migração promove o fim do *período minóico*, que, de acordo com Louis Gernet (1932, p.2), teria tido seu início em Creta, por volta de 3000 a.C., sucedendo ao período neolítico. A nível de curiosidade, o termo “minóico” foi cunhado pelo inglês Arthur Evans que, juntamente com Heinrich Schliemann, descobriu a civilização minóica no início do século passado, dando-lhe o nome do mítico rei de Creta, “Mínos”(Cf. Rocha Pereira, 1964, p.26; Burkert, 1993, p. 33).

⁶ Os indícios encontrados referem-se, na maior parte das vezes, a imagens femininas, representando deusas de corpos fortes, muitas vezes com os braços cruzados sobre o peito, encarnando “as energias vitais do universo”. Lévêque esclarece que os termos “Grandes Mães” ou “Grandes Deusas” são designações utilizadas pelos Modernos (1988, p.116). Para outros detalhes, verifique-se o primeiro capítulo de *A History of Greek Religion*, de Martin P. Nilsson, onde são apresentados os vários objetos e imagens encontrados pelos arqueólogos concernentes ao cenário religioso minóico e micênico. A descrição das formas rituais também poderão ser encontradas no mesmo capítulo.

⁷ Pierre Lévêque explica que a influência dos anatólios pode ser entendida se observarmos que Creta só é conquistada pelos gregos por volta de 1500 a.C. Portanto, sua civilização sobrevive inalterada por mais tempo do que ocorreria com a própria Hélade, transformada pelos movimentos migratórios que já a ocupam em cerca de 1950 a.C. (*ib.*, pp.117- 118).

agrárias, deixando marcas na ulterior religiosidade grega que tomará forma. A esse respeito, informa Lévêque (*ib.*, p.118) que, em 2000 a.C., a Grande Mãe reinava soberana na Ilha de Creta, acima de várias divindades menores que dividiam entre si o poder gerador da terra, geralmente ligadas a animais ou a vegetais e sempre mantendo relações privilegiadas com o cume das montanhas e o mar⁸. Há um ponto relevante que convém resgatar dos ritos cretenses, cuja influência será verificada séculos mais tarde: algumas cerimônias eram secretas, reservadas apenas aos iniciados, e serviam para a preparação, já neste mundo, da vida além-túmulo. À Grande Mãe seria atribuído o dom de conceder a segurança da vida depois da morte (*ib.*, pp.117,124).

É interessante observar que a própria organização das figuras divinas dentro da religião cretense - em geral, a Grande Mãe acompanhada por uma filha ou por um menino - exerceria influência sobre a época vindoura. O tema das duas deusas, mãe e filha, assim como a figura do menino divino serão recorrentes em vários momentos da religiosidade grega⁹. No mito cretense das duas deusas, a deusa filha é raptada pelo Senhor dos Infernos, em possível alusão à sementeira, como inferem alguns comentaristas; no mito do menino divino, este tem sua trajetória atravessada por ciladas das quais triunfa e, no desfecho de sua vida, conhece a morte e o renascimento. Em relação aos mitos e rituais, verificam-se controvérsias concernentes à qualificação do “caráter” de tais crenças. Vejamos breves interpretações.

Alguns estudiosos enxergam a hegemonia, no período minóico, de uma religiosidade essencialmente agrária, caracterizada por sua relação com as manifestações dos fenômenos naturais. Para Louis Gernet¹⁰, nessas antigas manifestações, os mortos participavam da vida na terra tanto quanto os vivos; eles estariam todos encadeados no mesmo círculo de trocas e a função das festas camponesas era manter tal movimento. Por essa razão, eram oferecidos àqueles os mesmos produtos da terra que se davam aos vivos. Lévêque sugere que as duas tradições, das deusas mãe-filha e do menino-divino, apontem para o ciclo vegetativo,

⁸ Efetivamente, há vestígios de que os ritos cretenses fossem celebrados em santuários localizados no alto de montanhas, à beira-mar, ou em grutas sagradas, conforme expõe Lévêque (1988, p.119). A relação com o cume da montanha será mantida em algumas das religiões de mistérios.

⁹ Esses temas ressurgem, séculos mais tarde, nos mitos gregos de Deméter e sua filha Cora, cujo outro nome, Perséfone, é de origem cretense, bem como nos mitos dos meninos divinos Zeus e Dioniso.

¹⁰ Cf. *Le Génie grec dans la Religion*, 1932, pp.61-62.

inclusive em razão do próprio tema da ressurreição; nesse sentido, o autor percebe, na alternância entre a vida e a morte, a personificação do ciclo anual de renovação da vegetação, caracterizando uma religião “essencialmente naturista” (1988, pp.118-119). Entretanto, o próprio Lévêque menciona, como visto acima, o anseio por “segurança após a morte”, e afirma, em outro momento, que os cretenses admitiam a vida após a morte (*ib.*, p.120). Tal crença é corroborada pelas cerimônias de iniciação nos mistérios da Grande Mãe e pelos cultos funerários às almas, comprovados por adornos deixados ao lado dos túmulos.

Seja como for, não existem suficientes subsídios para que se alcance qualquer conclusão. Há, no entanto, um ponto de unanimidade sublinhado pelo especialista em cultura grega, Walter Otto¹¹: apesar de as divindades desse período constituírem uma multiplicidade, elas pertencem a específicos reinos; são divindades da terra ou divindades da morte. Por essa razão, a antiga religião é também chamada pelo autor de religião “telúrica”, enquanto Lévêque e grande parte de outros autores, por essa mesma distinção, denominam-na “ctônica”.

Prosseguindo na cronologia do quadro histórico-religioso, e conforme relato de Martin Nilsson (1964, p.22), os indo-europeus que conquistam a Grécia no período subsequente, o micênico¹², carregam uma herança religiosa diversa da prevalecente que, gradativamente, é suplantada e modificada. Aos poucos, passa a predominar uma religião que venera fortemente os deuses *urânicos* (do céu) em detrimento dos antigos deuses ctônicos. O autor revela que tal mudança não ocorre sem gerar conflitos entre os antigos e os novos deuses¹³. Outrossim, ao se estabelecerem as novas divindades¹⁴, desenvolve-se um específico vocabulário religioso: de acordo com Lévêque, é nesse período que se firma o nome do deus, *théos*, pertencente a uma raiz indo-européia que teria o significado de “sopro”, “espírito” (1988, p.120). Os antigos cultos do período antecedente não são, contudo, abandonados. Nas palavras do autor, “os dogmas dos cretenses, com a sua sagrada família, as suas hierogamias e as

¹¹ Cf. a obra *Os Deuses da Grécia*, 2005, pp.13-25.

¹² Grande parte dos historiadores insere o *período micênico* entre os séculos XX e XII a.C. Pierre Lévêque apresenta a seguinte divisão: 1950-1580, período do Bronze Médio; 1580-1100, período do Bronze recente *ou micênico* (1988, p.120).

¹³ Segundo Nilsson, o mito que trata da luta entre os Titãs e os Olímpios, a ser verificado no terceiro capítulo, reflete a batalha entre o antigo e o novo culto (1964, pp.22-23).

¹⁴ A introdução de novas divindades pode ser testemunhada nas tábuas redigidas em Linear B. Tais tábuas mencionam certo número de deuses como Zeus, Poseidon, Hermes, Ares, Dioniso, Hera, Atena e Ártemis, todos muito conhecidos na Grécia ulterior. Apolo e Afrodite entram no panteão mais tarde, por volta do ano 1000 a.C, provenientes do Oriente (Lévêque, p.121, 126). A forma como surgem os deuses olímpicos é relatada por Nilsson na obra de 1964.

esperanças que eles abriam para um Além feliz, parecem ter-se imposto facilmente” (*ib.*, p.122).

Os séculos seguintes, entre 1580 e 1100 a.C, mostrar-se-ão determinantes para a formação da futura religião grega, devido ao sincretismo que apresentam. Verifica-se, nesse período, a existência de um conjunto religioso que une elementos gregos e cretenses, ctônicos e urânicos. A conexão entre as antigas divindades ctônicas e as urânicas aflui, não como uma justaposição entre os deuses cretenses e os deuses indo-europeus, mas como “uma fusão íntima no interior de cada figura divina de elementos tirados de cada uma das religiões”¹⁵ (*ib.*, p.120-121). No entanto, mesmo com a ocorrência de tal miscigenação cultural, assinala Erwin Rohde¹⁶ que o período micênico conservou alguns sinais de realizações de *cultos das almas* após o sepultamento; isso permite ao autor inferir que, para os gregos, mesmo separada do corpo, a alma não interrompia seu contato com o mundo dos vivos, o que teria dado origem àquele tipo de culto. No período de Homero, perde-se esse significado, na medida em que outra concepção religiosa toma forma, como veremos a seguir.

Na passagem do mundo micênico para o mundo homérico¹⁷ verificam-se novas transformações que, de acordo com Jean-Pierre Vernant¹⁸, ultrapassam o âmbito político e social, modificando o “universo espiritual” do homem grego. Embora no terreno religioso a ruptura com o período anterior não tenha se mostrado inicialmente tão marcante - até porque, como bem demonstrou Nilsson¹⁹, as raízes da futura religião oficial encontravam-se fincadas no passado micênico -, algumas modificações bastante relevantes se fazem notar e, juntas, passam a constituir a religião olímpica. Serão destacados, apenas, os elementos que se mostram condizentes com o fio que se pretende percorrer.

¹⁵ Para ilustrar essa ideia de “fusão”, podemos nos remeter a Zeus, modelo ideal de deus urânico que os gregos introduziram no solo da Hélade. O estudo do seu mito remete aos mistérios cretenses na medida em que todas as características daqueles mistérios encontram-se aí presentes: trata-se de um deus criança, nascido em Creta, criado com dificuldade; portanto, uma criança divina certamente ligada a uma Grande Mãe. Para outros detalhes acerca de seu nascimento, ver Nilsson, 1964, p.31.

¹⁶ Cf. a obra *Psiche*, 2006, p.38.

¹⁷ De acordo com Jean-Pierre Vernant (2006, p.10), o mundo micênico “desaba” no século XII a.C, em razão das invasões dóricas que ocorrem na Grécia continental. Já Finley, em *Grécia primitiva: idade do bronze e idade arcaica*, põe em dúvida a questão de terem sido os dóricos a ocasionarem a queda de Micenas (cf. Ivanete Pereira, p.30). De qualquer forma, observa Burkert (1993, p.34) que as catástrofes e as migrações ocorridas durante e após o ano de 1200 a.C. denotam um corte marcante em comparação com o que havia antes. Cabe esclarecer que o chamado *período homérico*, segundo a maioria dos estudiosos, está compreendido entre os séculos XII e cerca da metade do século VIII a.C.

¹⁸ Cf. a obra *As Origens do Pensamento Grego*, 2006, p.10.

¹⁹ Cf. a obra de Nilsson, *The Minoan-mycenaean religion and its survival in Greek religion*, 1950, citada por Vernant (2006, n. p.10). Também Otto harmoniza com essa linha quando diz que “a religião grega olímpica que conhecemos seria uma criação da época cultural pré-homérica”, ou seja, do período micênico (2005, p.119).

Os rituais de mistérios cretenses, que, como vimos, ainda eram cultuados no período micênico, arrefecem no novo período. Esclarece Vernant (*ib.*, p.42) que a obra de Homero, adentrando no seio da religião, contribui para o afastamento dos mistérios. Uma das razões para tal seria o processo de “humanização” que, doravante, ocorreria com os deuses. Conforme assinala Maria Helena Rocha Pereira (1964, pp.88-90), a primeira e mais evidente característica das divindades representadas nos poemas homéricos é serem *antropomórficas*²⁰, embora, em sua quase totalidade, as características de tal antropomorfismo encontram-se superlativadas: os deuses são mais altos, mais fortes, mais belos²¹. Em relação ao período anterior, verifica-se, pois, uma mudança tanto na imagem quanto no “caráter” dos deuses.

Francis Cornford²² explica, de forma bastante clara, este último ponto, ao evidenciar que os olímpios passam a revelar, cada vez mais, uma faceta deveras próxima às *paixões humanas*²³:

O poder dos Deuses usado antigamente com estrita regularidade para dispensar seus benefícios, é agora um caprichoso e arbitrário *querer*, que difere do querer humano somente no que toca à *superioridade* de sua força. Trata-se de um aspecto negativo da paixão humana, por vezes ainda chamada *nemesis*, mais familiarmente conhecida como um “ressentido ciúmes” (φθονος).²⁴ A proeminência desta paixão na psicologia de um deus do Olimpo, que tantas vezes pareceu indigna, torna-se inteligível quando nos damos conta de que explica metade da moral divina – na verdade, muito mais da metade, posto que o deus é muito mais agudamente consciente do respeito que lhe é devido, graças à sua posição e privilégios, do que de quaisquer deveres para com os seus iguais ou inferiores. Esta é uma consequência necessária do desenvolvimento de sua personalidade que se torna *humanizada*. (Cornford, 2009, p.118)

²⁰ No entanto, conforme a autora, ainda se preservam alguns deuses teriomórficos que representam as forças da natureza, como Hélios e os ventos, além do rio de Tróia – que participa do combate do fogo e da água no canto XXI da *Iliada* (Rocha Pereira, 1964, p.89). Também permanecem algumas divindades com formas animais, vestígios dos antigos cultos (Lévêque, p.115).

²¹ A exceção à regra é Hefestos, que é coxo.

²² Cf. *From Religion to Philosophy*, 2009.

²³ Entre outros, concorda com essa acepção Rocha Pereira (1964, p.91), como evidencia-se na expressão “os deuses homéricos têm os defeitos dos homens”.

²⁴ A *nemesis* pode aqui ser entendida como “vingança divina”. O termo grego φθονος, traduzido do grego por Cornford como “grudging jealousy”, pode ser também traduzido para o português como “inveja rancorosa”. Ainda, no mesmo capítulo de sua obra *From Religion to Philosophy*, e para melhor explicar a transição de personalidade dos deuses, Cornford expõe a história da palavra *timé* e a adequação de seu uso em relação aos deuses (2009, pp.118-119).

É este o sentido que Heródoto quer exprimir, alguns séculos mais tarde, ao dizer que a divindade está sempre “ciumenta e pronta a interferir”²⁵. Efetivamente, os deuses intervêm sem cessar na vida dos homens, conforme nos mostram os poemas homéricos.²⁶ Em outras ocasiões, a humanização das divindades pode ser percebida em claras analogias entre acontecimentos na vida dos deuses e dos homens.²⁷ Foge ao plano traçado apresentar as passagens comprobatórias do que está sendo discutido; será necessário que se confie nos comentários tecidos por estudiosos acerca de tais características, consideradas nítidas e incontroversas. Nesse sentido, e tal como os poetas os representam, Burkert (1993, p.357) constata que os deuses olímpicos “são humanos quase até às últimas consequências. Não são, de modo algum, um ‘espírito puro’, já que elementos essenciais da corporeidade fazem parte inalienável do seu ser, onde o corpóreo e o espiritual são inseparáveis”.

Walter Otto (2005, p.143) alinha-se a tal tese ao inferir que os deuses pertencem a dois mundos, “às alturas etéreas e à *grave corporeidade terrena*”. Essa é a razão que leva o autor a afirmar, sem prejuízo da venerabilidade da religião olímpica, que “a santidade aí não pode encontrar lugar” (*ib.*, p.1). No âmbito de uma eventual experiência religiosa de “elevação” do homem, constata-se o impedimento trazido por tal humanização dos deuses. Por sua própria essência, as divindades não querem, e nem podem, elevar o homem acima de si mesmo. Na opinião de Dodds, isso ocorre em razão da “hostilidade divina”, no sentido de que seu poder e sabedoria superiores sempre impedem o homem de se superar e de se elevar acima de sua esfera própria.²⁸

De acordo com percepção de Burkert (1993, p.367), esse tipo de relação com a divindade leva os homens a uma insegurança perante seus deuses. Os que se elevam muito alto são tanto mais ameaçados pela desgraça em virtude da “inveja” dos

²⁵ “Φθονερον τε και παραγωδες”. De acordo com Heródoto (*apud* Dodds, 2002, p.36 e n.p.57), os sábios Sólon, Amasis e Artabanus reconheciam tal característica. Além disso, M.P.Nilsson, o primeiro estudioso a explicar a religiosidade em termos psicológicos, defendeu que os heróis homéricos são sujeitos a rápidas e violentas mudanças de humor – sofrem de “instabilidade mental” (1964).

²⁶ Quando Páris, na *Iliada*, despreza Hera e Atena, as duas, enciumadas, se voltam contra ele. Vários outros exemplos da interferência divina na vida dos homens são extraídos da *Iliada* e da *Odisséia* por Rocha Pereira e apresentados em sua obra de 1964. Também Walter Otto comenta, em sua obra, diversas passagens que apontam para os vícios dos deuses.

²⁷ No canto XIV da *Iliada*, por exemplo, Zeus, o deus supremo, é enganado por Hera, permitindo-nos perceber que, apesar de encontrar-se no topo da hierarquia divina, lhe é difícil manter tal posição. Essa circunstância e a consequente reação de Zeus, na *Iliada* XXI, encontra paralelo na situação que Agamémnon enfrenta perante os outros chefes aqueus, em *Odisséia* VII (Rocha Pereira, 1964, p.91).

²⁸ Para E.R.Dodds, em *Os Gregos e o Irracional* (p.36), o *phthonos* dos deuses é, antes, um ressentimento contra qualquer sucesso ou felicidade “capaz de elevar nossa mortalidade acima do seu *status* normal, usurpando, assim, algo que seria prerrogativa dos deuses.”

deuses, que não envolvem o mundo num abraço maternal, como as Grandes Mães. Permanecem distantes, observando, ou, quando se sentem incomodados, interferem. Como conclui Rocha Pereira (1964, p.186) em sua abordagem ao tema, “na religião pública grega não haveria lugar para um *misticismo pessoal*”²⁹, referindo-se à aceção de intimidade com o divino que marcaria as religiões mistéricas.

A contrapartida à consolidação dessa forma religiosa durante o período seguinte, o arcaico³⁰, foi não somente a preservação das antigas tradições como também seu recrudescimento. A ruptura com os mistérios cretenses, portanto, não se mostrara definitiva; apesar da escassez de maiores indícios, aqueles teriam continuado a existir, de uma forma ou de outra. Quem atenta para esse dado é Lévêque (1988, p.129) ao avistar que, em cerca de 800 a.C., quando Apolo já estava bem estabelecido em Delfos, o povo continuava a preferir as divindades ctônicas, como Dioniso - que nesse período alcança um notável desenvolvimento - e as deusas Deméter e Perséfone. Para comprovar tal preferência, o autor relata o seguinte fato histórico, ocorrido ainda no período arcaico: o tirano Pisístrato, governante de Atenas entre 546 e 527 a.C., preocupado com os cultos ctônicos desprezados pelo estado aristocrático, institui as “grandes dionisiacas”, oficializando-as, e cria, em Elêusis, o primeiro *telesterion* (sala de iniciação) para os mistérios eleusinos decorrentes da tradição creto-micênica.

Por essas e outras evidências apresentadas em sua pesquisa, o historiador confirma que grande parte do Mediterrâneo ocidental continua a cultuar, no período arcaico, as Grandes Mães³¹. A celebração dos mistérios, seguindo a mesma linha da tradição creto-micênica, visa identificar o iniciado com o menino divino, nascido da Grande Mãe: novamente, após uma vida cheia de perigos, ele morre e ressuscita. A diferença é que, agora, como aponta Lévêque, tem-se na ressurreição do menino a garantia do renascimento *do fiel*, que conta com a proteção da Terra-Mãe, senhora da eternidade. O autor estima que este seja o sentido dos mistérios celebrados na gruta de Ida em honra de um Zeus bebê e da sua divina mãe (1988, pp.130,137). O mesmo

²⁹ Harmonizam-se com essa opinião os especialistas Martin Nilsson, em *History of Greek Religion*, e André Festugière, em *Personal Religion among the Greeks*.

³⁰ A passagem do período homérico para o arcaico ocorre por volta da metade do século VIII a.C.

³¹ Os gregos adotam as Grandes Mães e as identificam com suas próprias deusas, reforçando o caráter ctônico de sua religião. As herdeiras da tradição cretense são Hera e Perséfone, na Grande Grécia, e Deméter e Cora, principalmente na Sicília, ilha voltada para “as duas deusas” (Lévêque, 1988, p.137).

sentido é recuperado nos mistérios de Elêusis, como se verá no capítulo dedicado ao tema.

Verifica-se, assim, que, se os deuses olímpicos estavam longe de “resgatar” o homem do mundo, elevando-o a um plano superior, o mesmo não ocorria em todos os setores da religião grega. Postula Rohde (2006, p.278) que, na Grécia desse período, propaga-se, cada vez mais, “o pensamento na divindade da alma humana”, ideia que se evidencia nas religiões voltadas para o misticismo. À tal informação, acrescenta-se a observação de Werner Jaeger³² de que a *íntima experiência* que a alma pode ter com o divino é uma ideia cujo desenvolvimento remonta às doutrinas e cerimônias dos Mistérios.

³² Cf. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*, 1992, p.92.

2. AS RELIGIÕES DE MISTÉRIOS

O culto às divindades olímpicas, como observa Jean-Pierre Vernant (2006, pp.60-61), referia-se a um mundo “distante demais” que não se mostrava suficiente para uma humanidade “sedenta de divino”³³. Por essa razão, propagavam-se associações fundadas secretamente, que se desenvolviam à margem da cidade e paralelamente aos cultos públicos, como confirma Rocha Pereira ao informar que “grandes setores da população grega foram afetados pelas correntes místicas” (1964, p.186). Constituíam-se em seitas e confrarias, fechadas e hierarquizadas, que comportavam escalas e graus. Organizadas como sociedades de iniciação, detinham a função de selecionar, através de uma série de provas, uma minoria de eleitos que trilhariam caminhos inacessíveis aos “homens comuns”. Os adeptos, também chamados *mystés*³⁴, purificavam-se pela iniciação que conduzia a uma transformação anímica, temporária ou não.

Algumas dentre as Religiões de Mistérios possibilitavam o vislumbre de uma imortalidade “bem-aventurada”, sem restrição de nascimento ou classe, o que, em períodos anteriores, seria prerrogativa exclusiva da realeza. Entre os iniciados de graus superiores, eram divulgados os segredos religiosos pertencentes a famílias sacerdotais. Apesar da democratização dos privilégios religiosos, os mistérios continuavam tendo uma perspectiva esotérica, pois, o que os definia como “mistérios” era, justamente, a possibilidade de se alcançar uma “vida” que seria inacessível por vias normais e que não poderia ser exposta ao público. Conforme Vernant, o segredo adquiria, em contraste com a publicidade do culto oficial, uma significação religiosa particular, definindo uma religião de *salvação pessoal* que visava transformar o indivíduo, fazendo-o penetrar num plano de vida diferente (*ib.*, p.62).

³³ A última expressão é de Lévêque (1988, p.145), utilizada dentro do mesmo contexto.

³⁴ Na passagem mencionada, Vernant utiliza o termo *epoptas*, que se refere a graus superiores da iniciação, como veremos na abordagem aos Mistérios de Elêusis. Parece-nos mais adequado, no contexto indicado pelo autor, o uso do termo *mystés*, que representa o iniciado em seus graus iniciais.

A questão da salvação individual³⁵ firma-se como uma das principais modificações trazidas pelos mistérios em relação à religião dos olímpios. Entretanto, o especialista Walter Burkert (1987, pp.24-25) não concorda com a concepção de que *todos* os mistérios envolvam a questão da salvação, na forma como se poderia supor. O autor chama a atenção para o fato de que, para muitos estudiosos, os mistérios encerram, *necessariamente*, uma dimensão mais profunda ou espiritual, com elementos que transcendem o pragmatismo de outras crenças. Para Burkert, os mistérios eram rituais de iniciação de caráter pessoal e secreto, que visavam, sim, a alguma forma de salvação; todavia, esta salvação não estaria, necessariamente, relacionada com a salvação *da alma* (*ib.*, p.97).

Antes de prosseguir com essa questão, essencial para a temática que está sendo desenvolvida, atentemos para alguns dos mistérios que se manifestaram na Grécia. Em sua obra *Antigos Cultos de Mistério*, Burkert apresenta uma análise detalhada daquelas que considera as principais religiões de Mistérios³⁶. Segundo o autor, o termo “mistérios” foi inicialmente adotado na antiguidade pagã para se referir aos cultos de Elêusis, que prosperaram em solo grego desde o século VI a.C. Se lhes seguiram os cultos de Dioniso, que surgem nas documentações um pouco posteriores³⁷. Mais tardiamente, estabelecem-se na Grécia o culto de Ísis, proveniente do Egito, e o de Mitra, proveniente da região que se chamaria Pérsia. Tem-se, ainda, o culto de Mater Magna, relacionado à deusa-mãe que os gregos denominavam Meter³⁸, proveniente da Anatólia e estabelecido em solo grego em épocas anteriores ao período arcaico, como já visto (*ib.*, pp.13-15). Burkert aponta, ainda, para a existência dos mistérios órficos, assinalados pelo autor como “especiais”. Serão vistos, adiante, de forma um pouco mais detalhada, os cultos eleusinos e os dionisíacos. Aos mistérios órficos, pela pertinência ao tema em questão, será dedicado um capítulo à parte.

O termo “mistério” deve ser entendido de forma bastante restrita e, não, simplesmente, em seu entendimento genérico correspondente a “secreto”, como

³⁵ A questão da salvação pessoal é apontada por outros autores, entre eles Marcel Detienne em sua obra *Os Mestres da Verdade*, 1988, p.63

³⁶ O termo “religião de mistérios” é utilizado por Burkert várias vezes na obra em questão, apesar do autor declarar, em sua Introdução, que adotaria uma abordagem pagã e o conseqüente abandono da alcunha “religião”.

³⁷ Convém lembrar que indícios de culto a Dioniso são verificados em épocas anteriores, como foi visto na pesquisa da religião agrária. Provavelmente, Burkert se refere a testemunhos documentados em literatura, que, neste caso, verificam-se *após* a manifestação de Elêusis.

³⁸ Destacando a importância de Meter na vida dos gregos, Rocha Pereira informa que, já no final do século VI e começo do V a.C., havia um templo, o *Metroon*, erigido em sua homenagem na ágora de Atenas (1964, p.206).

utilizado nas línguas modernas. Não se pode negar que o caráter secreto existia e constituía um atributo necessário aos mistérios antigos. Entretanto, como observa Burkert, nem todos os cultos secretos são mistérios: um exemplo disto é o caso da magia privada que, apesar de secreta, não poderia receber a alcunha de “mistério”; assim, também, o acesso de certas hierarquias sacerdotais a objetos ou locais sagrados não constitui um mistério, apesar de seu caráter secreto. Encontra-se na tradução latina de *mysteria*, *myeis*, *myesis* a melhor definição para o termo, que resulta em *initia*, *initiare*, *initiatio*, introduzindo o conceito de “iniciação” na linguagem ocidental. De acordo com essa conceituação, e na definição do autor, “os Mistérios são cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal a ser executado *sobre o iniciante*. Esse caráter de exclusividade é, via de regra, acompanhado pelo segredo” (*ib.*, pp.19-20).

Nos Mistérios prevalecia, fortemente, o dever do sigilo, considerado essencial para a preservação da revelação central. Sobre aquilo que era escutado, havia a obrigação de nada contar ao não iniciado, o que era corroborado pela atitude daqueles que estavam “dentro”, ao pretenderem se manter diferenciados dos que estavam “fora”. Esses fatores contribuíram para a segregação daqueles rituais. Burkert enfatiza, ademais, o caráter de aprendizado preparatório e de transmissão da tradição, *paradosis*, bem como o conhecimento completo que deveria ser adquirido nas iniciações. Destaca-se, para tanto, a importância da fala nas cerimônias, já que a sua essência consistiria na transmissão, ao participante, de um *logos* sobre o divino. Essas práticas conduziram, inicialmente, a uma mudança na relação do prosélito com a divindade, o que resultaria, em momento ulterior, em um novo estado de espírito decorrente da experiência do sagrado. Assim, o contato da alma com o divino proporcionaria ao adepto “uma experiência de alteridade, uma transformação da consciência”³⁹. Bem cabem as palavras de Vernant:

A verdade do segredo religioso é revelação do essencial, descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o comum dos homens.⁴⁰ (2006, p.58)

³⁹ Cf. palavras de Burkert, 1987, p.100. Cf. ainda, na mesma obra, as pp. 18, 20, 80, 81.

⁴⁰ Essa colocação é feita por Vernant quando trata dos escritos dos primeiros sábios, comparando-os às revelações trazidas pelos Mistérios.

Voltemos à questão da salvação. Existe um gênero de manifestação ritualística que busca um determinado tipo de salvação – preservando tanto as características de personalidade quanto a sincera tentativa de aproximação com o divino – que, contudo, não implica numa transformação anímica. Como explica Burkert (1987, p.25), trata-se da religião *votiva*, que se constitui da “prática de fazer votos”. Incluem-se nesse grupo todos os rituais que servem para uma afirmação ou boa manutenção da ordem natural das coisas. Esse é um fenômeno muito comum e presente em várias religiões⁴¹. Na opinião do autor (*ib.*, pp.25-27), não se pode desprezar que o que esteja envolvido nessas decisões sejam atos de pura fé, *pistis*. Através da fé consegue-se alcançar alguma forma pessoal de salvação, *sotería*, das próprias aflições. No decorrer de sua obra, Burkert indica vários exemplos de cultos que não guardavam nenhuma relação com a transcendentalidade, apresentando, simplesmente, as características de votividade. Tais características não participam da essencialidade do tipo específico de comportamento que está sendo pesquisado. A seguir, serão apresentados dois tipos de mistérios que introduzem, em maior ou menor escala, alguns elementos que ressurgirão no desenrolar desta investigação.

Os Mistérios de Elêusis

Não se sabe muito acerca dos Mistérios de Elêusis, dado seu caráter secreto mantido por quase dois milênios.⁴² Como nos informa Rocha Pereira (1964, p.187), uma grande parte dos atenienses era iniciada nesses mistérios. De acordo com o mais antigo texto que lhe faz referência, o *Hino Homérico a Deméter*, ter-se-ia uma data

⁴¹ Incluem-se, em tal contexto, todos os casos em que, por motivos de doença, perigo ou necessidade, são feitas promessas aos deuses. Como bem observado por Burkert, não se deve subestimar a intensidade do sentimento religioso presente nessas práticas; não raro, os testemunhos de práticas votivas acenam para uma intervenção sobrenatural que, de várias formas, se manifesta, seja na tomada de decisões, seja através de sonhos ou visões (1987, p.25). Conforme, também, observa Darby Nock, muitos ritos e atos de devoção, que depois se perpetuaram na religião votiva, pertencem à categoria de “suplementos úteis”, que se acrescentam ao ser na medida em que vêm ao encontro de seus desejos ou aliviam seus temores. Ou seja, são práticas que “*não implicam numa rejeição consciente do que se era antes*” (cf. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*). Em períodos antecedentes, também eram comuns as práticas votivas, inclusive na religião olímpica: Rocha Pereira aponta para as manifestações individuais deixadas em dedicatórias a deuses, bem como os relatos de serviços pessoais prestados aos deuses, na esperança de algum tipo de retribuição, encontrados por toda a Grécia (1964, p.186). A propósito, ainda, dos pedidos de uso cotidiano que os gregos faziam a seus deuses, há vários exemplos e citações apresentados por André Festugière em “Aspectos populares da Religião Grega” (pp. 158-162).

⁴² Efetivamente, apesar do culto a Elêusis ser celebrado todos os anos, desde o período arcaico e ainda por vários séculos no pós-Cristo, seu segredo conseguiu ser mantido, como faz notar Rocha Pereira (1964, p.187). Em suas palavras, “somente o Cristianismo triunfante conseguiu destruir seu santuário”. Burkert confirma que os mistérios de Elêusis existiram até 393 d.C, ano em que o imperador Teodósio proibiu todos os cultos pagãos (1993, p.34).

de manifestação não anterior ao século VII a.C.⁴³. Entretanto, escavações arqueológicas permitiram descobrir uma antiga planta da Sala de Iniciações, o *Telesterion* de Elêusis, que remete ao período micênico (*ib.*, p.188).

Segundo a autora, esses mistérios só se manifestaram na própria cidade de Elêusis e em nenhum outro lugar⁴⁴. Caracterizavam-se como uma religião de culto à deusa Deméter, mãe de Perséfone. O mito que lhe deu origem conta que Plutão, deus do Hades, raptou Perséfone levando sua mãe, Deméter, a andar errante pela terra durante nove dias em sua procura, até saber do sucedido. Irada, a deusa afastou-se dos Olímpios e, indo a Elêusis, mandou que lhe construíssem um templo. Logo que este se completa, encerra-se nele; os campos, então, deixam de produzir e Zeus se vê na necessidade de mandar chamar Perséfone, cujo regresso, contudo, não seria definitivo. Deméter ensina, então, aos reis de Elêusis, dois grandes benefícios: os segredos da agricultura e os mistérios “com as suas esperanças doces quanto ao termo de suas vidas”⁴⁵ – transmitidos aos outros pelos atenienses.

Num primeiro momento, a natureza do culto a Deméter poderia levar a uma atribuição de cunho puramente agrário, destinando-se a propiciar a fertilidade ligada aos bons auspícios de Deméter e Perséfone. Todavia, existe outra faceta que Pierre Lévêque havia destacado em seu estudo acerca dos mistérios cretenses e que teria exercido influência sobre os eleusinos: a possibilidade de *renascimento do fiel*⁴⁶. Não se conhecem maiores detalhes referentes a esta característica, já que a mesma encontrar-se-ia encerrada no aspecto sigiloso das iniciações; entretanto, e conforme outros testemunhos, essa inferência do autor permite conceber a existência de duas faces do culto de Elêusis: uma pública, de caráter aberto, e outra de caráter secreto. Confirma Rhode (2006, p.239) que apenas se tem conhecimento do lado externo dos mistérios eleusinos e, mesmo assim, de forma imprecisa. Os “grandes mistérios”, apreendidos pelos iniciados e *epoptas*, foi bem mantido em segredo.

⁴³ Conforme M.P.Nilsson, sua datação mais provável seria o final do século VII a.C.

⁴⁴ Giorgio Colli supõe uma provável “exportação” dos rituais eleusianos para locais periféricos da Grécia que se encontravam distantes da localidade grega de Elêusis (2012, p.32).

⁴⁵ Cf. Isócrates, em *Panegírico*, in Rocha Pereira, *Hélade*, pp. 292-294 (*ibid.* p.189)

⁴⁶ Vários intérpretes, Rocha Pereira entre eles, apontam para o caráter agrário dos Mistérios eleusinos. Lévêque, entretanto, sugere um caráter transcendente ao relacioná-los aos mistérios creto-micênicos, conforme visto em nota anterior. Visava-se, naqueles rituais, identificar o iniciado com o menino divino, nascido da Grande Mãe, assegurando-lhe, assim, a *imortalidade*. Através da ressurreição do menino, estaria garantida a ressurreição do fiel (1988, p.130). Também Isócrates, citado por Rocha Pereira, já teria aludido ao fato de que Deméter teria dado aos atenienses não só a agricultura, mas, também, uma esperança na eternidade (1964, p.191).

A manifestação pública das celebrações detinha um caráter “oficial”, já que, uma vez por ano, do final de Setembro ao começo de Outubro, proclamavam-se as tréguas sagradas para que os Mistérios pudessem ser celebrados⁴⁷. O acesso às solenidades eleusinas era aberto aos dois sexos, sem distinções de classe⁴⁸. Tratava-se, pois, de um acontecimento coletivo que desencadeava, no entanto, experiências pessoais. Observa Giorgio Colli⁴⁹ que a celebração de Elêusis era uma festa de *conhecimento* onde, através das cerimônias, o adepto poderia ter uma visão reveladora. O conteúdo dessas visões não se encontra nos fragmentos, pois faz parte da essência dos mistérios⁵⁰. Apesar da escassez de informações, a relação entre as visões e o conhecimento é apontada por vários estudiosos. Colli atenta para essa relação, chamando a atenção para a frequência com a qual o ato do conhecimento supremo é denominado “ver”, não só à época dos sábios como também à época da filosofia. Para tanto, cita como referência Aristóteles que, mesmo não sendo um adepto dos mistérios, teria percebido a relação entre a visão eleusina e o conhecimento noético:

[...] o que pertence ao ensinamento e o que pertence à iniciação. A primeira coisa, na verdade, chega aos homens pelos ouvidos; a segunda, ao contrário, quando a própria capacidade intuitiva sofre um lampejo. O que, justamente, foi chamado de mistério por Aristóteles, é semelhante às iniciações de Elêusis (nestas, de fato, o iniciado modelava-se em relação às visões, mas não recebia um ensinamento).

(Aristóteles, *De Phil.*, fr. 15 Ross, tr. Colli, 3[A21])

Em seu caráter secreto, e conforme expõe Colli, a iniciação consistia em “complexos rituais que visavam levar o iniciado, por meio de estados sucessivos, a uma experiência excepcional”. De acordo com as fontes, havia normas externas, transmitidas de geração em geração, e provas internas que deveriam ser cumpridas pelos prosélitos, como a abstenção de certos alimentos, a prática de jejuns e a

⁴⁷ Esclarece Rocha Pereira (1964, pp.191-192) que havia um dia onde objetos sagrados eram levados de Elêusis a Atenas; um segundo dia consagrado ao ritual do banho de mar coletivo; o terceiro dia era consagrado ao sacrifício de animais; no próximo, comemorava-se a iniciação de Asclépios e, no quinto dia, sucedia o cortejo para Elêusis. O último dia era reservado para descanso, jejuns e purificações (1964, p.191-192).

⁴⁸ Informa Colli que, pelo menos a partir do século IV a.C., também os escravos eram admitidos e, a partir da época de Alexandre, também os bárbaros (2012, p.32).

⁴⁹ Cf. a obra *A Sabedoria Grega*, 2012, p.31

⁵⁰ Cabe, neste ponto, a notação de Burkert: apenas aquele que passou pela experiência da iniciação pode saber do que se trata. Mesmo que um observador comum pudesse registrar a cerimônia da iniciação, “não poderia senti-la sem ter passado por todo o processo que envolve dias e dias de jejuns, purificações e esgotamento” (1987, p.100).

adequada realização dos rituais. O acesso ao períbolo sacro de Elêusis era vedado aos não-iniciados⁵¹, sob o risco de graves penas. Após um ano iniciando-se nos mistérios, o adepto estaria pronto para atingir a *epopteia*, ou *estado supremo*, visão transcendente e transformadora correspondente ao rito final da iniciação (*ib.*, p.33). Em *Fedro*, tem-se a narrativa de uma experiência iniciática de contemplação que pode ser útil para ilustrar um estado bastante próximo ao de *epopteia*. Platão descreve:

E a beleza era fúlgida de se ver no tempo em que a vimos, junto com o feliz coro, a feliz aparição e visão, nós no cortejo de Zeus e outros no séquito de um outro deus. Éramos iniciados naquela que justamente é chamada a mais feliz das iniciações, aquele rito secreto que celebrávamos, nós mesmos integralmente perfeitos e subtraídos a todos os males que nos esperavam no tempo subsequente. Inteiramente perfeitas e simples e sem tremor e felizes eram as aparições – em um esplendor puro – em que éramos iniciados e atingíamos o cume da contemplação. Nós mesmos puros, não encerrados na tumba que agora levamos conosco e chamamos corpo, ligados estreitamente a ele, como a ostra à sua concha.
(Platão, *Fedro*, 250 b-c, tr. Colli)

O trecho acima encontra equivalência no *Hino a Deméter*:

[...] e Deméter a todos mostrou os ritos mistéricos,
a Triptólemos e a Polixeno, e também a Diocles,
os ritos santos, que não se pode transgredir nem apreender,
nem proferir: em grande, atônita, aterrorizada
reverência pelos deuses impede a voz
Feliz aquele – entre os homens viventes sobre a terra –
que viu essas coisas.
Quem, ao contrário, não foi iniciado nos sacros ritos,
quem não teve essa sorte,
jamais terá destino igual, depois de morto, nas úmidas
trevas putrefatas de lá embaixo.
(Homero, *Hino a Deméter*, 476-482, tr. Colli 3[A1])

⁵¹ Esclareça-se que, de acordo com o uso latino, a palavra “iniciante” é utilizada para designar o candidato à iniciação, distinguindo-se do “iniciado”, que já passou por ela (cf. Burkert, 1987, n.p.19).

Colli atesta para a coincidência, desvelada no hino, entre o estado beatífico e o estado de conhecimento promovido pela visão (“feliz aquele...que viu essas coisas”). O outro preceito fundamental dos mistérios de Elêusis – o segredo absoluto –, rigorosamente necessário para a proteção do ritual, também se encontra proclamado no *Hino a Demeter*: aquelas coisas não poderiam ser “apreendidas” e nem “proferidas”, pois a sua realidade era estranha à palavra (2012, n.p.357). Depreende-se da reflexão de Colli que existe uma relação entre a contemplação de certa dimensão de existência e o conhecimento que dela decorre. Poder-se-ia, daí, induzir a relação entre contemplação e “verdade”. Guardemos esta informação.

Alguns intérpretes presumiram que os mistérios eleusinos fossem a expressão de uma religião naturista, ligada à terra, atribuindo aos mitos de Deméter e Perséfone o eterno renascer da natureza. Entretanto, Sergio Givone, no Prefácio de *Psiche*⁵², contraria essa hipótese sentenciando que em Elêusis já se entrevia a salvação individual, vislumbre que revelaria uma preocupação inicial com o pós-morte, diferentemente de uma solicitude com a imortalidade da natureza. Rhode, por sua vez, distingue que apenas os iniciados nos “grandes mistérios” poderiam nutrir esperanças em relação a um pós-morte bem-aventurado (2006, p. 240). Por outro lado, o autor sinaliza que, apesar de alguns escritores modernos derivarem dos Mistérios de Elêusis a fé grega na imortalidade, tais mistérios não são citados em nenhum dos antigos testemunhos encontrados entre as fontes de tal fé ou doutrina (*ib.*, p. 243).

Em Elêusis não eram ministrados ensinamentos de natureza teológica ou moral, bem como não havia regras rígidas de comportamento na forma verificada em outras ordens. Estima Rohde (2006, p.247), ademais, que não havia nenhum compromisso com uma mudança de vida, nenhuma nova disposição de ânimo ou apreensão de algum valor moral de vida que fosse diverso do tradicional. Nem mesmo as esperanças em uma suposta felicidade no além-vida faziam o sequaz abandonar seu caminho normal, conduta que será comentada mais adiante. Com efeito, a grande maioria dos intérpretes não associa os mistérios eleusinos ao exercício da ascese. Talvez a reflexão de Rohde possa ajudar a entender o porquê:

⁵² Cf. o Prefácio da edição italiana do livro de Rohde, *Psiche*, 2006.

A luz que irradiava de lá não era assim tão luminosa a ponto de tornar obscura e mesquinha, com seu esplendor, a existência terrena.

(Rohde, 2006, p. 248)

Os Mistérios de Dioniso

Até o início do século XX d.C., alguns pesquisadores acreditavam que a manifestação dos cultos a Dioniso fosse posterior àquela dos mistérios de Elêusis. Entretanto, depois que tabuletas dos séculos XV-XIII a.C. escritas em Linear B foram decifradas⁵³, apresentando o nome de Dioniso junto ao de outros deuses, passou-se a acreditar que tais crenças tenham vindo da época micênica, ou, então, que tenham sido suprimidas e reintroduzidas mais tarde em solo helênico. De qualquer forma, os historiadores são unânimes em relação à sua vinda do exterior da Grécia, alguns concordando com a hipótese de Nilsson referente à sua proveniência da Trácia ou da Lídia ou Frígia, e outros concordando com Heródoto que o descreve proveniente do Egito. Há uma tese de Pugliese Carratelli, bastante fundamentada na opinião de Giorgio Colli (2012, p.15), que considera sua origem cretense.

Dioniso era o deus das energias vegetativas, da umidade vivificante e da seiva, patrocinando, especialmente, o vinho e seus bebedores que procuravam na embriaguês o “entusiasmo” ou “total posse pelo deus”. Este era venerado em festas alegres e até licenciosas, como as dionisiacas campestres, as lenéias, as antestérias e as grandes dionisiacas.⁵⁴ Conta Rohde (2006, pp.307-309) que, inicialmente, houve forte oposição ao culto do deus em território grego. Depois de superadas as dificuldades, esses mistérios se estabeleceram solidamente na Grécia, adquirindo, com o passar do tempo, grande importância na vida grega, a ponto do deus se tornar adorado por grande parte da população. Confirma esse cenário Dodds, acrescentando que as alegrias dionisiacas eram acessíveis a todos, inclusive os escravos: Dioniso “foi por todos os períodos *demótikos*, isto é, um deus do povo” (2002, p.82).

⁵³ Conforme nota vista anteriormente em capítulo sobre a religião agrária.

⁵⁴ Tais celebrações ocorriam nas altas montanhas da Grécia, sobretudo no Parnasso, e há comprovações históricas desses acontecimentos: está documentado, por exemplo, que, no tempo de Plutarco foi necessário que se enviasse auxílio, certa vez, a um grupo de bacantes que se enterrara na neve (Rocha Pereira, 1964, p.197). Ao “caminho sagrado” que os *mystai* percorrem corresponde, no mundo real, o caminho para a montanha, a Oribásia (Burkert, 1993, p.559). Havíamos visto que a estreita relação com a montanha já era manifesta nos mistérios cretenses. Cf., ainda, Lévêque (1988, p.141); Burkert (1987).

A literatura indica a presença de um contraponto “animal-deus” que alguns autores consideram como atributo de “selvageria”, como expressa Vidal-Naquet (1988, p.79) ao narrar que o culto de Dioniso, “deus da natureza selvagem”, culmina na manducação de carne crua, homofagia. Rocha Pereira endossa tal opinião ao afirmar que os rituais tinham um “caráter selvagem e frenético”⁵⁵. Colli verifica que essa forma mostra-se constante nos cultos, denotando uma das principais características do Dionisismo. Contudo, a crueldade e a violência ligadas à vingança são particularidades que vão se suavizando com o tempo, embora a dicotomia animal-deus se mantenha. Na opinião do autor, e assim como se pôde supor acerca dos mistérios eleusinos, somente na perspectiva do conhecimento podem se justificar esses “estranhos” rituais. Assim, o “desregramento animalesco dos instintos” deve ser entendido na sua função libertadora. O próprio Colli explica:

O ‘sair-de-si’, o *êxtase* no significado literal da palavra, libera um excesso de conhecimento. Em outras palavras, o *êxtase* não é o fim da orgia dionisíaca, mas somente o instrumento de uma liberação cognoscitiva: rompida sua individualidade, o possuído por Dioniso ‘vê’ aquilo que os não iniciados não vêem.
(Giorgio Colli, 2012, pp.17-18)

A questão da saída de si promovida pelo *êxtase* encontra unanimidade entre vários intérpretes⁵⁶. Sobreviria um desprendimento dos vínculos que prendem o indivíduo em sua existência empírico-quotidiana e, nessa suspensão, ele atingiria um estado de *manía*, ou loucura, “um estado de consciência que se contrapõe ao ‘normal’”. Em muitos casos, infere o autor, em decorrência do estado de *manía* dá-se uma visão do tipo relatado nas *epopteias* dos Mistérios de Elêusis. Tratar-se-ia, pois, de uma visão de caráter mântico, que poderia assumir um aspecto de *conhecimento da verdade* (*ib.*, p.19).

Rohde, por sua vez, sugere que, de fato, o que ocorria era um real desprendimento da alma em relação ao corpo. Para o autor, aqueles que participavam das danças dionisíacas sofriam uma terrível tensão de seu ser. O *êxtase* que os

⁵⁵ Rocha Pereira conta que, de dois em dois anos, no inverno, um grupo de mulheres descalças e sumariamente vestidas, ao som da música dos tamboris, subia às montanhas cobertas de neve, corria e dançava sobre elas. Depois, no auge do delírio, apanhava um animal selvagem e dilacerava-o. Em seguida, comia-o cru. Assim se adquiria a vitalidade do deus; e atingia-se o *êxtase* dionisíaco. Dava-se, portanto, a alienação momentânea da personalidade do praticante, que era substituída pela do deus (1964, p.196).

⁵⁶ Conforme recolhimento de Colli (2012, p.18), tanto fontes mais antigas quanto mais recentes apontaram para esse fato. Nietzsche foi um deles e Rodhe, em *Psiche*, também.

tomava fazia-os parecer, perante eles próprios e os demais, como “loucos, obsessivos”. Tratava-se, entretanto, de uma “*mania religiosa*”, já que, através desse estado, poderiam ter as visões e revelações dos seres de um mundo superior. Esses fenômenos, ainda para o autor, eram tidos como totalmente fora do comum, já que se dava a “saída” da alma do próprio corpo (2006, pp.285-290).

Na obra *Os Gregos e o Irracional* (2002), Dodds apresenta outra linha de entendimento ao deduzir que o que promovia a forte aceitação desses mistérios em território grego era seu caráter de cura e alívio. Na opinião do autor, Dioniso poderia “fazer seus devotos enxergarem o mundo como ele *não é*”, aliviando a opressão de suas responsabilidades quotidianas. O deus confere ao homem o poder de se libertar deixando de ser ele mesmo por um curto período de tempo. Nesse sentido, o êxtase dionisíaco poderia significar desde sair de si até uma alteração mais profunda da própria personalidade, exercendo, assim, uma função “psicológica” capaz de atenuar seu peso por um breve período (*ib.*, p.83).

A cura dionisíaca, referida por Dodds, ocorreria através da catarse alcançada por meio de uma dança orgiástica “contagiosa” acompanhada por um tipo especial de música que propiciava tal estado.⁵⁷ A cura era endereçada, especialmente, a certas fobias e sentimentos de ansiedade e o diagnóstico se baseava na resposta que o paciente dava à música. A música era determinada pelo rito ligado a um deus menor particular, de forma que, se um rito relacionado a certo deus estimulava a catarse no seguidor, isso mostrava que seu problema era ligado a esse deus; se não houvesse reação, a cura estaria em outro tipo de rito ligado a outro deus. Descobrimo-nos qual deus estava causando incômodo, o paciente poderia apaziguá-lo através dos sacrifícios apropriados (*ib.*, p.85).

Deparamo-nos com perspectivas distintas, úteis para agregar dados acerca da natureza das crenças. Distintos, também, foram os vários tipos de rituais compreendidos na vasta manifestação que caracterizou os cultos a Dioniso. Burkert evidencia tal fato, o de que a grande variedade que compunha os mistérios báquicos, diferentemente do que ocorria com os demais mistérios, contribuiu para que fossem

⁵⁷ Conforme Dodds (2002, p.84), as melodias eram “à maneira frígia”, tocadas com tambor e flauta. Os dançarinos entravam numa espécie de transe e poderiam ter acessos de choro e taquicardia. O autor traz uma colocação pertinente feita por Teofrasto (frag. 91-W), na qual este observa que a audição é o mais “emotivo” de todos os sentidos. Colli ratifica a importância da música ao postular que ela “é o instrumento por meio do qual o deus se manifesta” (2012, n.p.349).

os mais difundidos na Grécia. A nível geográfico, tais mistérios – ao contrário dos cultos de Elêusis, que só ocorreram na própria Elêusis – não possuíam um centro especial, tendo se manifestado em vários lugares, do Mar Negro ao Egito e da Ásia Menor à Itália, com forte proeminência no sul da Itália.⁵⁸

Além da celebração da vida e dos elementos orgiásticos que cultuavam o animal-deus, seja para propiciar a cura ou o conhecimento, seja para ter a libertação do corpo pela alma, o Dionisismo apresentava, também, uma esfera ligada à “*purificação*”, como atenta Rohde (2006, p.353). Em contraposição à alma que buscava a liberdade, o corpo tornava-se um obstáculo. As ideias de “contaminação” e “impureza” aos poucos se difundiam nos cultos. Aqueles que absorviam o conceito de oposição entre corpo e alma, chegavam, necessariamente, à concepção de uma alma que deveria ser purificada do corpo. E, onde tal pensamento era acolhido, tornava-se imprescindível realizar o preparo de tal purificação ainda durante a vida. O autor acredita que, distintamente do que ocorria em Elêusis, o culto a Dioniso lançou o primeiro germe da crença na imortalidade da alma (*ib.*, p.279). Tal tese pode ser depreendida, também, dos comentários de Louis Gernet, segundo o qual a alma, através do êxtase, se realizava como “um ser à parte”, opondo-se – mesmo que momentaneamente – ao mundo terreno e distinguindo-se radicalmente do corpo. A especulação de Gernet denuncia um indício de dualidade corpo-alma, mais fortemente presente nesses mistérios do que nos eleusinos. Para o autor, em tal contexto se encontraria a raiz da espiritualidade grega (1932, p.142).

Assim, estava dado o primeiro passo em direção a uma doutrina teológico-ascética que se tornaria característica de um importante movimento espiritual que tomava forma na Grécia. Nos Mistérios, a religião torna-se interioridade, e passa a prevalecer um sentido de proximidade com o divino. Veremos que, no Orfismo, tal intimidade, enquanto transitória, deixa de ser suficiente; como bem detecta Burkert (1987, p.24), almeja-se, através da experiência do sagrado, a *transformação definitiva da alma*. Os detalhes serão vistos a seguir.

⁵⁸ Encontram-se diferenças nos próprios termos ligados aos mistérios dionisíacos: o termo *bakchoi* é utilizado para o próprio deus e, também, para determinado grupo de seus seguidores. Efetivamente, utiliza-se esse termo para iniciados “especiais”, e o termo genérico *mystai* para os demais (Burkert, 1987, p. 70). Ver, ainda, demais detalhes em Burkert, 1987, pp.14,17 e 36.

3. O ORFISMO

As obras modernas de História das Religiões referem-se ao Orfismo como uma comunidade religiosa bem organizada, cujos princípios teriam vindo provavelmente do Oriente, e que teria florescido ou reflorescido na Grécia a partir do século VI a.C. De acordo com o especialista Alberto Bernabé⁵⁹, os textos que se referem aos órficos mostram um “amplo e flutuante complexo”, não apenas segundo as épocas e os lugares, mas, também, dentro de um mesmo lugar e num mesmo tempo. O Orfismo é, pois, um *continuum* cheio de gradações e fusões com elementos culturais vindos do Oriente, do Dionisismo e dos mistérios de Elêusis, apresentando, por outro lado, certa renovação teológica, cujas pistas podem ser encontradas em Ésquilo ou Píndaro.⁶⁰

Efetivamente, recentes investigações do século XX reconhecem que, no século VI a.C., tomava forma um grande processo religioso que se apresentava com um conjunto definido de literatura sacra relevante, como pode ser conferido em suas teogonias⁶¹. Mais adiante, no século V a.C., mesmo período de florescimento da escola pitagórica, encontram-se claros testemunhos desse fenômeno histórico-cultural que, espalhando-se por toda a Grécia continental, alcança a Magna Grécia, onde atinge seu apogeu. Propagam-se as comunidades e confrarias voltadas para os textos e ritos órficos. A dimensão dessa expansão é tal que, no século IV a.C., conforme aponta o classicista Werner Jaeger em sua obra *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega* (1991, p.78), a forma de religião que mais atraía os gregos cultos não era a religião dos deuses olímpicos, mas, sim, a dos Mistérios, em especial, a dos mistérios órficos. Nesses círculos, desenvolveram-se ideias cada vez mais profundas de libertação do elemento terreno e transitório que, evidentemente, não poderiam encontrar eco entre o povo grego, como reflete Rohde (2006, p.361); por essa razão, e apesar da propagação do movimento, os órficos continuaram a constituir uma minoria.

⁵⁹ Cf. sua obra *Textos Órficos y Filosofía Presocrática*, 2004.

⁶⁰ É o caso, por exemplo, dos fragmentos 129 e 131 de Píndaro que tratam de ciclos reencarnatórios, numa clara referência aos órficos (cf. Bernabé, 2004, p.12). Verifique-se, também, o fragmento 133 de Píndaro e a passagem das *Olímpicas* II, conforme informa Reale, 1993, pp.183, 186. Com relação a Ésquilo, seu testemunho está presente em sua tragédia perdida *As Bassárides* onde se diz que Orfeu, acima de todos os grandes deuses, venerava Hélios e lhe dava o nome de Apolo (cf. Otto, 2005, p.70).

⁶¹Cf. Kirk;Raven;Schofield, 2008, p.16; Cf. Jaeger, 1992, p.62.

O “problema do Orfismo” tornou-se uma das discussões mais controversas da história da religião grega. A falta de boas fontes antigas, os conceitos imprecisos e as ocultas motivações dos intérpretes – tanto cristãs quanto anti-cristãs – conduziram as pesquisas, durante muito tempo, a uma teia de contradições. No entanto, as relevantes descobertas arqueológicas do século passado acabaram fornecendo novas bases para a discussão, como se verá.

As fontes do Orfismo

Em termos de referências relativas ao movimento órfico, encontram-se à disposição significativas evidências de sua manifestação na Grécia. Apesar de, para os gregos da época, o mito de Orfeu⁶² datar da geração anterior à Guerra de Tróia⁶³, não há fontes que comprovem aquela presença em solo helênico antes de VI a.C. A partir de tal século, pode-se, sim, confirmar a existência de poemas de Orfeu em circulação, visto que, nos relatos do poeta Íbico, se lê “Orfeu de nome famoso”⁶⁴. Esta expressão atesta a notoriedade do personagem, o que leva a crer na comparência de um movimento religioso que a ele se remetia.

De acordo com o texto narrado no *Papiro de Derveni*, a ser verificado adiante, ao menos no século V a.C. existia já um poema que encerrava uma teogonia e uma cosmogonia atribuídas a Orfeu. A autenticidade de tal poema foi posta em causa muito cedo. Aristóteles contribuiu para a dúvida ao afirmar que teria sido o poeta Onomácrita a pôr em versos as doutrinas atribuídas a Orfeu⁶⁵. Esse fato, no entanto, não altera o relevante testemunho de datação da presença órfica. Ora, dado que Onomácrita⁶⁶ viveu no século VI a.C., temos um ponto de referência seguro: nesse século compunham-se escritos em versos sob o nome do poeta Orfeu, o que

⁶² Orfeu será abordado no próximo tópico.

⁶³ Supõe-se que a Guerra de Tróia possa ter acontecido entre 1300 e 1200 a.C. Tratar-se-ia, portanto, do período micênico. Como se pode verificar em diferenciados relatos encontrados em *Orphicorum Fragmenta* (obra organizada por Otto Kern que, a partir deste ponto, será abreviada para *OF*), Orfeu teria participado da expedição dos Argonautas, sendo, por isso, mais antigo que Homero (*OF*, 14-16; 21).

⁶⁴ Cf. Íbico, fr.17, 1-2a Diels-Kranz (*I Presocratici*; a partir deste ponto, esta referência será abreviada para D.K.).

⁶⁵ Aristóteles, em *De Philos*, efetivamente, põe em dúvida a autenticidade órfica desses versos, já que Onomácrita poderia tê-los interpolado com seu próprio pensamento (Tringali, 1990, p.15). Já, para Rohde, a maior parte daqueles textos teria sido escrita por homens da Itália meridional e da Sicília que tiveram evidentes relações com os círculos pitagóricos florescentes entre o final do VI e início do V século (Rohde, 2006, p. 357).

⁶⁶ Onomácrita foi um poeta que viveu na corte de Pisístrato e que teria fundado o primeiro grupo órfico em Atenas. Se lhe atribuem alguns textos órficos. Ocorre que, em outra ocasião, Onomácrita teria sido acusado de falsificação após publicar em Atenas os oráculos de “Museu”, em cerca de 520 a.C. Burkert sugere que toda a tradição de Onomácrita possa ter sido produto da imaginação de Heródoto (1993, p.564).

demonstra a existência de seguidores que encontravam nele sua fonte de inspiração.⁶⁷

No século V a.C., tem-se a referência de Aristófanes⁶⁸. Em seu texto cômico *Aves*, encontra-se uma paródia que utiliza os mesmos elementos órficos que podem ser encontrados na *Teogonia de Jerônimo e Helânico* e nas *Rapsódias*, tratadas à frente. As duas versões cosmogônicas narram a formação de um ovo cósmico no qual gesta Eros; este mesmo detalhe está relatado em *Aves*. O fato de Aristófanes fazer uma comédia com esses componentes órficos mostra, como bem ressalta Bernabé (2004, p.30), que esse tipo de cosmogonia seria familiar ao público em sua época, caso contrário seu texto não seria entendido como uma ironia do autor.

Além dos testemunhos acima, temos os próprios textos órficos atribuídos aos antigos “teólogos”⁶⁹, caso de algumas teogonias específicas como a *Teogonia das Rapsódias*, a *Teogonia de Jerônimo e Helânico* e a *Teogonia Eudemia*. Esta última se encontrava na biblioteca do Liceu e foi estudada por Eudemo, discípulo de Aristóteles: daí o seu nome. De acordo com Bernabé, deve-se considerar essa teogonia como escrita em data suficientemente antiga para que pudesse ser conhecida por Aristóteles, sendo, muito provavelmente, a mesma que também Platão conheceu⁷⁰. Trata-se, portanto, minimamente do século IV a.C.

Acerca dos dois autores da *Teogonia de Jerônimo e Helânico* não se sabe nada de seguro, mas estudiosos acreditam que ela esteja datada em torno de II a.C.; de qualquer forma, nela encontram-se elementos mais antigos e que foram adaptados de outras teogonias órficas. Já, sobre a compilação da *Teogonia das Rapsódias*, também chamada de *Hieros Logos* ou *Discursos Sagrados*, não existe um consenso referente à sua datação. Na opinião de especialistas, poderia tratar-se de uma teogonia do século I a.C.⁷¹

Dentre os textos órficos, há que se destacar, como já mencionado e em especial modo, a descoberta do *Papiro de Derveni* que, em 1962, trouxe à luz um longo texto filosófico-religioso do início do século IV a.C. Nesse papiro, encontram-se claros sinais da existência órfica em época precedente, já que o autor tece

⁶⁷ Cf. Burkert, 1993, p. 564; Reale, 1993, p. 177; Rohde, 2006, pp. 356, 357.

⁶⁸ Cf. Aristófanes, *Aves*, 693-702, cujos detalhes podem ser vistos em Bernabé, 2004, p.30.

⁶⁹ Denominação utilizada, especialmente, pelos neoplatônicos quando se referiam aos órficos.

⁷⁰ Cf. Bernabé, 2004, pp. 11, 32. Luc Brisson (1995) também insere a *Teogonia Eudemia* no quarto século a.C.

⁷¹ Cf. Bernabé, 2004, pp. 13, 36, 44. Cf., também, Burkert, para a questão da datação dos *Discursos Sagrados* (1993, p.566).

comentários acerca de um texto religioso atribuído a Orfeu, pertencente a período anterior ao século V a.C.⁷² Estas são, pois, as mais importantes teogonias órficas de que se tem conhecimento.⁷³ Contudo, os registros das crenças órficas se perpetuaram, ainda, de outra forma.

A partir da primeira metade do século XIX e até anos recentes, foram encontradas algumas lâminas de ouro, de períodos compreendidos entre os séculos IV a.C. e III d.C., em sepulturas da Magna Grécia, de Creta e da Tessália, com textos geralmente em hexâmetros, que forneciam instruções à alma para o percurso de seu caminho ao Além. As descobertas arqueológicas da segunda metade do século XX, em particular, trouxeram inéditas comprovações de inegável relevância para a temática órfica. Foram encontrados em 1978, às margens do Mar Negro, em Olbia Pôntica, atual Ucrânia, testemunhos órficos do início do século V a.C. Num espaço que seria contíguo à *ágora*, no meio de altares, descobriram-se três plaquetas de osso com fragmentos que continham, entre outras inscrições, as palavras “alma, verdade, vida, morte”, basilares nas crenças órficas, como será comentado no final deste capítulo. Burkert (1987, p.70) valida tais plaquetas como respeitáveis fontes, pois infere que “um grafito de Olbia se refere a *Orphikoi*, muito provavelmente no sentido de uma comunidade, o que atestaria para um tipo de *vida órfica*”. Ademais, duas lâminas encontradas na Tessália, cujos textos foram publicados em 1987, trouxeram novos e importantes pontos de vista à questão.⁷⁴

No Sul da Itália, descobriram-se grande parte das lâminas órficas enterradas em antigas tumbas de diferentes localidades, como Turi, Petélia e Hipônio-Vibo Valentia. O texto mais antigo e mais exaustivo é o oriundo de Hipônio, na Calábria, do qual se tem a certeza de que date em torno de 400 a.C. Nessa lâmina, que menciona os *mystai* em “seu caminho sagrado no reino dos mortos”, confirma-se a existência das iniciações pessoais e secretas com promessa de bem-aventurança no Além.⁷⁵ O Sul da Itália concentra, ainda, em maior abundância, vasos fúnebres de conteúdo mais modesto. Numa ânfora encontrada na Apúlia, para citar apenas uma,

⁷² O papiro em questão foi descoberto em uma tumba na cidade de Derveni, próxima a Tessalônica, na Grécia. O rolo de papiro, em si, data de 340-320 a.C., mas a teogonia contida no papiro data de antes de 500 a.C., sendo, para Bernabé, o poema órfico mais antigo do qual se tem notícia (2012, pp. 13, 35-38). Já Detienne o considera “o mais antigo *livro grego*” (1991, p.93). Cf., ainda, Burkert, 1993, pp. 561, 606.

⁷³ M. West (*apud* Bernabé, 2012, p.24) sugere, ainda, a existência de outras duas teogonias: uma que o autor chama de *Protógoro* e outra denominada *Cíclica*.

⁷⁴ Cf. Bernabé, 2012, p.328; Detienne, 1991, pp. 8, 94.

⁷⁵ Cf. Burkert, 1987, p.17; Bernabé, 2012, p.312.

temos a figura de Orfeu, no Hades, com a lira na mão e diante de um morto, sem dúvida iniciado e discípulo de Orfeu, já que segura um rolo de papiro com a mão esquerda. Para Detienne, esse papiro seria um livro-viático do mesmo tipo que o encontrado em Derveni.⁷⁶

Embora o material acima descrito não possa ser atribuído diretamente ao fundador ou a algum específico membro da ordem órfica, convém observar, a despeito da autoria dos textos, a *intenção* de fixar e perpetuar um determinado conhecimento religioso. Esse ponto é enfatizado por Bernabé:

Penso que não se tem insistido o bastante no problema da criação da literatura órfica de sua perspectiva religiosa: quem atribuiu seus poemas a Orfeu o fez porque pretendeu que entrassem num *corpus* que serviria de guia a um grupo mais ou menos disperso de pessoas. Entre os poemas do *corpus*, qualquer que fosse o autor de cada um deles, havia uma *posição religiosa* que servia como fator de união. São elementos dessa posição religiosa a relação de origem dos homens com a divindade, que dirige seu olhar para a salvação das almas, na soteriologia. Por isso, não se pode dizer - como se faz comumente - que a poesia órfica é somente a atribuída a Orfeu e que, portanto, não se pode falar que há um movimento religioso por trás dela.
(Alberto Bernabé, 2012, p.14)

Finalmente, existem suficientes relatos acerca da intervenção de seguidores de um sistema órfico nas discussões filosóficas, bem como sobre a presença de tais elementos não apenas no pensamento de alguns relevantes pré-socráticos como também em Platão, Aristóteles, nos estóicos e, mais tarde, no platonismo médio e no neo-platonismo⁷⁷, quer para validar parte daqueles, quer para criticá-los. O conteúdo essencial desse material será visitado ulteriormente. A seguir, veremos como as informações trazidas pelas várias fontes e testemunhos permitiram aos historiadores reconstituir o arcabouço do pensamento e da forma de vida órfica.

⁷⁶ Cf. Detienne, 1991, p.89. Aina, Burkert, 1993, p.561; Bernabé, 2012, p.313.

⁷⁷ Estas referências podem ser encontradas no seguinte artigo de Bernabé: "Platone e l'Orfismo" in *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi Cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 1998.

Orphikós Bíos

Apesar de fragmentárias, as fontes do Orfismo permitem reconhecer que os órficos consideravam seu mestre o poeta trácio Orfeu que, diferentemente do tipo de vida encarnado pelos heróis homéricos, teria vivenciado outro modo de ser, como nos mostra seu mito⁷⁸. Várias análises e interpretações, tanto filosóficas quanto psicológicas, se ocuparam do Mito de Orfeu ao longo dos séculos; não nos deteremos, entretanto, em sua exposição, já que o objetivo aqui traçado é outro.

Autores antigos duvidaram da existência de Orfeu e da autenticidade das obras a ele atribuídas; todavia, prevalecia entre os gregos da época uma crença generalizada na realidade do personagem e na autoria de suas obras. Para resolver a problemática decorrente do evidente desencontro de períodos entre as várias obras, concebeu-se a seguinte explicação: os poemas, ainda que tivessem sido escritos por outros autores, haviam sido *inspirados* por Orfeu. Como bem registra Bernabé (2012, p.12), quanto mais antiga fosse uma ideia, tanto mais respeitável esta seria para os gregos; atribuir uma obra a Orfeu, considerado antiquíssimo, conferia especial autoridade ao escritor. Compreendendo essa visão, conclui-se que o que realmente importa saber em relação a Orfeu é que nele se vislumbrava uma autoridade a ser respeitada.⁷⁹

As crenças órficas baseavam-se em escritos⁸⁰ de conteúdo ritualístico e teológico que se acreditava ser fruto de revelação divina recebida por Orfeu. Nos escritos, estavam prescritas condutas que serviam para a depuração do corpo e outras que conduziam à purificação da alma. À liturgia deveria corresponder um

⁷⁸ Conta o mito que Orfeu foi o poeta e músico mais talentoso que já teria vivido. Quando tocava sua lira, todos os animais paravam para escutar seus sons. Orfeu apaixonou-se por Eurídice e com ela se casa. Mas, mordida por uma serpente, Eurídice morre. Orfeu, transtornado de tristeza, decide ir até o Mundo dos Mortos, o Hades, para trazê-la de volta. Encontra muitos monstros durante sua jornada, e os encanta com seu canto. Ao chegar diante da deusa Perséfone, esta, comovida, permite que Eurídice volte com Orfeu ao Mundo dos Vivos, com a condição de que ele não olhasse para ela até que ela, outra vez, estivesse à luz do sol. Mas, ao atingir a luz do sol, ele se vira para certificar-se que Eurídice o estava seguindo. Enquanto ele a olha, ela se torna de novo um fantasma: ele a havia perdido para sempre. Em desespero total, Orfeu se retira e se isola do mundo, vivendo casto até o resto de seus dias.

⁷⁹ Na contramão de grande parte dos intérpretes que nega a existência do Orfeu histórico, Guthrie defende que o melhor testemunho de sua existência será encontrado se for demonstrado que sua religião é de tal índole que somente através de um fundador pessoal poderia ter recebido seu impulso, como aconteceu no caso do Cristianismo (2003, p.53). Para mais dados acerca de Orfeu, cf. Colli, 2012, p.35 ss; Guthrie, 2003, p.51 ss; Dodds, 2002, p. 150; Tringali, 1990, p.16; Detienne, 1991, pp.86-88.

⁸⁰ Diz-se que foi Orfeu quem trouxe a escrita aos homens e que ele a teria apreendido com as Musas, tendo sido, assim, o fundador da *enkýklios máthesis*, o saber enciclopédico que se definiu no século IV a.C. A escrita de Orfeu ordenava práticas, prescrevia condutas e autorizava comportamentos. Os textos exerciam um poder de encanto tão forte quanto o poder desencadeado por seu canto, já que detinham, nas palavras de Detienne, “o poder de triunfar sobre as forças deletérias e o esquecimento: quem possuía a escrita e se tornava leitor de Orfeu não conhecia a morte que põe fim aos outros” (Detienne, 1991, pp.86-89).

determinado comportamento moral – alicerçado sobre determinadas abstinências⁸¹– e a participação em rituais que incluíam preces e cerimônias de culto. Buscava-se, assim, a imaculidade trazida por uma literatura⁸² que coincidia, de maneira absoluta, com o gênero de vida órfico. As práticas propiciavam ao homem expurgar os erros que havia cometido, promovendo, através das iniciações, a *catarse* da alma. O conjunto dessas regras acabava por levar o seu adepto a uma forma de *vida órfica*, o *bíos orphikós*, que, diversamente das demais manifestações da religiosidade grega, envolvia *totalmente* a vida do crente.⁸³

A adequação a esse conjunto de regras tinha por finalidade uma única coisa, essencial: a *salvação*. E esta salvação encerrava o amplo significado de salvar-se *deste* mundo. Os fiéis exercitavam-se para alcançar uma vida pura, preparando-se para se separar dos outros, aqueles suscetíveis à mácula. Como informa Marcel Detienne, praticavam, individualmente, a abdicação⁸⁴ aos prazeres que o corpo poderia usufruir enquanto, em conjunto, recusavam os valores da cidade e de seu sistema religioso baseado em divindades distintas, repensando, assim, a multiplicidade do divino. Os órficos seriam, pois, “renunciantes” (1991, pp.89,95). Cabe refletir, brevemente, acerca de tal termo: ‘renunciante’ seria uma atribuição formada a partir do ponto de vista do não-órfico; na literatura órfica não consta tal qualificação. Provavelmente, pela perspectiva órfica, “renunciantes” seriam os demais, ao não se identificarem com a “verdadeira existência”. De qualquer forma, enquanto observadores externos, tal atribuição pode ser mantida. Adotando esse olhar, Pierre Hadot⁸⁵ sinaliza que a prática de exercícios espirituais, nesse gênero de confraria, implica em uma mudança total dos valores recebidos. É por tal perspectiva que a renúncia deve ser entendida: o órfico renunciava aos falsos valores, às riquezas, honras e prazeres, em prol da

⁸¹ Havia regras para a adoção de um regime alimentar vegetariano e prescrições especiais para evitar toda a forma de derramamento de sangue. Os fiéis a essa vida disciplinar abstinham-se, pois, de carne e ofereciam aos deuses somente bolos ou frutos umedecidos com mel, partindo da ideia de que é ímpio ingerir alimentos encarnados e sujar com sangue os altares reservados aos deuses (cf. Platão, *Leis*, 782 c-d). Excluíam-se, portanto, os sacrifícios animais, o que diferenciava os órficos de outras religiões místicas, como, por exemplo, os cultos a Meter, onde o iniciante deveria ser banhado pelo sangue de um touro sacrificado (Burkert, 1987, p.18); Cf., ainda, no segundo capítulo, os sacrifícios que faziam parte de alguns rituais dionisíacos.

⁸² Burkert avalia que a referência aos livros é “revolucionária” na medida em que, com o Orfismo, o culto da escrita e da leitura penetra numa esfera que fora, até então, dominada pelo imediatismo do ritual e da palavra falada. A nova forma de transmissão de ritos introduz uma nova forma de autoridade, à qual o indivíduo, desde que saiba ler, tem acesso direto sem a mediação coletiva (p.566). Cf., ainda, Detienne, 1991, p.89.

⁸³ Cf. Tringali, ps.15,19,21; Rohde, 2006, p.361; Detienne, 1991, p.94; Rocha Pereira, p.193; Jaeger, 1992, p.63.

⁸⁴ W.K.C. Guthrie reforça a ideia de que, para os órficos, o corpo – com seus apetites e paixões – seria a fonte de todo o mal, e somente através do domínio daquele o homem poderia alcançar as alturas que lhe compete alcançar (2003, p.214).

⁸⁵ Cf. Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, 2002, p.64. A observação de Hadot é utilizada em contexto mais amplo do que o específico âmbito órfico, referindo-se a ordens que se alinham com tais características.

virtude, da simplicidade e da contemplação. Pode-se melhor compreender o significado desse conceito através das palavras de Rohde:

Uma condição fundamental para a vida piedosa é o *ascetismo*; esse não exige o exercício de virtudes civis nem demanda uma nova educação ou formação moral. O que é necessário é o voltar-se inteiramente ao divino, repudiar não simplesmente os erros e culpas morais da vida terrena, mas, a *vida* mesma, numa *renúncia* a tudo aquilo que tem relação com a mortalidade e a vida corpórea.

(Rohde, 2006, p. 371, g.n.)

A partir do conteúdo das lâminas, tabuletas e papiros órficos, poder-se-á melhor apreender o *porquê* da renúncia órfica e que tipo de salvação era pretendida.

Conteúdo do material órfico

As *Teogonias* órficas descrevem a origem e o desenvolvimento do mundo desde o princípio em que vigorava a Unidade⁸⁶, até à variedade bem determinada do cosmos ordenado. Os textos iniciam, na maior parte das vezes, com a cosmogonia que narra a geração dos deuses, culminando com a antropogonia na qual é relatada a gênese dos seres humanos e, conseqüentemente, a origem e destino das almas. Em breves linhas, relata-se, tanto na *Teogonia* de Derveni quanto na *Eudemia* e nas *Rapsódias*, que, ao longo de cinco reinos precedidos pela Noite, a Unidade conheceria a separação e o desmembramento através dos caminhos da diferenciação.⁸⁷ Nas palavras de Rohde, as teogonias órficas relatam

a história de uma longa série de potências e figuras divinas que, desvencilhando-se umas das outras e superando-se, formam e regem o mundo e absorvem em si o Todo para depois devolvê-lo

⁸⁶ De acordo com Detienne (1991, p.97), a Unidade era representada pela completude Fanes-Métis, no orbe perfeito da Noite primordial. De acordo, ainda, com Bernabé (2004, p.45), Orfeu teria sido o primeiro a dizer que no princípio havia o Caos “sempiterno”, imenso, ingênito, do qual todas as coisas procederam. Não eram trevas, nem luz, nem úmido, nem seco, nem quente, nem frio, mas tudo simultâneo, tendo permanecido único e sem forma.

⁸⁷ Cf. Bernabé, 2004, p.47. Para maiores detalhes acerca das *Teogonias*, ainda, cf. Bernabé, 2012, pp.16, 17; Bernabé, 2004, pp. 50, 52; Detienne, 1991, pp. 96ss, n.p.169; Tringali, p.19; Kirk;Raven;Schofield, pp.17ss.; e, ainda, a obra de Luc Brisson, *Les théogonies orphiques et les papyrus de Derveni*.

animado por um só espírito e Uno na sua infinita pluralidade.
(Rohde, 2006, p. 363)

A questão da separação e diferenciação é um dos principais temas tratados no *Papiro de Derveni*. O texto encerra uma hermenêutica filosófica onde o autor apresenta uma interpretação física dos versos atribuídos a Orfeu, revelando a influência que sofrera de filósofos pré-socráticos como Heráclito, Leucipo e, principalmente, Anaxágoras, com seus conceitos de separação e diferenciação. A teogonia que aí se abriga narra a reconstituição do mundo que, após ter sido reduzido à Unidade dentro de Zeus, é por ele recriado, novamente. Para realizar tal feito, o deus consulta a deusa Noite – primeira a nascer na hierarquia dos deuses, recebendo, por tal razão, todo o saber mântico mais alto e detentora do conhecimento completo da realidade das coisas. Advém, então, o retorno da Unidade à Multiplicidade.⁸⁸

Assim como ocorre em vários outros poemas órficos, a teogonia de Derveni principia com específicos versos introdutórios concernentes às proclamações místicas que, na opinião de Bernabé (2012, p.40), serviriam para impedir os iniciados de assistirem a determinados ritos ou simplesmente advertir que não poderiam entendê-los. O poeta declara, dessa forma, que se dirige exclusivamente aos que podem ouvi-lo, ou seja, os iniciados:

Falarei a quem for lícito; fechai as portas, profanos.
(Teogonia do *Papiro de Derveni*, fr. 3, tr. Bernabé)⁸⁹

Em relação à *Teogonia das Rapsódias*, ou, simplesmente, *Rapsódias*, sugere Bernabé (2012, p.24) que esta possa ser uma espécie de *corpus* da doutrina órfica. Divide-se em 24 Rapsódias, cuja compilação, mais uma vez, se inicia com a cosmogonia e termina com o aparecimento do homem a partir da morte de um deus. Este último tema se compõe do nascimento, morte e ressurreição de Dioniso, dando origem, em parte, ao conhecido *Mito dos Titãs*, relevante para esta investigação por

⁸⁸ Cf. Detienne, 1991, pp.89, 93; Bernabé, 2012, p.36; *id.* 2004, p.47; *id.* artigo 2003, p.10.

⁸⁹ Em geral, seguiu-se a numeração de fragmentos apresentada por Kern, exceto quando os fragmentos não constam da ordenação feita pelo autor; em tal caso, optou-se pela numeração feita por Bernabé. Ainda, em relação aos fragmentos recolhidos por Kern, a tradução do grego para o italiano é feita por Elena Verzura e não será indicada nas citações. Em alguns casos, foram adotadas as traduções apresentadas por Alberto Bernabé, em sua obra *Hieros Logos*, com tradução para o português de Rachel Gazolla. Estes casos estão indicados. Alguns fragmentos apresentam grifos nossos; estes estarão indicados com a abreviatura g.n.

encerrar, como apontam estudiosos, o prosclênio das crenças órficas. Esse mito explicaria a “culpa” contida na natureza humana, em consequência da qual a antropogonia se associa à doutrina da transmigração das almas, como será averiguado no próximo tópicO. Em linhas gerais, o *Mito dos Titãs* relata que ao final da linhagem genealógica dos deuses encontrava-se o filho de Zeus com Perséfone, Dioniso, chamado Zagreu⁹⁰, a quem seu pai havia concedido o comando do mundo. Os Titãs, divindades dos primeiros tempos, enciumados em razão da atitude de Zeus e, provavelmente, instigados por Hera, seduzem o menino Dioniso com presentes e, enquanto ele olha sua imagem no espelho ganho, o atacam e o despedaçam, cozinhando e devorando-o em seguida. Zeus, irado, fulmina com seu raio os antigos deuses e, a partir de suas cinzas, surgem os homens. Dos restos dos Titãs salvos e reunidos renasce o novo Dioniso.⁹¹

Apesar da importância trazida pelas teogonias órficas, é nas lâminas que se revela, de forma indubitável, a dualidade existente na relação entre corpo e alma, ponto fundamental para o entendimento do plano aqui traçado e que será retomado no Pitagorismo. Por meio de uma escatologia bastante precisa, as lâminas de ouro enterradas com os mortos em suas tumbas tinham a finalidade de ser utilizadas pelas almas no Além. A forma mais característica adquirida por tais relatos é a da *Katábasis*, isto é, o poema com as instruções para o morto sobre o caminho ao “outro lado” e o que este encontraria em seu descenso aos infernos.⁹²

Mediante divisão apresentada por Bernabé (2012, p.314 ss), as lâminas podem ser separadas de acordo com uma temática preponderante. Um certo grupo de lâminas, como as encontradas em Hipônio, Farsalo e Petélia, trata da chegada da alma ao mundo subterrâneo e de como esta deve se portar, uma vez lá, para obter um destino melhor do que os demais defuntos. Via de regra, há advertências acerca de duas fontes, uma inominada, sinalizada por um cipreste branco e que deve ser evitada, e a outra, a fonte de Mnemosýne, localizada à direita e da qual se deve beber a água:

⁹⁰ Informa Pugliese Carratelli que Zagreu é um deus ou herói cretense. Para maiores detalhes, ver sua obra de 1990, p. 394 ss.

⁹¹ Cf. Bernabé, 2012, p.80 ss.; Burkert, 1993, p. 566; Rohde, 2006, pp. 364, 365; Gernet, 1932, p. 340.

⁹² Cf. Bernabé, 2012, pp.18-19; *ib.* p.313. Bernabé esclarece, ainda, que Orfeu, como mítico visitante do Além em busca de sua esposa morta, era considerado naturalmente quem melhor poderia contar o destino que espera os homens no Além. Concorde Burkert que os detalhes da geografia do além-mundo só poderiam vir de um “expert” que tivesse estado lá, e Orfeu seria exclusivamente qualificado para tal (2004, p.82).

Na casa de Hades encontrarás uma fonte à esquerda,
 ao lado da qual se ergue um cipreste branco.
 Não te aproximes desta fonte!
 Mais adiante encontrarás água fria vinda do lago de
 Mnemosýne.
 Em frente se encontram os guardiões.
 Dize-lhes: ‘Eu sou filho da terra e do céu estrelado,
 mas minha estirpe é celeste. Também o sabes.
 Estou a morrer de sede, por isso dêem-me depressa
 um pouco da água fresca que jorra da fonte de Mnemosýne’.
 E eles dar-te-ão de beber da fonte sagrada
 E reinarás com os demais heróis.
 (*Lâmina de Petélia*, século IV a.C., Kern, *OF*, fr. 32a)

Outras lâminas enaltecem o desígnio alcançado pelo iniciado, muitas vezes com a utilização de tempos verbais pretéritos ou a redação em primeira pessoa, como ocorre nos encontros com a deusa Perséfone.⁹³ Em alguns trechos, o próprio morto proclama:

Eu venho puro dentre os puros, rainha dos ctônicos, Eucles,
 Eubules e vós, outros deuses imortais. Pois eu orgulho-me de
 ser da vossa estirpe bem-aventurada.
 E paguei o castigo por obras injustas [...].
 (*Lâmina de Turi*, século IV-III a.C., Kern, *OF*, fr. 32d)

Os textos se repetem, com pequenas variações entre as lâminas, confirmando a certeza que os órficos tinham na divindade da alma. A lâmina áurea encontrada em Hipônio diz que “a alma purificada no Além fará um longo caminho pelas vias que percorrem também os outros iniciados”, enquanto as duas lâminas encontradas em Pelina, na Tessália, proclamam ao morto que este “acaba de morrer e acaba de nascer, três vezes venturoso neste dia”.⁹⁴ Em algumas lâminas de Turi, por sua vez, diz-se que “a alma purificada, assim como originariamente pertencia à estirpe dos deuses, será deus e não mortal”. Eis partes dos textos destas lâminas:

⁹³ *Ibid.* pp.330-331.

⁹⁴ Respectivamente, fr. 474 e fr. 485-486, in Bernabé, 2012.

[...] Fugi do círculo de mágoas e sofrimentos pesados,
 alcancei com pés velozes a almejada grinalda
 e mergulhei no abrigo da soberana, a rainha ctônica.
 Bendito, bem-aventurado, serás deus em vez de mortal.

[...]Alegra-te por teres sofrido o que nunca antes sofreste.
 De homem, serás um deus. [...]
 (*Lâminas de Turi*, século IV-III a.C, Kern, *OF*, fr. 32c-f)

A Teoria da Alma

A partir das lâminas e teogonias órficas, os especialistas constatarem, inequivocamente, as evidências de que a vida terrena seria uma simples preparação para uma vida mais elevada, que poderia ser merecida por meio de cerimônias e ritos que constituíam o segredo da escola. As lâminas, de forma especial e como explica o historiador Giovanni Pugliese Carratelli⁹⁵, carregam como traço comum a esperança de libertação de vindouras experiências existenciais, inevitavelmente dolorosas, e do consequente alcance de um estado de perene beatitude, contrário à vida terrestre. Aproximando-se o olhar, extrai-se um núcleo fundamental do pensamento órfico que consiste nas seguintes proposições:⁹⁶

- 1) A existência humana é marcada por um *dualismo* que separa radicalmente corpo e alma, sendo a alma imortal e prisioneira de um corpo mortal.
- 2) A alma está destinada a habitar em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos que ocorrem em determinados períodos de tempo.
- 3) A razão pela qual a alma está obrigada a passar por vários nascimentos na matéria relaciona-se com o cometimento de uma transgressão⁹⁷ que requer ser expiada.

⁹⁵ Cf. *Les Lamelles d'Or Orphiques – Instructions pour le voyage d'autre-tombe des initiés grecs*, 2003, p.9.

⁹⁶ Essas proposições decorrem de pontos de convergência encontrados em Alberto Bernabé, 2004; Giovanni Reale, 1993; E.R.Dodds, 2002; W.K.C.Guthrie, 2003.

⁹⁷ Como visto, o Mito dos Titãs narra tal transgressão que refere-se ao assassinato e devoração de Dioniso pelos Titãs. Bernabé, provavelmente não de forma isolada, denomina tal infração de “*pecado antecedente*” pelo fato de não ter sido cometido pelo primeiro homem – caso em que seria “original” – mas, sim, pelos Titãs, dos quais procede a espécie humana.

- 4) A expiação em função do erro cometido perpassa diversas vidas, e tem por finalidade – através das experiências apreendidas – conduzir a alma à sua *purificação*. Aquele que não se purifica continuará pagando por suas faltas, incessantemente, através do contínuo renascer em corpos sucessivos.
- 5) A vida órfica ou iniciação a específicos⁹⁸ mistérios sagrados, com as suas práticas de purificação, acelera o processo de *ascese* da alma, possibilitando ao homem libertar-se do ciclo dos nascimentos e expiação.
- 6) Aquele que passa pelo processo de iniciação na forma correta não somente se purifica como se prepara para outra realidade: ao término desse trânsito, a alma que discorreu pelos caminhos devidos integra-se a uma realidade superior de caráter divino.

Convém analisar cada um destes tópicos por meio da verificação de trechos extraídos dos fragmentos órficos ou de testemunhos que se lhes relacionam, devidamente acompanhados de pertinentes interpretações.

O primeiro ponto ocupa-se da questão da dualidade corpo-alma. Este tema é o fundamento da doutrina órfica, evidenciado no decorrer da quase totalidade das leituras órficas. É o caso do início do texto da lâmina encontrada na Tessália, onde se lê:

Acabas de morrer e acabas de nascer, três vezes venturoso neste dia. (*Lâmina de Pelina*, fr. 485, tr. Bernabé)

É evidente que se está diante de uma concepção dualista do homem que contrapõe a alma imortal ao corpo mortal, pois aquilo que “acaba de morrer” é simplesmente o corpo, enquanto, simultaneamente, renasce para a verdadeira vida a alma, imortal embora aprisionada ao corpo e considerada o que há de verdadeiro no homem. Em relação a ser “três vezes venturoso”, depreende-se da interpretação de Bernabé (*ib.*, p.329) que a primeira das vezes se deve à morte em si, representando o final da sofrível existência terrena; a segunda vez se deve ao renascimento da alma para uma nova vida, enquanto a terceira, em se tratando de alguém que alcançou a

⁹⁸ Utiliza-se o termo “específicos” para deixar claro que nem todas as iniciações místicas têm por finalidade a ascese, como será melhor abordado nas considerações ao capítulo.

meta almejada e abandonou definitivamente a esfera humana, se deve à não-necessidade de retorno a uma vida corpórea. Platão transmite um dos mais claros testemunhos dessa concepção dual ao associá-la aos órficos, como fica patente nesta passagem do *Crátilo*:

De fato alguns dizem que o corpo é túmulo [*sema*] da alma, como se esta estivesse nele enterrada: e dado que, por outro lado, a alma exprime com ele tudo o que exprime, também por isso foi chamado justamente “sinal” [*sema*]. Todavia, parece-me que foram sobretudo os seguidores de Orfeu a estabelecer este nome, como se a alma expiasse as culpas que devia expiar, e tivesse em torno de si, para ser custodiada, este recinto, semelhante a uma prisão. Tal cárcere, portanto, como diz o seu nome, é custódia [*soma*] da alma, enquanto esta não tenha pago todos os seus débitos, e não há nada a mudar, nem mesmo uma só letra. (Platão, *Crátilo*, 400c, tr. Giorgio Colli)

O segundo ponto menciona a trajetória da alma no decorrer de sua existência imortal: em razão de erros cometidos, esta deverá passar por vários renascimentos em um corpo material. A doutrina de transmigração da alma em corpos sucessivos, a *metempsicose*, manifesta-se no mundo grego, de acordo com Burkert (1987, p.97), por volta do final do século VI a.C. As indicações de Píndaro, considerado pelo autor a testemunha mais antiga e que mais se estendeu sobre o assunto, confirmam essa datação.⁹⁹ Na opinião de Rohde, a crença na metempsicose no mundo ocidental não é característica genuinamente grega, visto que, no decorrer da Antiguidade, esta já teria sido cultivada pelos trácios e, principalmente, pelos povos celtas.¹⁰⁰

⁹⁹ Conforme Burkert, o texto mais expressivo e mais antigo é a segunda *Ode Olímpica* de Píndaro, dedicada a Téron de Acraga em 476 a.C. De forma bastante simplista, explica Píndaro que há três “caminhos” no além, três possibilidades: quem levou uma vida piedosa e justa encontra no mundo subterrâneo uma existência festiva, num local onde o sol brilha durante a noite; para os malfeitores, há uma existência terrível. A terceira possibilidade trata do renascimento em um novo corpo: a alma retorna ao mundo da superfície onde o seu destino é determinado pelas suas ações anteriores. Quem suportasse tudo isto três vezes entraria na Ilha dos Bem-Aventurados, para sempre (Burkert, 1993, p.568).

¹⁰⁰ Conforme Rohde (2006, p.378), essa é a razão que se diz de Pitágoras que teria sido discípulo dos druidas celtas. Em outra versão, que não exclui a anterior, e de acordo com Andrão de Éfeso (*apud* Diógenes Laércio I 119), Pitágoras teria sido discípulo de Ferecides de Siro, o teólogo, que teria sido o primeiro a ensinar a teoria da metempsicose naquele período. Conferir, para maiores detalhes, a obra de Cornelli (2011, p.145 ss.) onde é apresentada explicação semântica e histórica do termo “metempsicose”. De acordo, ainda, com Burkert, a crença na metempsicose entra na Grécia “de forma súbita” (1987, n.p. 97), apresentando-se como um corpo estranho dentro da estrutura da religião grega, já que se tratava de uma doutrina especulativa característica da Índia (1993, p.568). Entretanto, para Francis Cornford (2009, p. 161), tem-se um registro primitivo de reencarnação na Grécia através da ideia de *palingenesia*. A essência dessa crença é que a vida é eternamente renovada, renascendo da sua condição oposta, chamada morte, para a qual no outro extremo da curva, ela volta novamente. Em suas palavras “nessa ideia de reencarnação é onde achamos a primeira concepção de um ciclo de existência, uma Roda da Vida,

A opinião mais difundida entre os historiadores é a de que foram os órficos a difundir a ideia de transmigração da alma em território helênico. Mesmo o comentador Zeller¹⁰¹, embora resistindo a admitir que uma religião de mistérios tivesse exercido incidência sobre a filosofia, detecta que: “[...] em todo caso, parece seguro que, entre os gregos, a doutrina da transmigração das almas não veio dos filósofos aos sacerdotes, mas dos sacerdotes aos filósofos”. Alguns estudiosos contestaram esta posição, mas Giovanni Reale procurou defendê-la, como se vê a seguir:

Nenhuma fonte antiga diz expressamente que foram os órficos a introduzir a crença na metempsicose; antes, algumas fontes tardias dizem até mesmo que foi Pitágoras. Todavia, deve-se observar o seguinte: a) as antigas fontes, quando falam de metempsicose, referem-na como uma doutrina revelada por “antigos teólogos” e “sacerdotes”, ou outras expressões com as quais comumente se alude aos órficos; b) em certa passagem do *Crátilo* [já vista acima], Platão menciona expressamente os órficos, atribuindo-lhes a doutrina do corpo como lugar de expiação da culpa original da alma, que pressupõe estruturalmente a metempsicose, e também Aristóteles refere expressamente aos órficos doutrinas que implicam a metempsicose; c) algumas fontes antigas fazem depender expressamente Pitágoras de Orfeu e não vice-versa. (Reale, 1993, p.182).

A discussão não é conclusiva e seu resultado, de qualquer forma, seria de pouca relevância para o objetivo buscado. O que realmente importa comprovar é que a crença na metempsicose era parte fundamental das doutrinas órficas, a ponto de gerar discussões acerca de serem os órficos, ou não, os responsáveis por sua introdução em solo grego. Vejamos, ainda, o testemunho trazido por Proclo:

É o que nos ensina a teologia órfica [...] transmite a nós claramente que Orfeu, quando depois do mito do castigo dos Titãs e do nascimento dos seres mortais, diz primeiro que as almas mudam de vida segundo determinados períodos e

dividida em dois semicírculos de luz e escuridão, pela qual a única vida, ou alma, circula de forma continua.” (2009, p. 161)

¹⁰¹ Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 1, p.137 *apud* Reale, 1993, p.181.

penetram seguidamente umas em uns corpos e outras em outros. (Proclo, *Plat. Remp.*, Kern, *OF*, fr. 224, tr. Bernabé)

A questão da transmigração está diretamente relacionada ao pagamento de uma culpa antecedente, conforme indica o terceiro ponto das proposições apresentadas. Vimos que os princípios básicos do Orfismo apoiam-se no antigo mito dionisiaco, visto nas *Rapsódias*, que explica a origem dos seres humanos a partir das cinzas que restaram dos Titãs:

Irritado contra eles, Zeus os fulminou com o raio, e do resíduo dos vapores emitidos por eles produziu-se a matéria da qual nasceram os homens.
(Olympiodor., *Plat. Phaedon*, Kern, *OF*, fr. 140, tr. Bernabé)

Resultado de tal amálgama, o homem participa de duas “essências”: uma trazida dos restos de Dioniso ingeridos pelos Titãs – o que lhe proporciona um componente positivo e celeste, ansioso por reintegrar-se à sua natureza originária – e outra proveniente dos Titãs – que inflige ao homem um elemento negativo e “mau”¹⁰², imbuído da marca da infração por aqueles cometida. Eis a razão de ser o homem considerado culpado: ele carrega, em si, parte da natureza titânica. A menção ao pagamento por atos indébitos pode ser verificada em vários testemunhos antigos, como, por exemplo, em Aristóteles e Dio Chrysostom:

[...] seja os profetas seja os intérpretes dos desígnios divinos, na narração das cerimônias sagradas e das iniciações, que disseram que nascemos para pagar pena por alguns delitos cometidos em vida anterior [...]. (Aristóteles, *Protr.*, fr. 10b, tr. Colli)

[...] como aqueles [os Titãs] eram inimigos dos deuses e hostis a eles, tampouco nós somos amigos, mas somos castigados pelos deuses e nascemos para a expiação, estando sob custódia em nossa vida tanto tempo quanto vivemos.
(Dio Chris, fr.320, tr. Bernabé)

O homem encerra, portanto, uma dupla natureza em conflito, a dionisiaca e a titânica, correspondendo aquela à sua parte divina e esta última à sua parte material

¹⁰² Designação utilizada por Bernabé.

ou *terrestre*. Esse dualismo, de graduação diversa do dualismo corpo-alma, atesta a ideia de contaminação estampada na espécie humana. Trata-se de um dualismo “de índole”, que encerra um caráter moral relacionado ao bem e ao mal: se tal dualismo ocorresse apenas entre o corpo e a alma, esta teria a possibilidade de ser integralmente boa e, ao desvencilhar-se do corpo, seguir seu caminho em direção ao divino, sem a necessidade de pagar através de outras encarnações. Entretanto, ao invés de libertar-se com a morte, ela se mantém cativa de uma “dívida”, o que a leva aos termos de um *problema de salvação*.¹⁰³

O caminho de emancipação revela-se na quarta proposição. Para expiar a abominação herdada dos deuses, a alma deverá passar por uma série de encarnações. Encontrar-se-á, pois, submetida à transmigração de um corpo a outro, até que, descontaminada, possa obter sua libertação.¹⁰⁴ Consta-se que o ciclo de nascimentos, imputado à alma, é não apenas sua punição como também sua salvação. Tal ciclo é intercalado por períodos no Hades e a purificação somente poderá ser levada a cabo através do percurso por várias vidas. Pugliese Carretelli (2003, p.13) esclarece que a duração e intensidade da expiação serão determinadas pelos próprios homens em função de seu comportamento e conformidade às regras estabelecidas por *decretos divinos*. Explica Empédocles:

Há um decreto de Necessidade, desde há muito autorizado pelos deuses, eterno, selado por meticulosos juramentos: ‘Quando alguém, por erros de sua mente, contamina seus membros e viola por tal falha o juramento que prestara – falo de *daimones*, aos quais toca uma vida perdurável –, há de vagar por tempos três vezes incontáveis, longe dos Felizes, na feitura de formas mortais’.¹⁰⁵
(Empédocles, 31 B115 D.K.)

E, Platão, reitera:

¹⁰³ Cf. Gernet, 1932, p.340. Ainda, Tringali, p.20; Bernabé, 2012, p.82. O termo “terrestre”, com a atribuição negativa aqui apresentada, é designação de Gernet.

¹⁰⁴ Cf. Bernabé, 2012, pp. 15, 16 e 324.

¹⁰⁵ Como já tratado anteriormente, a grande maioria dos estudiosos concorda com o influxo órfico-pitagórico recepcionado por Empédocles, o que permite que seu fragmento seja interpretado como portador de doutrinas ligadas àqueles movimentos. Esse sentido é reiterado por Siriano, ao questionar: “[...]Por ser pitagórico, como iria Empédocles ignorar os princípios órficos e pitagóricos?” (*apud* Bernabé, 2012, p.301)

[...] cada alma não voltará ao lugar donde veio antes dos dez mil anos. (Platão, *Fedro*, 249a, tr. Ribeiro Ferreira)

Dodds reconhece no processo de purificação um caminho de “educação” da alma, além de qualificar a teoria da metempsicose como uma explicação lógica para o sofrimento humano:

A punição *post-mortem* dos olímpios não explicava porque os deuses toleravam tanto sofrimento humano, especialmente o sofrimento imerecido dos inocentes. A reencarnação, porém, explicava. Segundo ela, nenhuma alma era inocente – todas pagavam, em graus variados, pelos erros cometidos em vidas passadas. Toda a massa esqualida de sofrimento ocorrida neste mundo ou em outro não seria, enfim, senão um capítulo da longa educação da alma – educação que culminaria na redenção do ciclo de nascimento e no retorno à sua origem divina.
(Dodds, 2002, p.154)

Entretanto, tal esclarecimento não traz alívio para a questão, já que uma existência marcada por inumeráveis retornos e experiências físicas não mitiga o peso da expiação. Como denota Louis Gernet, encerra-se nessa trajetória um visível pessimismo: o ciclo sem fim de renascimentos é a eternidade da dor (1932, p.340ss). A partir desse horizonte, pode-se compreender a quê e por que renunciavam os órficos, justificando-se seu anseio por libertação. A necessidade de salvação adquire o estatuto de *princípio* da especulação órfica, a superação dos ciclos reencarnatórios sendo seu objetivo final. Abreviar esse processo torna-se uma urgência a ser conquistada através de disciplinas que promovam a purificação, *sem a necessidade de passar por inúmeras encarnações*, como postula a próxima proposição.

O quinto ponto adverte acerca da necessidade da iniciação. Para *acelerar* o momento em que a alma, definitivamente liberta, possa levar uma vida ditosa no outro mundo, o homem deve ser iniciado nos Mistérios, mantendo uma vida de estrita pureza sem a contaminação com as máculas da vida mortal. Esse é o significado da sentença proferida diante da deusa, após ter sido cumprida a iniciação em vida:

Venho puro de entre os puros.
(*Lâmina de Turi*, Kern, *OF*, fr. 32d)

Os testemunhos revelam, outrossim, que o processo iniciático está diretamente relacionado com a questão da *verdade revelada*, como entreviu-se nos outros mistérios. A revelação, nas *teletai*, coaduna-se com o despertar da *memória* daquilo que foi apreendido. Como informa Bernabé (2004, p.71), o ato de “lembrar” seria desenvolvido em práticas durante a vida e utilizado no Além para que a alma não fosse apanhada, incautamente, na “teia” de uma nova encarnação. Nesse sentido, a verdade transmitida seria solicitada no pós-morte, razão da existência de instruções que orientassem a alma sobre como agir durante sua travessia ao “outro lado”. Nas lâminas de ouro de Farsalo, por exemplo, encontram-se advertências e indicações do que fazer ao encontrar os guardiões da fonte de Mnemosyne:

[...] E tu lhes dirás absolutamente toda a verdade.¹⁰⁶
(*Lâmina de Farsalo*, fr.477, tr. Bernabé)

A verdade solicitada, segundo Bernabé (2004, p.71), seria a senha para que a alma do iniciado fosse identificada. Quando se pede ao iniciado para que diga toda a verdade aos guardiões antes que lhe seja permitido beber, o que se pede é que a verdade revelada na iniciação seja recordada, sendo essa a marca de pertencimento a um grupo conhecedor de certas doutrinas cuja verdade última apenas os iniciados conhecem.¹⁰⁷ Eis o sentido da senha encerrada na declaração que o iniciado deve fazer no Hades:

Sou filho da Terra e do Céu estrelado.¹⁰⁸
(*Lâminas de Hipônio, Petélia, Farsalo, Eleuterna e Tessália*)

De acordo com Burkert (1987, p.87), tal passagem pressupõe uma história de “geração” que o iniciado veio a conhecer, em contraposição aos outros, que estão excluídos do segredo. Assim, também, testifica o Hino órfico:

Estimules os iniciados para a *lembrança* do piedoso ritual
E envia longe deles o esquecimento.
(*Hino Órfico 77*, Bernabé, 2012, g.n.)¹⁰⁹

¹⁰⁶ [...] πασαν αληθειη<v> χαταλέξει.

¹⁰⁷ Como destaca, ainda, Bernabé, a iniciação, por sua vez, servia para lembrar à alma aquilo que ela já conhecia, como vemos no *Fedro* ou no *Mito de Er*. Em *Fedro*, 248 c, lemos que “qualquer alma que, por ter pertencido ao séquito do divino, tenha vislumbrado algo do verdadeiro, estará livre de padecimento até o próximo giro [...]” (Bernabé, 2004, pp.71-73). Conhecer a verdade acrescenta à alma, pois, *marcas indeléveis*.

¹⁰⁸ Γης παις εμι και Ουρανου αστερόεντος.

A esse propósito, vimos no texto da lâmina de Petélia que a primeira nascente deverá ser evitada por aqueles que buscam o lago de *Mnemosýne*, a *Memória*. Na exortação a resistir ao desejo de beber dessa água, entrevê-se a noção implícita de um “perigo”, como adelgaça Pugliese Carratelli (2003, p.54): “ceder a esse desejo, comum a todos os mortos, poderia sujeitar os *mystés* a uma encarnação suplementar”. Também Burkert sugere que as almas dos não-iniciados – que escolhem a primeira nascente – bebem da água do esquecimento, retornando, assim, a outra experiência corpórea (1987, n.p.97). Bernabé informa que, efetivamente, a maioria dos estudiosos concorda que a fonte inominada corresponda a *Léthe*, o *Esquecimento*¹⁰⁹ (2012, p.321). Vejamos, novamente, o que diz a lâmina:

Na casa de Hades encontrarás uma fonte à esquerda,
ao lado da qual se ergue um cipreste branco.
Não te aproximes desta fonte!
Mais adiante encontrarás água fria vinda do lago de
Mnemosýne.
[...] E eles [os guardiões] dar-te-ão de beber da fonte sagrada.
(*Lâmina de Petélia*, Kern, *OF*, fr. 32a, g.n.)

Louis Gernet (1932, p.342) observa que *Léthe* e *Mnemosýne*, as duas fontes vizinhas uma da outra, representam as duas potências religiosas desse sistema de pensamento. A água da primeira fonte faz esquecer toda a vida humana; a água da segunda fonte deve permitir ao solicitante conservar em memória tudo aquilo que viu e ouviu no outro mundo. Memória e Esquecimento são, pois, valores essenciais às almas, relacionados, neste caso, a certos conhecimentos místicos que não devem ser esquecidos. Esclarece Bernabé (2004, pg. 73) que um desses conhecimentos é o da própria verdade do mundo imortal em oposição à ilusão ou mentira do mundo mortal. A placa óssea encontrada em Olbia, enunciando os pares de opostos *verdade-mentira* e *alma-corpo*, alude, justamente, a essa oposição.

¹⁰⁹ Como explica Bernabé (2012, p.19), os *Hinos Órficos* são obras tardias, da época romana, que serviam para acompanhar os rituais de aceleração do processo de salvação. Compõem-se de orações a determinados deuses.

¹¹⁰ Numa breve analogia com a visão homérica, Bernabé assinala que, nesta, as almas se esquecem de sua existência anterior ao entrar no Hades – onde permanecem sem memória e sem conhecimento (*Odisséia*, 10, 521 ss). No Orfismo, contrariamente, aquele que bebe a água do Esquecimento se esquece da iniciação realizada e, ao fazê-lo, apaga as lembranças de sua origem celeste, devendo retornar para uma nova encarnação (2012, p.322). Pugliese Carratelli (2003, pp.17-20), por sua vez, apresenta elaborada análise acerca das relações entre *Λήθη* e *Μνήμη*, concernentes, respectivamente, à continuidade da expiação através dos renascimentos e à libertação obtida pela intermediação de uma *μύησις*.

A verdade que se quer recuperar é *Alétheia*, o *não-esquecido*¹¹¹. Marcel Detienne, em significativa apreciação empreendida em sua obra *Os Mestres da Verdade*¹¹², aponta para a equivalência de significado entre *Alétheia* e *Mnemosýne*: *Alétheia* é uma onisciência como a Memória, o conhecimento de todas as coisas do passado, presente e futuro. Esse tema será visto de forma mais detalhada na segunda parte deste estudo. O que importa estabelecer, neste ponto, é que a adequação a uma precisa norma de vida, juntamente com a iniciação, permitiria ao iniciado, ao termo de sua trajetória pós-morte, apresentar-se diante dos guardiões da fonte da Memória e beber da água que o purificaria de todo traço de temporalidade.

Retornando à questão da salvação, extrai-se das lâminas que há, portanto, uma possibilidade da alma desvincular-se da constrição que a prende ao eterno retorno das coisas, abreviando sua saída do eterno ciclo que se repete. Como aponta Rohde (2006, p. 370), “há uma via de libertação, mas os homens não podem salvar-se por si sós: podem apenas pedir auxílio quando este se apresenta”. O auxílio, neste caso, é trazido pelos rituais de purificação, *kátharsis*, que promovem a gradativa transformação da alma, afastando-a, cada vez mais, da prisão que a matéria perecível lhe impõe. O não-esquecimento está, pois, diretamente ligado aos exercícios de elevação, *áskesis*, que promovem a celeridade da libertação do ciclo dos nascimentos. Esse é o sentido da sentença de Píndaro:

Afortunados todos, pela cerimônia dos mistérios que liberam
penas. (Píndaro, fr. 131a, tr. Colli 4 [A8])

Depreende-se do quanto exposto que saber padecer e dispor-se à purificação constituem a educação e o itinerário da alma para alcançar seu destino original: a *religação* com o divino. Eis a sexta proposição. A exigência de re-união com a divindade está inscrita na sentença “sou filho da Terra e do Céu estrelado”. O morto iniciado não só declara sua origem como toma posição primordial em relação ao eixo de polarização. Como registra Bernabé, revela-se a relação existente entre a antropogonia e a teogonia: “a espécie humana está ligada aos ciclos cósmicos,

¹¹¹ Etimologicamente, a palavra grega para verdade é “*alétheia*”, composta do *a* (não) + esquecer. Portanto, a verdade é o *não-esquecido*. Uma mais completa explanação do termo será feita na parte reservada ao Pitagorismo.

¹¹² Marcel Detienne apresenta, em *Os Mestres da Verdade - na Grécia Arcaica*, uma longa explanação referente à *Alétheia*, mostrando sua presença em vários momentos da cultura grega, na religião olímpica e na teogonia de Hesíodo, bem como sua conservação pelos magos, sábios e poetas. Em todas essas experiências religiosas, destaca o autor que *Alétheia* se define pela síntese do passado, do presente e do futuro (1988, pp.18, 31, 63, 130, n.p.132).

porque as almas também estão submetidas a ciclos de purificação desde sua dissociação com a divindade até sua reintegração final” (2012, p.22). Decorre de tal concepção o seguinte trecho:

[...] Alegra-te por teres sofrido o que nunca antes sofreste.
De homem, serás um deus. [...] ¹¹³
(*Lâmina de Turi*, Kern, *OF*, fr. 32c-f)

A partir do exposto, pode-se inferir que aquilo a que os órficos renunciavam era, portanto, à sua condição terrena. Através da senda descrita, a alma tem a possibilidade de relembrar seu propósito universal e, em caso de bom êxito, consagrar, definitivamente, seu estatuto divino.

¹¹³ Θεός δ'ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο. Informa Pugliese Carratelli que essa fórmula – indicadora da libertação do peso corporal e, de forma geral, do ciclo de renascimentos – reflete uma visão do destino do iniciado mais recente do que a visão compatível com a religiosidade dos séculos VI e V a.C., dominada pela teologia pítica, severa em sua demarcação dos limites entre βροτοὶ e θεοί. No final da época clássica, fala-se mais abertamente acerca da divinização de certos mortais. Para análise mais completa, conferir a obra de 2003, pp.110-113. Cf., ainda, Louis Gernet, 1932, p. 342.

4. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PRIMEIRA PARTE

As manifestações religiosas que antecederam a religião homérica formam um cenário, de tal forma coeso, que levou Rohde a sustentar, em revolucionária hipótese, que a religião dos olímpios, com sua substancial indiferença pelo “mundo do além”, não representaria nem o apogeu nem a síntese do espírito grego, mas, sim, um “episódio” precedido por cultos milenares posteriormente seguidos por ritos místéricos¹¹⁴. É possível enxergar a continuidade apontada pelo autor, eventualmente nas percepções acerca do pós-vida. Foi visto que as Grandes Mães do período neolítico estendiam sua proteção para além do túmulo, assegurando a vida além da morte, embora não existam indicações de como seria tal Além. Já, durante o período micênico, apesar de não haver consenso acerca de uma eventual forma-pensamento relativa à imortalidade, os indícios de cultos às almas após o sepultamento e os rituais de iniciação denunciam a presença de crenças no além-vida; sua recrudescência, mais tarde, nos Mistérios, seria bastante plausível.

Na religião olímpica, o sentido do pós-morte esvanece, o que permite algumas ponderações. Antes de lhes dar vazão, cabe abrir um curto parênteses para averiguar as colocações de alguns especialistas no que concerne às noções homéricas da alma no pós-morte. A convergência de ideias entre grande parte dos estudiosos do assunto consente que se passe diretamente às suas conclusões. Para Maria Helena Rocha Pereira, a palavra *psyché*, em Homero, significa “vida” ou “sopro vital”, não abrangendo o amplo significado que viria com a posteridade. O elemento psíquico e o corpóreo mesclam-se em seus poemas, ainda não havendo clara distinção entre eles. Como se observa em tais obras, algumas vezes o herói precisa lutar por sua *psyché*, que significa por sua *vida*.¹¹⁵ Walter Otto percebe que, na religião olímpica, a alma sobrevive à morte não como força vital permanente, mas convertendo-se em uma espécie de ser de sopro e sombra. Nesse cenário, como anui Rohde, as funções anímicas, em sentido amplo, não mais encontram-se ativadas pois, quando lhe advém

¹¹⁴ Cf. Givone, Prefácio a *Psiche*. A tese de Rohde perturbou a convicção predominante entre os estudiosos de que os gregos teriam considerado o mundo ultraterreno como um mundo de sombras que representava, apenas, o lado negativo da vida.

¹¹⁵ Como exemplo, tem-se, na proposição da *Iliada* (I, 4), uma inversão da forma como pensaríamos hoje: devido à cólera de Aquiles, muitas almas de heróis vão para o Hades enquanto “eles mesmos tornam-se presas de cães e aves predatórias”. O “eles mesmos” são os cadáveres que jaziam nos campos de batalha, o que indica que *no corpo* estava a identidade da pessoa (Rocha Pereira, 1964, p.80).

a morte, o homem, que constituía um todo completo, se cinde: o corpo se corrompe e a *psyché* perde suas qualidades anteriores. As forças da vontade, do sentimento e do pensamento desaparecem com a decomposição da matéria.¹¹⁶

Tais esclarecimentos indicam que a concepção de pós-morte na religião olímpica não requer do seguidor um especial preparo em vida, pois não implica em uma necessidade de transformação psíquica, constituindo um exemplo negativo para a temática escolhida. Vimos que a natureza dos deuses e dos homens, no que concerne aos seus vícios e virtudes, se diferencia somente por grau, o que permite ao homem espelhar-se nos deuses sem o dever de uma modificação. Perante os deuses, ele deve simplesmente *ser ele mesmo*, como bem explica Zeller:

A divindade não exige, de modo algum, uma transformação interior da sua maneira de pensar, nem uma luta com as suas tendências naturais e os seus impulsos; porque, ao contrário, tudo isso que para o homem é natural, é legítimo também para a divindade; o homem mais divino é aquele que desenvolve do modo mais vigoroso as suas forças humanas; e o cumprimento do seu dever religioso consiste essencialmente nisso: que o homem faça, em honra da divindade, o que é *conforme a sua natureza*. (Zeller, 1881, pp.52-53, g.n.)

Com os Mistérios, manifesta-se outra forma de relação com o divino, em decorrência de certo vislumbre da imortalidade da alma. Tal percepção é prerrogativa de todas as crenças religiosas que envolvem uma “transformação de si”. O que não significa que todas as ramificações místicas contemplassem essa característica, como foi visto. É certo que tanto os mistérios eleusinos quanto os dionisíacos apresentavam sinais de crenças na dualidade entre corpo e alma, posto que esta se separaria daquele nas iniciações e no pós-morte, como se depreende dos antigos relatos. A despeito de tal constatação, os especialistas não verificam, em Elêusis, o curso de um regime ascético; a simples realização do correto ritual, com a utilização das justas palavras, bastaria para que se tivesse garantida a proteção da deusa-mãe e,

¹¹⁶ Cf. Rocha Pereira, 1964, pp. 78-80; Otto, 2005, p.128; Rohde, 2006, pp.13, 39. Ainda, Dodds, 2002, pp.24, 137-143.

no caso dos “grandes mistérios”, um além bem-aventurado, sem a necessidade de abandono dos hábitos e afeições do cotidiano. Quanto aos mistérios de Dioniso, embora manifestassem expressamente a crença na imortalidade, percebe-se uma contradição latente entre sua concepção de imortalidade da alma e a depreendida das doutrinas órficas: diferentemente do Orfismo, cuja promessa de liberdade era eterna, no Dionisismo a libertação era “temporária”, oferecendo a esperança num pós-morte que, aparentemente, ultrapassava de pouca distância a barreira terrena.¹¹⁷

Averiguou-se nos mistérios ordinários¹¹⁸, além disso, a relação existente entre a *epopteia* e o “conhecimento da verdade”. Tal relação, em conformidade com o que se extrai dos comentadores, tem sua origem no “órgão” emocional. A ‘verdade’ que o misticismo guarda é uma coisa que só pode ser aprendida ao ser experimentada, como detectou Aristóteles (*De Phil*, fr.15). É, fundamentalmente, uma experiência não intelectual, mas emocional – “um invasivo sentido pleno de unidade, de reencontro e comunhão”, como explica Cornford (2009, p.199). Diversa é a função mediadora que Mnemosýne exerce para os órficos, denotando outra diferença entre estes e os demais *mystés*: sua “*disposição intelectual*”, como detecta Pugliese Carratelli. Enquanto os iniciados eleusinos e dionisíacos depositam suas esperanças em Perséfone, no Hades e em Dioniso, extraíndo de imagens do mundo terrestre a moradia dos eleitos, os órficos seguem um dever moral e religioso intimamente ligado ao exercício intelectual – que visa o conhecimento do homem, do cosmos e dos princípios que regulam um e outro.¹¹⁹

O Orfismo concentra suas doutrinas na alma individual, independente do corpo e peregrinando sem cessar através de variadas experiências preocupando-se, em vista disso, com a salvação. Os demais mistérios, como ajuíza Burkert, não apresentam indícios de priorizar o exercício salvífico da alma. Cornford, em uma visão mais drástica, postula que os rituais orgiásticos dos mistérios ordinários não só não salvariam como acrescentariam, ainda, “mais um prego no caixão da alma”.¹²⁰

¹¹⁷ Cf. Guthrie, 2003a, p.211; Cornford, 2009, p.163.

¹¹⁸ O termo “ordinário” é utilizado em contraposição ao termo “especial” utilizado por Burkert (1987) para referir-se ao Orfismo no âmbito dos Mistérios em geral.

¹¹⁹ Cf. Pugliese Carratelli, 2003, pp. 48 e 14, respectivamente.

¹²⁰ Cf. Burkert, 1987, p.97; Cornford, 2009, p. 200.

Aufere-se, assim, a existência de um plano soteriológico bem delineado e a presença de difusas especulações acerca da alma, tanto nas práticas quanto na produção literária órfica, que conduziriam ao desenvolvimento da ideia da alma como uma *unidade de vida e de consciência*. Rohde entrevê que, a partir de tal impulso especulativo, a filosofia grega elaboraria uma doutrina da imortalidade da alma (2006, p.304). A vida pitagórica abriria um novo caminho seguindo antigas pegadas, acrescentando ao processo ascético a purificação através da filosofia.

PARTE II

O PITAGORISMO

No começo de toda filosofia, é costume dos sábios apelar para 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, sua beleza e sua grandeza superam as capacidades humanas, de 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 nos queiram conduzir.

(Jâmblico, proêmio a *Vida Pitagórica*)

II

O PITAGORISMO

As filosofias que se desenvolveram na Magna Grécia apresentaram, desde o início, uma têmpera diferente daquela dos milésios, como registram Kirk, Raven e Schofield (2008, p.222): segundo os autores, o Sul da Itália e a Sicília foram, desde tempos mais remotos, a pátria dos cultos-mistéricos relacionados com a morte e com a adoração dos deuses do Além, enquanto pouco se ouvia falar dessa espécie de atividade nas cidades costeiras da Jônia. Essa peculiaridade influencia, em maior ou menor grau, as especulações dos filósofos itálicos, revelando-se não apenas em temáticas metafísicas como também religiosas¹²¹ – o caso do Pitagorismo. Tal opinião é endossada por Louis Gernet (1932, p.511) que considera o Pitagorismo “a *filosofia mais religiosa* da Antiguidade”, a ponto de estudiosos hesitarem em incluir o movimento entre as escolas filosóficas.

As descobertas recentes do século XX serviram para evidenciar as relações entre o Orfismo e o Pitagorismo. Pugliese Carratelli, entre uma grande maioria de estudiosos, assinala a profunda conexão entre as duas escolas, apoiando-se, em especial maneira, na análise das lâminas de ouro.¹²² O autor estima que teria havido uma mescla teórica entre os movimentos, como se os pitagóricos iniciais tivessem operado uma “reforma” no Orfismo, realçando suas temáticas éticas e espirituais e combinando-as ao exercício intelectual da compreensão. Efetivamente, e como indica, ainda, Gernet (*ib.*, p.511), a organização pitagórica assemelhava-se àquela dos órficos e foi, frequentemente, com ela confundida. Malgrado tratar-se de sistemas diferenciados, cujas distinções já foram apontadas por vários especialistas¹²³, esta parte da presente pesquisa reafirmará suas semelhanças enquanto nelas reside o alvo buscado.

Não existem explicações definitivas para a nascerça do movimento¹²⁴. Zeller qualifica o Pitagorismo como parte de um “movimento maior de reforma moral e

¹²¹ O itálico Parmênides formulou proposições metafísicas que rompiam com a crença na “verdadeira e única” existência do mundo físico. Quanto ao Pitagorismo, a maioria dos intérpretes reconhece sua natureza religiosa.

¹²² Cf. a obra *Tra Cadmo e Orfeo – Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d’Occidente*, 1990.

¹²³ Alberto Bernabé aponta tais diferenças em seu artigo “Orphics and Pythagoreans: the greek perspective”.

¹²⁴ Kirk, Raven e Schofield acreditam que o movimento tenha surgido em resposta a um contexto de problemáticas sociais e políticas que emergiam nas “distantes paragens do mundo grego”. Justificam que as guerras entre

religiosa”, que abraça dentro de si a inteira substância da cultura de seu tempo, compreendendo tanto o elemento religioso quanto o “ético-político e o científico” (1881, p.342). Seja qual for a razão ou origem que levou ao surgimento do Pitagorismo, convém destacar, conforme a colocação de Gabriele Cornelli¹²⁵, que o seu advento introduziu, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, um grupo de pensadores identificados entre si não pela proximidade geográfica, como foi o caso dos eleatas e jônicos, mas, sim, pela relação com seu fundador: daí o termo *pythagoreíoi*.¹²⁶

Sérias dificuldades se apresentaram aos estudiosos do Pitagorismo de todos os tempos, não só por este ter tomado sua forma através do conjunto de diversos pitagóricos, com suas distintas peculiaridades, como pelo fato de o movimento ter atravessado a história do pensamento ocidental em cerca de mil anos, tornando-se, como se poderia prever, multifacetado. Burkert¹²⁷, levando ao extremo a questão da duração do movimento, postula que a principal dificuldade em seu estudo reside no fato de que, diferentemente de outras filosofias, o Pitagorismo nunca morreu.

Além das modificações sofridas pela extensão de sua duração, tem-se, ainda, a problemática da autenticidade dos escritos atribuídos aos pitagóricos. Os fragmentos e testemunhos que, comprovadamente, podem ser chamados de legítimos, tanto em relação a Pitágoras quanto ao Pitagorismo, são escassos e pouco claros – o que leva o pesquisador a uma busca maior por explicações e interpretações. Afortunadamente, os problemas relatados não impediram que avultassem interpretações de todos os gêneros, de forma que, graças a elas, pode-se hoje navegar com certo direcionamento nesse mar tormentoso. Autores como Burkert (*ib.* p.11) reconhecem a importância da mediação trazida pelos intérpretes, na medida em que, não sendo possível alcançar diretamente o fenômeno original do Pitagorismo, restará ao interessado apenas “interpretar interpretações”. Vejamos, dentre o cabedal de informações transmitidas pelos Antigos, quais a tradição reconheceu como efetivamente confiáveis.

estados italianos e sicilianos foram muito severas, conduzindo à deportação de populações inteiras e ao arrasamento de seus lares; a destruição de Síbaris, por exemplo, em 510 a.C., foi uma das mais célebres dessas atrocidades. Os autores pretendem sinalizar que as tragédias teriam levado ao recrudescimento da busca pelo divino (2008, p.222).

¹²⁵ Cf. a obra *O Pitagorismo como categoria Historiográfica*, Cornelli, 2011, p.102.

¹²⁶ Cornelli esclarece que em Platão encontram-se os termos *anaxagóreioi* (*Crátilo*, 409b) e *herakleiteíoi* (*Teeteto*, 179-e), mas estes não passaram para a história como ocorreu com os Πυθαγορείοι (2011, n.p.102).

¹²⁷ Cf. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 1972, p.10.

1. REFERÊNCIAS DOXOGRÁFICAS

Existem controvérsias referentes a eventuais escritos deixados por Pitágoras. Diógenes Laércio (VIII, 6), citando fragmento de Heráclito (22 B129 D.K.), menciona algumas obras que teriam sido escritas pelo sâmio, como *Da Educação*, *Da Política* e *Da Natureza*. Entretanto, é provável que estes sejam os três livros (*tría biblýa*) outorgados a Pitágoras aos quais a especialista Maria Timpanaro Cardini¹²⁸ se refere como sendo “uma falsificação alexandrina”. Porfírio (*Vida de Pitágoras*, VP, 6) e Jâmblico (*Vida de Pitágoras*, VP, 157, 158, 161,199) mencionam a existência de *Memórias* escritas por pitagóricos. Íon de Chios, uma autoridade do século V a.C., afirma, em seus *Triagmas*, que Pitágoras teria escrito alguns poemas que foram atribuídos, por ele próprio, a Orfeu; haveria, ainda, alguns escritos “*dei scolari*”, bem como a existência de um *Discurso Sagrado* que conteria a doutrina mística e ascética, geralmente admitida pela tradição. Fragmentos deste último foram recolhidos e compilados tardiamente nos célebres *Versos Áureos*¹²⁹, comentados pelo neoplatônico Hiérocles de Alexandria. De qualquer forma, a tese mais divulgada nas obras dos historiadores é a de que Pitágoras nada escreveu, tese que se perpetua pelo fato de, até hoje, não se ter encontrado indícios nos achados arqueológicos.

Em termos de fontes primárias, existem edições que trazem os fragmentos recolhidos de antigos pitagóricos, onde se pode constatar a presença de vasto material de alguns e pouquíssimas passagens de outros. De dois dos principais filósofos pitagóricos, Filolau¹³⁰ e Arquitas¹³¹, por exemplo, subsistiram trechos

¹²⁸ Cf. comentários apresentados no recolhimento *Pitagorici Antichi*, Timpanaro Cardini, 2010, n.p.63.

¹²⁹ Armand Delatte, em *La vie de Pythagore*, examinou minuciosamente os *Versos Áureos*, concluindo pela autenticidade de mais de dois terços dos fragmentos que apresentam a doutrina religiosa pitagórica, sob forma muito antiga. Cf. Stefano Fumagalli, 1996, p.45; ver, ainda, notas em Timpanaro Cardini, 2010, n.p.63,64.

¹³⁰ De acordo com Kirk, Raven e Schofield, é bastante possível que Filolau fosse de Tarento; por outro lado, o historiador de medicina Ménon, discípulo de Aristóteles, em concordância com Diógenes Laércio afirmou que ele seria natural de Crotona. Talvez ele tenha nascido em Crotona e exercido sua atividade em Tarento. A *grosso modo*, Filolau teria sido contemporâneo de Sócrates. De acordo com Diógenes Laércio VIII, 84, o nome de Filolau foi, desde cedo, associado a uma forma de escrita do ensino pitagórico. São lhe atribuídas duas obras comprovadas por vários da época: *Da Natureza* e *As Bacantes* (cf. Mattéi p.65). Acerca da discussão que este último título desencadeou, ver nota em Peter Kingsley, 2010, p.197. A existência de ao menos um livro de sua autoria é confirmada pela referência de Ménon às teorias biológicas escritas por aquele. Confirma Burkert, entre outros, que Aristóteles utiliza Filolau como sua principal fonte para o Pitagorismo.

¹³¹ Arquitas de Tarento é considerado, junto com Filolau, a figura mais importante do Pitagorismo. Foi um filósofo que escreveu numerosas obras como *Da Harmonia*, *Da Música*, *Das Ciências*, *Das Discussões*, *Da Natureza*, *Da Década* e *Da Agricultura*, além de homem de estado eleito sete vezes para o comando supremo de sua cidade. Foi amigo de Platão, que conheceu em 390 a.C. por ocasião da primeira viagem deste à Sicília. Teria sido um pensador e cientista independente, empenhado em seguir as doutrinas místicas do *Sacro Discurso*. Cf. Timpanaro Cardini, 2010, pp.474ss; Mattéi, 2007, pp.71-72; Cornelli, p.107.

autênticos. Em geral, os fragmentos que nos chegaram apresentam-se em citações diretas de autores posteriores ao Pitagorismo original que escreveram sobre o assunto, caso dos testemunhos de filósofos pré-socráticos como Heráclito e Empédocles, de historiadores como Heródoto e Diógenes Laércio e dos neoplatônicos Porfírio e Jâmblico, estes escritores de *Vidas* dos filósofos no século V d.C. Um bom número de referências ao Pitagorismo sobreviveu graças ao empenho destes últimos, em cujas obras biográficas encontram-se relatos de autores dos séculos IV e III a.C que tiveram acesso a tradições antigas sobre Pitágoras e os pitagóricos, caso de Aristóxeno, Dicearco e Timeu.¹³²

Encontram-se, ainda, os testemunhos trazidos por comentários em obras de alguns pensadores que, apesar de muitas vezes serem parciais e servirem para ratificar a tese do próprio autor, tornaram-se documentos validados pela tradição. É o caso de Platão e alguns de seus discípulos¹³³ e, principalmente, pela questão historiográfica, Aristóteles, por intermédio de seus resumos e críticas aos pitagóricos. Infelizmente, sua obra *Sobre os Pitagóricos* foi quase inteiramente perdida, mas, mesmo assim, o estagirita é considerado uma das fontes fundamentais para o conhecimento da referida escola. Kirk, Raven e Schofield reputam os comentários de Aristóteles importantes pela “isenção de platonismo” que apresentam¹³⁴; neste sentido, suas críticas ao Pitagorismo auxiliam na composição de uma base objetiva de informações.

Adicionam-se a estes os escritos de Teofrasto, que se tornaram uma das principais fontes de informação pré-socrática. Sua obra, considerada grandiosa, tornou-se para o mundo antigo a “autoridade-padrão” concernente à filosofia pré-socrática, encontrando-se na origem da maior parte das coleções posteriores dos doxógrafos.¹³⁵ Tem-se, ainda, autores não vinculados à tradição teofrástica que escreveram suas próprias opiniões e biografias sobre o tema, como é o caso de

¹³² Há também doxografias menos divulgadas, como aquelas escritas pelos neopitagóricos Apolônio de Tiana, Moderato de Gades ou Nicômaco de Geressa, como aponta Jean-François Mattéi (2007, p.11). Cf., para as fontes, Kirk; Raven; Schofield, p.225; Cornelli, 2011, p.42.

¹³³ Ressaltam Kirk, Raven e Schofield (2008, p.224) que os discípulos de Platão, na Academia, cultivaram as idéias pitagóricas de forma mais séria e sincera do que o próprio Platão, a julgar pela pseudoplatônica *Epinomis* e pelos escritos de Espêusipo e Xenócrates.

¹³⁴ Cf. Kirk; Raven; Schofield (pp.224-225 e cap. XI). De acordo com os autores, Aristóteles achava o Pitagorismo primitivo e confuso, e opôs forte resistência à interpretação platônica, que acabou vigorando durante toda a Idade Média como referência de Pitagorismo.

¹³⁵ Teofrasto foi discípulo de Aristóteles e dirigiu o Liceu por um quarto de século após a morte daquele. Escreveu a história da filosofia no período anterior a ele em dezesseis ou dezoito livros de *Opiniões de Física* que, em parte, se perderam (Kirk;Raven;Schofield, pp.XV e XVIII).

Aristóxeno, discípulo de Aristóteles. Não obstante, por não poder ser confirmada, essa prova tem sido questionada por alguns; entretanto, como observam Kirk, Raven e Schofield (*ib.*, p.233), o importante testemunho desse autor não pode, tampouco, ser refutado. Contribui para a veracidade de sua biografia acerca de Pitágoras o fato de Aristóxeno ser originário de Tarento, cidade onde os pitagóricos se instalaram e sobreviveram mais de que em outros lugares. Muito provavelmente, Aristóxeno se valeu da forte tradição oral mantida viva dentro daquele círculo, já que teria conhecido muitos dos pitagóricos de “última geração”¹³⁶, conforme indicam tanto Diógenes Laércio (VIII, 46) quanto Jâmblico (*VP*, 251).

Com relação às fontes secundárias, dentre os mais tradicionais intérpretes do Pitagorismo, os estudiosos reconhecem os seguintes autores¹³⁷: Zeller, que privilegia os fragmentos de Aristóteles e Filolau; Diels, cujas fontes primárias foram Jâmblico e Aristóxeno; Rhode, que, por sua vez, critica a obra de Jâmblico; e, ainda, Delatte, Burnet, Cornford e Guthrie. Cherniss faz uma crítica à utilização do testemunho de Aristóteles como se este fosse o único e aconselha precaução em seu uso – mesmo reconhecendo que ainda seja a principal fonte para o estudo dos pré-socráticos. Burkert¹³⁸, na opinião de Cornelli (2011, p.81), é uma terceira-via entre o ceticismo zelleriano e a excessiva confiança que outros estudiosos atribuem às fontes. Para esta pesquisa, foram também utilizadas as notas interpretativas de Timpanaro Cardini e Pugliese Carratelli, bem como intérpretes que se harmonizam com a temática desenvolvida, na medida em que apresentam uma abordagem ligada ao elemento religioso do Pitagorismo. É o caso de Detienne e Bernabé, este relevante por seguir uma linha que se coaduna com a religião órfica.

Do conjunto de referências visitadas, apesar de heterogêneas em relação a épocas e estilos, consegue-se extrair a presença inequívoca de quatro grandes temáticas: (1) a qualidade de sábio imputada a Pitágoras, (2) a existência das comunidades pitagóricas, (3) a doutrina da metempsicose e (4) a doutrina dos números. Os testemunhos que se referem à sabedoria de Pitágoras e às comunidades serão apresentados a seguir. Os demais pontos serão desenvolvidos adiante. Cabe

¹³⁶ Os pitagóricos de “última geração” são aqueles vindos em linha reta de sucessão até chegar às dispersas comunidades italianas do século IV a.C.

¹³⁷ Segundo recolhimento de Cornelli, apresentado em sua obra de 2011.

¹³⁸ Sobre o trabalho de Burkert [*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*], Von Fritz afirma ser o “maior esforço empreendido para resolver os problemas colocados por uma antiga tradição complicada e confusa, para chegar a uma reconstrução plausível e consistente do pensamento e das doutrinas do próprio Pitágoras” (“Reviewed work: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon* by Walter Burkert” in *Isis*, p.459, *apud* Cornelli, 2011, p.81).

ressaltar que nas transcrições dos fragmentos optou-se, algumas vezes, pela numeração apresentada por Kirk, Raven e Schofield (KRS) em sua obra *Os Filósofos Pré-Socráticos*, e, em outras, pela tradicional de Diels-Kranz (D.K.).¹³⁹

Pitágoras, *philosophós* ou *sophós*?

O volume de dados historiográficos concernentes a Pitágoras e seu contexto, apesar de restrito, foi suficiente para permitir a elaboração de algumas biografias acerca de sua vida, as principais delas escritas por Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico. Assim, e como adverte Timpanaro Cardini (2010, p.4), qualquer tentativa de colocar em dúvida a existência do homem histórico deve ser repudiada. Seus contemporâneos, ou pouco posteriores, dão um preciso testemunho de sua realidade histórica¹⁴⁰. Conhecer um pouco da figura do homem-filósofo-sábio revelada nos fragmentos pode ser útil para a compreensão da filosofia de caráter distintivo que, em seu nome, se desenvolveu no solo da Itália meridional.

Pitágoras nasce em Samos, entre 592 e 570 a.C., tendo seu florescimento por volta de 530 a.C. De Samos, fugindo da tirania de Polícrates¹⁴¹, parte para a Magna Grécia, onde funda, na cidade de Crotona, uma escola que logo alcança grande sucesso por transmitir uma inovadora visão de vida. Após cerca de vinte anos, em razão de perseguições políticas, retira-se de Crotona migrando para Metaponto, ainda na Itália, onde morre próximo aos noventa anos.¹⁴²

A tradição atribui a Pitágoras inúmeras viagens e peregrinações, além de aulas desde criança com grandes mestres, inclusive Anaximandro. Os princípios das

¹³⁹ A tradução para o português dos fragmentos recolhidos e traduzidos do grego por Kirk, Raven e Schofield é feita por Carlos Alberto Louro Fonseca. A tradução do recolhimento de Diels-Kranz para o italiano provém de vários tradutores; os fragmentos de Filolau, Alcmeon, Arquitas e Íon são traduzidos por Timpanaro Cardini.

¹⁴⁰ Mesmo se se duvidasse de Xenófanes, restariam Heráclito, Íon, Empédocles e Heródoto. Jonathan Barnes (2003, p.95) corrobora tal afirmação ao notificar que existem mais informações acerca de Pitágoras – sua vida, sua personalidade, suas ideias – do que sobre qualquer outro filósofo pré-socrático.

¹⁴¹ Cf. Aristóxeno, fr.16, *apud* Porfírio, *VP* 9. Ainda, Burkert, 1993, p.569. Informam Kirk, Raven e Schofield (p.233) que a emigração decorrente da tirania de Polícrates se prolongou entre o período de 540 até cerca de 522 a.C. Crotona se tornou, efetivamente, um destino bastante comum, por se tratar da mais célebre cidade do sul da Itália, notável por suas vitórias olímpicas.

¹⁴² Cf. Aristóxeno, fr.18, *apud* Jâmblico, *VP* 248-9. Ver outros fragmentos em Timpanaro Cardini (p.53). Como detalhe adicional, a autora informa que, após a morte de Pitágoras, pelo grande respeito que lhe atribuíam, fizeram de sua casa um templo.

ciências matemáticas teriam sido apreendidos com os egípcios, caldeus e fenícios¹⁴³. Efetivamente, os egípcios eram estudiosos de geometria desde tempos antigos, os fenícios de números e cálculos, enquanto os caldeus eram conhecidos por suas observações celestes. Quanto ao culto aos deuses e outras doutrinas referentes à vida e ao pós-morte, seu conhecimento adviria da iniciação nos mistérios dos santuários de Mênfis e Heliópolis, no Egito, bem como através do ensinamento de mestres na Babilônia, localidade onde, além de ter conhecido Zoroastro, teria conhecido o pensamento das antigas religiões do Oriente.¹⁴⁴ Por estas e outras razões, em breve tempo se tornou um herói lendário, capaz de aliar às proezas espirituais e aos poderes de taumaturgia uma profunda sabedoria.

Em relação à sua notoriedade, Kirk, Raven e Schofield (2008, p.238) esclarecem que o sucesso de Pitágoras não foi o de um simples mago ou ocultista, mas, sim, de alguém que possuía “poderes psíquicos fora do comum”. Burkert (1993, p.576) amplia essa notabilidade ao inseri-lo na categoria que a tradição denomina *metragyrtai*, os sacerdotes itinerantes ou “homens milagrosos”. Há valiosos testemunhos antigos, nesse sentido, que contribuem para dar forma à indiscutível reputação do filósofo. Escreve Empédocles:

E havia entre eles um homem de saber sem igual, mestre, em particular, de toda a espécie de obras sábias, que adquirira um enorme cabedal de conhecimentos: pois sempre que empenhava todo o seu saber, facilmente via cada uma de todas as coisas que existem em dez ou até mesmo vinte gerações de homens.¹⁴⁵
(Empédocles, 31 B129 D.K., Porfírio, *VP*, 30)

¹⁴³ Zeller, em capítulo dedicado ao Pitagorismo em sua obra *A History of greek Philosophy* (1881), argumenta que, em relação às viagens, não se pode provar nem que Pitágoras as tenha feito e nem que não as tenha. Timpanaro Cardini, entretanto, faz uma justa indagação: se negarmos as relações com o Egito, a Fenícia e a Caldéia, de onde viria a *polymathia* (aprendizagem de muitas coisas ou multi-ciência) atribuída a Pitágoras por seu quase contemporâneo Heráclito (fr.40, D.K.)? O Egito, a Fenícia e a Caldéia, como fontes de erudição, seriam uma possibilidade bastante verossímil, seja pela acessibilidade a partir de Samos, seja pelas características de sua cultura, que reencontramos no ensinamento pitagórico (Timpanaro Cardini, n.p.45). A autora informa, ainda, que o mais antigo testemunho de uma viagem de Pitágoras ao Egito é dado por Isócrates (fr.4). Burkert coaduna-se com essa linha ao aventar que seria perfeitamente possível a um jônio do século VI assimilar elementos de outras culturas, como da matemática babilônica ou da doutrina indiana da metempsicose (1993, p.569).

¹⁴⁴ De acordo com Porfírio, *VP* 6, esses fatos seriam conhecidos por muitas pessoas, já que se encontram escritos nas *Memórias*, diversamente de outras doutrinas e hábitos que se mantiveram em sigilo. Cf, ainda, Rocha Pereira, p.174, 175; Ferreira dos Santos, 2000, p.67.

¹⁴⁵ Timeu e a maior parte da tradição consideram que esses versos se dirigem a Pitágoras e não a Parmênides, como poucos sugeriram. A passagem referente a uma “maravilhosa força d’*anamnesis*” só pode relacionar-se a Pitágoras, ao qual esse dom é atribuído (Rohde, 2006, p. 397). Também Cornford, Diels, Delatte, Burnet e outros concordam que essa passagem trata de uma referência a Pitágoras (Cornford, 1975, p.90).

Ainda, a esse propósito, relata Aristóteles:

Aristóteles diz que Pitágoras foi chamado Apolo Hiperbóreo pelo povo de Crotona. O filho de Nicômaco [i.e.Aristóteles] acrescenta que Pitágoras foi visto certa vez por muita gente, no mesmo dia e à mesma hora, tanto no Metaponto como em Crotona; [...] e profetizou o advento de uma urso branca; e é ainda Aristóteles que, em aditamento a muitas outras informações a seu respeito, diz que na Tuscânia matou à dentada uma serpente, cuja mordedura era fatal. Refere ainda que Pitágoras predisse aos Pitagóricos o próximo conflito político; foi essa a razão que o levou a partir para o Metaponto sem que ninguém se tivesse dado conta disso. (Aristóteles, fr. 191 Rose, KRS, fr.273)

E Dicearco, discípulo de Aristóteles, em relação à força de seu carisma:

[..] quando ele desembarcou em Itália e chegou a Crotona, foi recebido como homem de notáveis poderes e experiência, devido às suas muitas viagens, e como pessoa bem dotada pela fortuna, no tocante às suas características pessoais. É que a sua aparência era imponente e própria de um homem livre, e na sua voz, no seu caráter e em tudo o mais da sua pessoa havia graça e harmonia em profusão. Por consequência, foi capaz de organizar a cidade de Crotona, por tal forma que, depois de ter persuadido o conselho governativo dos anciãos com a nobreza de numerosos discursos, por ordem do governo fez aos jovens adequadas exortações, após o que se dirigiu às crianças, trazidas das escolas, e por fim às mulheres, pois também tinha convocado uma reunião delas. (Dicearco, fr 33, Porfírio, VP 18)

Finalmente, em célebre passagem de Aristóteles, tem-se o claro relato de seu juízo acerca da superioridade de Pitágoras em relação aos outros homens:

Aristóteles em sua obra *Sobre a filosofia pitagórica* dá notícia do fato de que seus seguidores custodiam entre os segredos mais arcanos a seguinte distinção: dos seres dotados de razão, alguns são deuses; outros são homens; alguns são como Pitágoras. (Aristóteles, fr.192 Rose, D.K. 7, Jâmblico VP 31)

Antes de abordarmos a escola e as doutrinas pitagóricas, convém ponderar, brevemente, acerca da opinião de alguns estudiosos modernos sobre a figura de Pitágoras. Para Rohde (2006, p.397), os versos de Empédocles, acima citados, são uma clara demonstração de que se trata de um homem “único e incomparável”. Achtemeier¹⁴⁶ o qualifica como *theiós anér*, ou homem divino, conforme a tradição grega antiga. Esse título era outorgado àqueles que possuíam certas características, como uma trajetória marcada pelo dom de uma linguagem persuasiva, a capacidade de fazer milagres, curas e adivinhações, e uma morte de alguma forma extraordinária.

Cornford (1975, p.175) sustenta que, em comunidades altamente civilizadas, não se formam lendas dessa natureza à volta de pessoas insignificantes ou de meros charlatães; ou, quando se formam, não conquistam o respeito de homens como Aristóteles e Platão. O autor reflete, ainda, que o epíteto “divino” (*theiós*), atribuído a Pitágoras, apresenta uma grande variedade de significados, entre eles a possível denotação de uma alma acabada de se purificar e destinada a escapar do ciclo de vida para juntar-se à companhia dos deuses. É possível que seja esse o significado da frase de Aristóteles “entre as criaturas racionais há os deuses, os homens e os seres como Pitágoras”¹⁴⁷. Na hipótese mais simples, “divino” significaria, ao menos, “divinamente inspirado”.

Kirk, Raven e Schofield (*ib.*, p.248) demonstram ceticismo com relação ao lado filosófico de Pitágoras considerando-o filósofo “apenas na medida em que era um sábio”¹⁴⁸. Mesmo assim, admitem a sua “original, atraente e duradoura” contribuição para o pensamento grego. Em relação à afirmação acima, é de se estranhar a forma redutora que os autores utilizam ao comparar o “sábio” ao “filósofo”, especialmente se pensarmos que *sophós* e *sophistés* foram, durante muito tempo, sinônimos. De acordo com Rocha Pereira, uma tradição tardia afirma que Pitágoras teria sido o primeiro a escolher para si um termo mais modesto: *philosophós*. O *sophós* atingira os cumes da perfeição espiritual; o *philosophós* ainda tentava a ascensão. Numa época em que os sofistas se auto-intitulavam *sophói*, Platão reconhece como *sophói* apenas os pitagóricos (1964, pp.161,162). Informa Cornford (1975, p.186) que

¹⁴⁶ Cf. Achtemeier, “Origin and Function of the Pre-marcian Miracle Catenae” in *Journal of Biblical Literature*, 1972, *apud* Cornelli, 2011, p.125.

¹⁴⁷ Além disso, Aristóteles teria se referido a Pitágoras como o herdeiro de Epimênides, Aristeu, Hermitimo, Ábaris e Ferecides (Cornford, 1975, nota p.175).

¹⁴⁸ “Pythagoras, we must conclude, was a philosopher only to the extent that he was a sage.” Cf. Kirk;Raven; Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2007, 285.

também Burnet aceita a afirmação que os pitagóricos foram os primeiros a intitular-se “amigos da sabedoria”, ao invés de se afirmarem sábios. O autor reitera, em artigo de 1922¹⁴⁹, que a filosofia, para Pitágoras, era um estilo de vida que se nutria através de excepcionais poderes intelectuais que o levariam a se destacar entre os fundadores da ciência matemática¹⁵⁰.

Na escola fundada por Pitágoras houve a aplicação de uma profunda concepção da vida humana e das tarefas que lhe incumbem. Como analisa Rohde, o mérito do filósofo foi, exatamente, ter propiciado este feito. Acresce o autor que, embora não tenha sido Pitágoras o primeiro a utilizar os fundamentos dessa concepção de vida, o seu talento e eficácia estavam na força de sua personalidade que deram “vida e corpo ao ideal”. Em suas palavras, “aqui encontrava-se um homem superior que serviu de modelo e guia ao seus: com efeito, em torno de si, se estreitava o círculo de discípulos, quase numa íntima necessidade” (2006, p. 397).

A Sociedade¹⁵¹ pitagórica

Cada fato e cada relato da história pitagórica foram colocados em xeque pelos críticos, exceto, de acordo com Burkert (1972, p.2), a *existência de comunidades pitagóricas*, não somente à época de Platão como no século I a.C. A escola que Pitágoras fundou na Itália tinha por escopo a realização de *determinado tipo de vida*, organizado segundo regras bem precisas de convivência. As fontes são praticamente unânimes em apresentar uma confraria dedicada a cultos particulares e a um estilo de vida que se diferenciava daquele de seus contemporâneos. Em outra obra (1993, p.573), Burkert elucida que o *bíos* é considerado não somente característica dos órficos – como foi visto – mas, também, dos pitagóricos: existe, pois, um “*bíos pythagorikós*”, e um dos critérios essenciais para a identificação de um pitagórico, como aponta a tradição, revela-se, justamente, na adesão incondicional a essa forma de vida própria, cujo caráter ímpar pode ser evidenciado na maioria dos testemunhos. Exemplo disso é dado por Jâmblico, que, numa tentativa de explicar a revolta anti-pitagórica, diz:

¹⁴⁹ Cf. o artigo de Cornford *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*, 1922.

¹⁵⁰ Burkert também reconhece que, “numa perspectiva mais tardia, Pitágoras torna-se o fundador da matemática e das ciências baseadas na matemática” (1993, p.569).

¹⁵¹ Designação utilizada por Armand Delatte em *Études sur la Littérature Pythagoricienne*.

[...] E os líderes da revolta foram exatamente aqueles que detinham relações de parentesco mais próximas com os pitagóricos. E a razão era que estes – exatamente como a população em geral – ficavam irritados com a *conduta* dos pitagóricos em praticamente qualquer aspecto dela, na medida em que esta era *diferente* da dos outros.
(Jâmblico, *VP* 255, g.n.)

Outro testemunho é trazido por Platão, na *República*, quando ao comparar os pitagóricos aos seguidores de Homero, confirma o caráter distintivo de suas vidas:

[...] se diz que Homero, durante sua vida, tenha dirigido a educação dos discípulos que estimassem sua companhia, e que tenha transmitido à posteridade certo estilo de vida homérico, da mesma maneira que Pitágoras que, por esse motivo, foi sobremaneira amado; e seus discípulos até hoje chamam pitagórico este estilo de vida, e por este parecem *distinguir-se* dos outros. (*República*, X, 600 a-b, tr. P. Nassetti, g.n.)

A escola pitagórica não era apenas uma sucessão de mestres e alunos, como se verifica na tradição jônica, mas uma irmandade à qual se era admitido por mérito e não pelo pertencimento a certa família ou clã. Havia, para tanto, um rígido critério de admissão: após cuidadoso exame para verificar as relações, condutas e caráter do pretendente – onde se utilizavam, inclusive, técnicas fisiognômicas para desvelar o pendor da alma do ingressante–, sucedia-se um período probatório, *dokimasía*, aparentemente um grau externo. No que concerne aos graus internos do discipulado, informa Ferreira dos Santos que o grau de *paraskeiê*, preparação, durava cinco anos, seguindo-se-lhe o grau de *cathartisis*, onde ocorria a purificação; finalmente, no último grau, o *teleiôtes*, correspondente ao *fim*, *telos*, eram reveladas as primeiras e últimas causas das coisas.¹⁵² Ou, ainda, como relata Jâmblico¹⁵³:

[...] Aqueles que superavam este exame eram relegados à observação externa por três anos, para examinar-se sua firmeza e real desejo por conhecimento [...]. Após esse período, impunha-se aos postulantes um silêncio de cinco anos, para testar sua continência. Pois de todas as provas de autocontrole,

¹⁵² Cf. Mário Ferreira dos Santos, *Pitágoras e o Tema do Número*, 2000, p. 68. Cf., também, Delatte, 1922, p.169.

¹⁵³ Esse testemunho é também confirmado em Diógenes Laércio, VIII 10, que o atribui a Timeu. Mais detalhes em Jâmblico *VP* 71; Mattéi, 2007, pp.34-37; Cornford, 1975, p.178.

aquela de frear a língua é certamente a mais dura, como bem demonstram aqueles que instituíram os Mistérios.
(Jâmblico, *VP* 71-72)

A organização pitagórica se perpetuava por meio da transmissão de preceitos ouvidos, *akoúsmata*, e de sinais de reconhecimento, *symbola*, também conhecidos como *contra-senha*. Várias das doutrinas relatadas por autores tardios foram transmitidas verbalmente, geração após geração, de acordo com os *akoúsmata*¹⁵⁴. Os iniciados pitagóricos as apreendiam – entrando em contato com o conteúdo de seu catecismo¹⁵⁵ doutrinal e prático – e as memorizavam. Já as contra-senhas lhes asseguravam um reconhecimento de sua nova condição de iniciados, por parte tanto de seus companheiros quanto dos deuses, deste mundo e do próximo.¹⁵⁶ As doutrinas da escola eram consideradas um segredo e sua propagação estritamente reservada aos adeptos; através do silêncio, as experiências iniciáticas se mantinham como prerrogativas exclusivas de seus iniciados, atitude que impediu a divulgação e o conhecimento das mesmas. O segredo levado adiante no Pitagorismo seria, antes, um silêncio acerca de suas experiências, mais que sobre suas palavras.¹⁵⁷

Não obstante a importância de tal forma de perpetuação, a estrutura do conhecimento pitagórico não se fundamentou, exclusivamente, sobre os preceitos transmitidos. Os historiadores percebem dois movimentos diferenciados dentro da cronologia da escola pitagórica, considerados divergentes, para alguns, e complementares, para outros. Após o esfacelamento¹⁵⁸ da liga pitagórica e suas ramificações ao princípio do século V a.C., os membros dispersos entraram em

¹⁵⁴ Aristóteles, em sua obra *Sobre os Pitagóricos*, fr.195, relatada por Diógenes Laércio VIII, 34-5, expõe e analisa vários *akoúsmata*, como a abstenção de favas e o impedimento de se tocar em galo branco ou em peixes sagrados. Essas práticas, como esclarecem Kirk, Raven e Schofield (p.240), assemelham-se às prescrições de vários cultos-mistéricos gregos antes da preparação para os ritos. Há outros *akoúsmata*, muitos dos quais apresentados numa linguagem velada ou simbólica, recolhidos numa longa lista conservada por Porfírio em sua *Vida de Pitágoras*, onde são apresentados mais fragmentos de Aristóteles referentes ao assunto. Mais detalhes em Jâmblico, *VP* 82.

¹⁵⁵ Convém lembrar que a palavra "catecismo" origina-se do termo grego "*katecheo*" que significa informar, instruir e ensinar.

¹⁵⁶ Cf. Kirk; Raven; Schofield, p.239. Mais detalhes em Jâmblico, *VP*, 96-100.

¹⁵⁷ Cornelli (2011, p.124), citando Gemelli (*Die Vorsokratiker*), apresenta uma relevante interpretação das relações entre linguagem e experiência iniciática, perfeitamente pertinente à transmissão pitagórica: "é característica do texto esotérico uma estreita ligação entre linguagem e experiência, que nada diz a quem não tiver a capacidade de 'tornar concreta' a palavra. [Nesse sentido], umas sem as outras permanecem um cofre trancafiado".

¹⁵⁸ A escola durou nove ou dez gerações. Os últimos pitagóricos viveram em cerca de 364-360 a.C. (Diógenes Laércio VIII 45 e Timpanaro Cardini, p.49). De acordo com Diógenes Laércio VIII 46, citando Aristóxeno, "os últimos Pitagóricos que Aristóxeno viu, foram Xenófilo da Calcídia trácia, e Fânton, Equécrates, Díocles e Polimnasto, todos de Fliunte. Eram eles discípulos dos tarentinos Filolau e Êurito." Acresce Burkert (1993, p.574) que os *Pythagóreioi* desempenharam um papel de relevo até o século IV, especialmente em Tarento. Há um longo catálogo de nomes de pitagóricos organizado por Jâmblico e, provavelmente originário de Aristóxeno, que se divide em grupos relacionados às mesmas cidades. São, ao todo, 218 nomes, alguns de pitagóricos anônimos, outros conhecidos (Jâmblico, *VP* 267).

contato com círculos que apresentavam tendências mais científicas, de forma que o antigo ideal de vida pitagórico, que podia efetivar-se apenas no seio da comunidade, foi se restringindo e se readaptando a outra forma de continuidade que contemplava o estudo científico. Assim, os mais antigos continuavam a fazer dos *akoúsmata* seu guia, enquanto membros mais novos orientaram-se em direção ao estudo.¹⁵⁹ Em alusão aos dois “gêneros” de pitagóricos, lemos em Jâmblico:

Dois são os tipos de filosofia itálica, chamada pitagórica. Pois duas foram também as categorias de seus praticantes, os *acusmatici* e os *mathematici*. Destes, os *acusmatici* eram aceitos como pitagóricos pelo outro grupo, mas não admitiam que os *mathematici* fossem pitagóricos, ao sustentarem que as suas atividades intelectuais derivavam, não de Pitágoras, mas de Hípaso. Uns dizem que Hípaso era natural de Crotona, outros de Metaponto. Mas os Pitagóricos que se ocuparam das ciências concordam que os *acusmatici* são pitagóricos, e afirmam que eles próprios o são numa escala ainda maior, e que o que dizem é a verdade. (Jâmblico, *Comm. Mat*, KRS fr.280).

O fato é que as duas formas tomadas pelo Pitagorismo não representaram segmentos estanques, e se consolidaram, uma e outra, como categorias pitagóricas. Enquanto alguns estudiosos destacam a característica místico-doutrinária da escola, outros elegem precipuamente sua qualidade ligada ao estudo. Rohde (2006, p. 400), por exemplo, assinala que as comunidades pitagóricas fundamentavam-se sobre o “elemento religioso”, e que a parte mais antiga do Pitagorismo alinhava-se com as crenças e a disciplina dos órficos, formando o que seria o “ascetismo-pitagórico”. Sem prejuízo desta apreciação, Rocha Pereira (p.175) registra que a maior novidade da escola foi fazer do “ato de filosofar um sistema de vida”, o que remete ao surgimento da forma racional como caminho para a elevação. Em defesa da convergência de todas as faces do Pitagorismo, Guthrie, em sua obra *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, apresenta elaborado estudo para demonstrar que o lado religioso e o filosófico do Pitagorismo são, complementarmente, dois lados de um mesmo e unitário sistema.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Cf. Kirk; Raven; Schofield, p.244.

¹⁶⁰ Para adicionais detalhes, ver também a obra de John Burnet, *A Aurora da Filosofia Grega*, 2007, onde é delineada a inter-relação existente entre filosofia, ciência e religião no interior do Pitagorismo.

O que importa realçar é que, seja a partir das práticas sedimentadas na tradição transmitida, seja a partir das especulações advindas da contemplação e do estudo, convergia-se em direção a uma finalidade única, a *áskesis*. Para alcançá-la, o prosélito esforçava-se por cumprir as regras da vida pitagórica. Visando tal fim, integravam o *bíos* algumas práticas específicas para a purificação, como determinados exercícios, a preocupação com a dietética¹⁶¹ e a utilização da música com fins terapêuticos (Jâmblico, *VP* 164). De forma especial, a tradição destaca o exercício da *memória*, um dos elementos fundamentais daquele modo de vida. Neste sentido, o membro da *koinonía* pitagórica era instruído a dedicar um período específico do dia para a prática da *anamnésis*:

Acreditavam que se deveria reter e conservar na memória tudo aquilo que era ensinado e escutado. [...]O filósofo pitagórico não se levantava da cama antes de ter chamado à memória aquilo que havia acontecido no dia anterior. [...] Estimavam, pois, em especial modo a memória e dela se ocupavam, e no aprendizado não abandonavam aquilo que era ensinado antes de terem consolidado o que concernia à doutrina dos princípios¹⁶².
(Aristóxeno, 58 D1 D.K., Jâmblico, *VP* 164-166)

Verifica-se, através dos vários testemunhos – alguns já abordados, outros compondo a tradição, inclusive interpretativa –, a significância da memória para a comunidade, sendo notório o desenvolvimento que a *mnéme* alcançou naqueles círculos.¹⁶³ O próximo capítulo atestará que esse é um dos mais precípuos componentes de uma provável teoria da alma pitagórica. A razão última de lhe ser concedida tal proeminência pode ser antecipada por intermédio das palavras de Rohde:

A *mnéme* é a única que conserva a *própria unidade* através das várias vidas que a alma atravessa. Por essa razão, é tão importante nas doutrinas que ensinam a metempsicose.
(Rohde, 2006, p. 417, g.n.)

¹⁶¹ O vegetarianismo era praticado pelos pitagóricos numa época em que o sacrifício animal era um dos pilares da cultura grega. Foram, talvez, os primeiros a estabelecer regras para o preparo e proporções dos alimentos. Cornelli (2011, p.121) infere que “o vegetarianismo está diretamente ligado à crença na metempsicose e no parentesco universal entre todos os seres vivos”. Ver mais detalhes em Jâmblico, *VP* 85, 163.

¹⁶² A doutrina dos princípios será abordada mais adiante.

¹⁶³ A propósito de tal desenvolvimento, Aristóxeno, citado por Jâmblico (*VP* 166), afirma que “a Itália inteira, a partir dessas práticas [dos exercícios de memória], se perfez de filósofos e, de pouco considerada que era, graças a Pitágoras passou a se chamar *Magna Grécia*”.

2. FRAÇÕES DE UMA TEORIA DA ALMA

Alguns intérpretes apontam para a presença de uma “teoria da alma” nos ensinamentos pitagóricos. Os indícios da teoria em questão se encontrariam encerrados na literatura remanescente de alguns dos filósofos pitagóricos ou, ao menos, nos testemunhos mais relevantes de períodos posteriores ao movimento. O terreno que se mostra mais propício para buscar tais pistas, indubitavelmente, é aquele relativo à crença na imortalidade da alma e sua transmigração. É nesse âmbito, pois, que deve se iniciar a investigação. Antes de se passar ao exame dos fragmentos em busca de tais vestígios, leiamos as apreciações feitas por alguns estudiosos acerca da doutrina da metempsicose, que implica em certa visão da alma. A esse respeito, pronuncia-se Zeller:

De todas as doutrinas Pitagóricas, nenhuma é mais conhecida, e nenhuma pode ser atribuída com maior certeza ao fundador da escola, do que aquela da *transmigração das almas*. Esta é mencionada por Xenófanés e, mais tarde, por Íon de Chios; Filolau fala dela, Aristóteles descreve-a como fábula pitagórica, e Platão, sem sombra de dúvidas, copiou dos Pitagóricos as suas míticas descrições da condição da alma após a morte. Como Filolau diz, no que lhe repete Platão, a alma é confinada ao corpo e enterrada nele, como uma punição pelos erros. O corpo é uma prisão na qual a alma foi colocada pelo deus como castigo, e da qual, conseqüentemente, não tem o direito de libertar-se por nenhum ato de presunção.

(Zeller, 1881, pp.481-483)

Rohde infere que as raízes da sabedoria pitagórica encontravam-se bem fincadas na doutrina da alma, tanto que os aprendizes eram pontificados no sentido de percorrer o caminho que conduziria à salvação daquela (2006, pp.397-399). Essa informação é complementada pela atribuição de Timpanaro Cardini (2010, n.p.13) ao elemento intelectualivo como sendo prevalente ao ritual-mistérico nos exercícios necessários para a catarse da alma. Louis Gernet, por sua vez, apresenta um claro traçado escatológico, que compõe com o quanto exposto:

Em conformidade com a revelação de Pitágoras, filho de um deus e divino ele próprio, o Pitagorismo promete aos seus iniciados fazê-los escapar ao ciclo doloroso da metempsicose e de lhes assegurar em um paraíso astral a felicidade eterna. É possível tornar-se merecedor de tal sorte, não apenas através de uma vida virtuosa, mas ainda pela prática de um ascetismo refinado e de numerosos rituais de purificação.

(Gernet, 1932, p. 511)

Rocha Pereira (1964, p.175) salienta que a progressiva purificação é aquela que permite ao homem libertar-se do ciclo dos nascimentos e atingir a imortalidade. A autora aponta, efetivamente, para uma “teoria da alma” no âmago do Pitagorismo, ao evidenciar a relação estreita existente entre esta e a harmonia do mundo, ponto que será examinado mais adiante. De qualquer forma, e como bem resume Thomas Robinson¹⁶⁴, a doutrina da transmigração “foi um dos traços amplamente reconhecidos do sistema de crenças do Pitagorismo.” Na tentativa de encontrar as pistas da eventual teoria correlacionada, passemos à verificação dos antigos testemunhos e fragmentos; tal conquista tornaria mais fácil a aproximação ao objetivo traçado.

Fragmentos e Testemunhos

A quantidade de fragmentos, verdadeiramente pitagóricos, concernentes à imortalidade da alma e sua transmigração deve ser admitida como exígua. Por essa razão, serão bem-vindos os testemunhos de autoria próxima ao movimento, bem como aqueles um pouco mais tardios, de filósofos pré-socráticos e platônicos. Não poderá ser, tampouco, subestimada a literatura órfica e suas recentes descobertas arqueológicas. Inicie-se com uma das mais antigas passagens sobre o assunto, o testemunho de Xenófanes¹⁶⁵:

¹⁶⁴ Cf. *As Origens da Alma*, 2010, p.46.

¹⁶⁵ Xenófanes de Colofon foi quase contemporâneo de Pitágoras, tendo deixado sua terra natal, a Jônia, enquanto jovem e passado o resto de sua vida como exilado, grande parte do tempo na Sicília e no Sul da Itália. Guthrie destaca que o tom de seus poemas é altamente satírico no tratamento aos outros (2003b, p. 157).

Diz-se que certa vez, [Pitágoras] ao passar por um cachorro que estava a ser espancado, cheio de pena disse: ‘Pára, não lhe batas mais, porque é a alma de um amigo que eu reconheci, ao ouvir a sua voz’. (Xenófanés, 21 B7 D.K., Diógenes Laércio VIII, 36)

Timpanaro Cardini (2010, pp.12,13) pontua que os críticos, de forma geral, admitem que Xenófanés aluda a Pitágoras nesse comentário, apesar da indeterminação do sujeito na oração. Esse testemunho, aparentemente simplório, não deve ser menosprezado, visto que sua importância consiste em ter sido proferido por um não-simpatizante ao movimento: Xenófanés exprimiu a intenção de zombar do protagonista, e seu gracejo, como observa Barnes¹⁶⁶, “não teria sentido se o seu alvo não fosse um transmigracionista”. Pelo fato de provir de uma fonte antipitagórica, essa referência é considerada uma prova da verossimilidade da crença pitagórica na metempsicose. Acresce Wilamowitz¹⁶⁷ que, fortemente em função de tal testemunho, a doutrina da metempsicose é o “único ponto seguro” do ensinamento de Pitágoras¹⁶⁸. A esse respeito, lê-se em Heródoto:

[...] 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 noutro 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 o seu ciclo se completa num período de 3.000 anos. *Alguns Gregos há que adotaram essa 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.*
¹⁶⁹ (Heródoto II 123, 14-1 D.K., g.n.)

¹⁶⁶ Cf. *Filósofos Pré-Socráticos*, 2003; Cf, ainda, Burkert, 1993.

¹⁶⁷ Cf. *Glaube* II, p.190 *apud* Timpanaro Cardini, 2010, p.12. Cornelli (2011, p.150) observa que o uso do termo *psyché* na passagem “ἔστι ψυχή” tem causado polémica em relação à sua concepção no protopitagorismo, visto que Xenófanés não estaria atribuindo “uma alma” ao cachorro mas, sim, afirmando que o cachorro “seria” a alma do amigo. Essa discussão não altera o valor que se quer dar ao testemunho, já que o que está se buscando é a relação do Pitagorismo com a transmigração.

¹⁶⁸ Conforme observa Rohde (2006, p. 358), os pontos de contato entre a doutrina órfica e a pitagórica no que concerne à metempsicose, não são casuais. O autor sugere que, talvez, quando Pitágoras chegou à Itália encontrou comunidades órficas já formadas, em Crotona e Metaponto, e aderiu à sua ordem de ideias.

¹⁶⁹ Referente a essa passagem, Kirk, Raven e Schofield (p.229) esclarecem que, enquanto a crença na reencarnação e a metamorfose em formas animais podem ter sido, sim, importadas pelos gregos do Egito, a *metempsicose* não se encontra documentada na herança egípcia. Os autores acreditam, ainda, que em várias ocasiões Heródoto pressupõe uma origem egípcia para ideias e práticas que são verdadeiramente gregas.

De acordo com Bernabé, em seu artigo “*Orphics and Pythagoreans – the Greek Perspective*”, Heródoto conhecia bem os pitagóricos que eram, sem dúvida, atuantes em Turi, cidade que o teve como seu cidadão. Entre as hipóteses propostas por autores modernos concernentes à identidade de “*alguns Gregos*”, o autor considera ser aquela de Burkert a mais aceitável: para este, Heródoto teria se referido a Empédocles e aos pitagóricos nessa passagem. Para Kirk, Raven e Schofield (2008, p.229), apesar de os fragmentos acima não mencionarem Pitágoras diretamente, estes são quase unanimemente atribuídos ao filósofo. Os autores avaliam, ainda, que os dois trechos anteriores fortalecem a ideia de que Pitágoras teria dado à doutrina da reencarnação sua mais forte expressão, aquela ligada ao *destino da psyché*, como se depreende da passagem de Íon de Quios, dedicada a Ferecides:

Assim ele [Ferecides] avultou em valor e honra, e agora, que está morto, *tem uma existência aprazível para a sua alma*.
Se realmente sábio foi Pitágoras que viu e compreendeu, mais que todos, os pensamentos dos homens.
(Íon de Quios, fr.4, Diógenes Laércio I, 120, g.n.)

Verifica-se, neste excerto, que Pitágoras postulava um destino bem-aventurado para algumas almas humanas após a morte, como observam Kirk, Raven e Schofield (*ib.*, p.230). Ademais, um outro detalhe que não pode passar despercebido é que, o mesmo Íon, em seus *Triagmas*, atesta a relação entre Pitágoras e o Orfismo quando afirma que aquele teria atribuído a Orfeu alguns de seus poemas, como visto anteriormente. Na busca por comprovações de uma suposta teoria da imortalidade da alma, essa relação deve ser tida em elevada consideração.

Quanto a fragmentos de filósofos pitagóricos, encontra-se, no legado de Filolau, a seguinte sentença:

Atestam os antigos teólogos e os adivinhos que, por causa de certas punições, a alma encontra-se conjunta ao ápice das carnes do corpo e está como sepultada neste túmulo.
(Filolau, fr. 14, Clem. Alex, *Strom.* III I7, 44 B14 D.K.)¹⁷⁰

¹⁷⁰ Cf. Filolau, *Da Natureza*. Para detalhes acerca da discussão referente à autenticidade desse fragmento, ver Cornelli (2011, p.175 ss). O autor sugere, entre outras possibilidades, que o termo *psyché* presente no fragmento – e alvo de questionamentos – poderia ser uma correção tardia feita por Clemente para adequar o termo original

Ao mencionar os “antigos teólogos”, Filolau se refere, certamente, aos órficos. Na continuidade do fragmento 14, a relação adelgada entre o corpo e a alma é reforçada pela referência de Clearco, o peripatético, a Euxito, o pitagórico, que teria dito que “as almas de todos os homens estão ligadas ao corpo e à vida daqui de baixo por expiação”.¹⁷¹ Cornelli (2011, p.179) considera tal fragmento um testemunho central do acolhimento da doutrina da imortalidade da alma no interior da literatura pitagórica, bem como da crença na dualidade corpo-alma – em grau semelhante ao que foi visto no Orfismo. Concernente, ainda, à imortalidade da alma, o pitagórico Alcméon professou que “todos os corpos celestes acima da lua são eternos” e que, por semelhança a eles, “*a alma é imortal e se move em continuidade como o sol*” (24 A1 D.K.). Em outro fragmento, atribui à alma *afinidade com a divindade* (24 A12 D.K.).¹⁷² Aristóteles confirma tais percepções através de um preciso testemunho:

Uma opinião acerca da alma parece ter tido também Alcméon; ele diz que ela é imortal pelo fato de assemelhar-se às coisas imortais; e se assemelha entanto que se move sempre, já que as coisas divinas se movem todas ininterruptamente, lua, sol planetas e tudo o que há no céu.¹⁷³
(Aristóteles, *De Anima* A 2, 405 a 29, J. Barnes)

A propósito de Aristóteles, será verificado, no decorrer da dissertação, que em suas palavras se encontra o mais sólido testemunho da existência de uma referência à imortalidade da alma nas doutrinas pitagóricas, embora o filósofo não se enquadre no grupo de pitagóricos e, nem, tampouco, lhes seja contemporâneo. A tal ponto da trajetória, cabe justificar a utilização de testemunhos não diretamente pitagóricos: em sua “premissa” ao terceiro volume dos *Pitagóricos Antigos*, Timpanaro Cardini

(que poderia ser, por exemplo, *daimon*) ao seu vocabulário. Burkert (1972, p.247), e outros autores que seguiram a linha de Wilamowitz (*Platão*, p.90), coloca em dúvida a autenticidade de tal fragmento, em razão de sua incompatibilidade com a doutrina filolaica da alma-harmonia, que será vista adiante. Entretanto, se tal incompatibilidade fosse afastada, o fragmento poderia ser aceito como lídimo. Tal ponto será retomado na abordagem da “harmonia”, no capítulo 3. Em referência ao tema, Peter Kingsley postula que a insistência de Burkert sobre o fato de “Filolau” e “Orfismo” serem termos que se excluem mutuamente é historicamente indefensável (2010, n.p.197).

¹⁷¹ De acordo com Timpanaro Cardini, em nota ao fragmento 14 de Filolau, não existem outras informações referentes ao pitagórico Euxito. Reinesius propôs que se tratasse de Dexito, lembrado no catálogo de Jâmblico.

¹⁷² O primeiro trecho é relatado por Diógenes Laércio (VIII, 83), citando Favorino, em *Storia Varia*, fr.42, onde se lê: “Le seguenti cose disse Almeone di Crotone a Brotino, Leone e Batillo [...] ‘che l’anima è immortale, e che si muove in continuazione, come il sole’”. O segundo trecho provém de recolhimento de Aécio (IV 2).

¹⁷³ Na passagem em questão, como percebem Kirk, Raven e Schofield (*ib.*, p.365), Alcméon passou diretamente da premissa de que a alma está sempre em movimento para a conclusão de que ela é imortal, e citou, como testemunhos disso, os corpos celestes como analogia de suporte. O que se encontra por detrás da premissa é talvez o pensamento de que só os seres animados se movem a si mesmos, em virtude de possuírem alma. Se a essência da alma consiste em mover-se a si mesma, ela não pode nunca deixar de se mover e, assim, não pode cessar de viver: por conseguinte, é imortal.

defende que os “pitagóricos anônimos”, em parte simples adeptos transmissores das doutrinas, em parte elaboradores destas,

[...] representam a coletividade da Escola, o auditório que escutou os ensinamentos do mestre; portanto, estes não devem ser vistos como figuras isoladas, mas como buscadores da verdade para iluminar os intelectos e educar as consciências, tratando-se de teórica e ética os dois aspectos indissolúveis da verdade pitagórica. Portanto, a parte representada pelos anônimos é de enorme importância; *estes constituem o tecido conjuntural, a continuidade, e com isso também a verificação da validade de um ensinamento.*

(Timpanaro Cardini, 2010, p.XL, g.n.)¹⁷⁴

Partindo desse entendimento, configura-se adequado verificar outras fontes que testemunhem a doutrina em questão, ao mesmo tempo em que concorrem para a tessitura de ligação que permitirá visualizar um sistema coerente. Como exemplo, tem-se o poeta Píndaro que, em alguns poemas, expõe sua convicção na existência de várias vidas da alma e de uma trajetória a ser por esta percorrida. De acordo com Kirk, Raven e Schofield (*ib.*, p.247) os trechos abaixo teriam sido escritos para um patrono com crenças claramente pitagóricas:

De entre os mortos, aqueles, cujas mentes são injustas, pagam imediatamente a pena 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 a força do seu braço, nem a água do mar, em virtude do estilo de vida naquele lugar; [...] E aqueles que, enquanto moradores em ambos os mundos, tiveram por três vezes a coragem de conservar suas almas puras de todos os atos de injustiça, esses percorrem o caminho de Zeus [...].

(Píndaro, *Olímpicas* II, 56-77, KRS 284)

¹⁷⁴ Em relação à importância dos testemunhos chamados de “anônimos”, a autora confirma como sendo de capital importância, por cronologia e autoridade, o de Aristóteles; “daí a necessidade de se estabelecer com clareza a validade de suas declarações” (Timpanaro Cardini, 2010, p.XL). Ainda em sua “Introdução” a *Pitagorici Antichi*, a especialista faz uma vasta e detalhada exposição acerca da querela entre Aristóteles e os pitagóricos. Diz a autora que “no julgamento da acirrada discussão entre Aristóteles e os Pitagóricos, pode-se, sem dúvida, discordar de algum juízo particular, mas não se pode desconhecer o sério e apaixonado esforço de Aristóteles em tentar entender até o fim e em procurar reduzir em termos da sua lógica uma concessão na qual matemática e mística, concretude e abstração caminhavam em acordo” (*ibidem*, 2010, p.XL). Para maiores detalhes acerca do assunto, verifique-se a partir da p.XLV da obra em questão.

A figura carismática de Pitágoras, outrossim, contribuiu para a propagação de várias lendas acerca da sua personalidade, como foi visto; essa tradição priorizou a questão das metempsicoses do próprio Pitágoras. Como ilumina Cornelli (2011, p.197), esse interesse pela trajetória da alma de Pitágoras foi compreendido, desde a Antiguidade, “como uma exemplificação da própria doutrina da transmigração da alma”. A fonte mais significativa destas lendas é Heráclides Pôntico¹⁷⁵, que assim recorda a história das transmigrações de Pitágoras:

Heráclides Pôntico refere que Pitágoras costumava dizer de si mesmo o seguinte: que uma vez havia sido Etálides, e que havia sido considerado filho de Hermes. O próprio Hermes teria lhe dito para pedir o que quisesse, fora a imortalidade. Ele então lhe pediu para manter, tanto em vida como na morte, *memória* dos acontecimentos. Assim, quando vivo lembrava-se de todas as coisas, e depois de morto conservava as mesmas lembranças. Algum tempo depois, foi para [o corpo de] Euforbo e [...depois] *sua alma transmigrou* para Ermotimo.
(Diógenes Laércio VIII, 4-5, g.n.)

Referindo-se às transmigrações acima descritas, Porfírio, nos fragmentos 26 e 27 (VP), acresce que Pitágoras, com base em “provas inconfundíveis”, teria demonstrado ser a reencarnação de Euforbo, e que ele [Porfírio] omitiria os detalhes de tal relato por serem notoriamente conhecidos.¹⁷⁶ Complementando os testemunhos da metempsicose, tem-se, ainda:

Androcides Pitagórico, autor do livro *Dos símbolos pitagóricos*, Eubúlides Pitagórico, Aristóxeno [...] disseram que as reencarnações de Pitágoras ocorriam a cada 216 anos. Após tal período Pitágoras adveio a um novo nascimento, e reviveu ao completar do primeiro ciclo e retorno do cubo de 6, número regenerador da vida e recorrente em razão de sua natureza esférica. (Jâmblico, *Theolog. Arithm.* fr 52)

¹⁷⁵ Informa Guthrie (2003b, p.164) que Heráclides Pôntico foi pupilo de Platão e ingressou na Academia na mesma época que Aristóteles, além de ter sido um notável filósofo e cientista por seus próprios méritos. Em seus escritos (dos quais só restam fragmentos) ele lidou em certas dimensões com Pitágoras e sua escola, e há sinais de que estes teriam exercido influência considerável sobre ele. Ainda que seus trabalhos hajam se perdido, escritores posteriores fornecem diversas citações nesse sentido. Seu fragmento 89 pode ser encontrado na edição dos fragmentos de Heráclides em F. Wehrli. Guthrie ainda acrescenta detalhes mais específicos à passagem relatada (*ibid.*, p.163).

¹⁷⁶ As provas citadas por Porfírio estão descritas na *História Universal*, de Diodoro (X, vi 1-3); Cf. Barnes, 2003, p.103

Retornando a Porfírio, encontramos, provavelmente, o mais importante testemunho em seu passo 19, por apresentar, mesmo que parcialmente, a doutrina central do Pitagorismo:

O que ele dizia aos seus companheiros, ninguém o pode referir com segurança; é que entre eles reinava um invulgar silêncio. Mesmo assim, tornou-se universalmente conhecido o seguinte: em primeiro lugar, que ele afirma que a alma é imortal; depois, que ela se muda para outras espécies de seres animados; além disso, que os acontecimentos ocorrem em determinados ciclos, e que nunca nada é absolutamente novo; e por fim, que todos os seres vivos devem ser considerados como aparentados. Segundo parece, Pitágoras foi o primeiro a introduzir estas crenças na Grécia. (Porfírio, *VP* 19) ¹⁷⁷

Antes de proceder a qualquer conclusão acerca das passagens expostas, será pertinente efetuar um desvio em busca de maiores contribuições para a questão da alma. Do fragmento de Heráclides depreende-se que a alma que se tornou Pitágoras amalgamou a *memória dos conhecimentos adquiridos* em sua peregrinação por muitas vidas, enquanto em Jâmblico (*VP* 63) atesta-se que Pitágoras induzia os muitos que encontrava a evocarem a *reminiscência* de suas próprias existências prévias, antes de iniciar suas curas. Essas passagens nos remetem ao fragmento 129 de Empédocles, visto anteriormente. Em tal fragmento, Empédocles descreve Pitágoras como “um homem dotado de um conhecimento extraordinário... exímio em toda a espécie de coisas; pois sempre que empenhava todo o seu saber, facilmente via cada uma de todas as coisas que existem *em dez ou até mesmo vinte gerações de homens*.”¹⁷⁸ Estas últimas palavras confirmam a tradição atribuída a Pitágoras de *lembrar-se* de suas encarnações anteriores, como aquiesce a maioria dos estudiosos. Cornford (1975, p.90) percebe, além disto, que, considerada em seu conjunto, a passagem sugere algo mais: não apenas a recordação de experiências vividas neste

¹⁷⁷ Como aponta grande parte dos estudiosos, o trecho de Porfírio provém do céptico discípulo de Aristóteles, Dicearco. Em razão do tom irônico, esse testemunho não poderia ser atribuído ao “crente” Porfírio. Cf. autores concordantes e detalhes em Cornelli 2011, p.144.

¹⁷⁸ Como vimos em nota anterior nº 26, a passagem de Empédocles (fr. B129 D.K.) referente a uma “maravilhosa força d'*anamnesis*” só pode relacionar-se a Pitágoras, ao qual esse dom é atribuído (Rohde, 2006, p. 397). A relação de Empédocles com o Pitagorismo é confirmada por vários estudiosos que percebem os claros pontos coincidentes entre suas doutrinas. Cf., mais uma vez nesse sentido, Cornford, Diels, Delatte, Burnet, Zeller e Timpanaro Cardini, entre outros que concordam tratar-se de uma referência a Pitágoras. Não será possível determo-nos na análise desse fragmento e nem, tampouco, nas comprovações do provável discipulado pitagórico trilhado por Empédocles, empreitadas já realizadas por especialistas; o que interessa, nesse momento, é extrair de seu fragmento a notícia relativa à “reminiscência”.

mundo, mas, “a visão de tudo quanto existe”. Vislumbra-se, neste termos, a relação existente entre *memória* e *verdade*, como havia sido antecipado no capítulo dedicado ao Orfismo. Convém verificar tal relação de forma mais próxima.

Anámnesis e Alétheia

A relação existente entre memória, *mnéme*, e verdade, *alétheia*, não se encontra claramente manifesta nos poucos fragmentos autenticamente pitagóricos que se preservaram. Contudo, essa correspondência torna-se singularmente perceptível ao considerarmos os testemunhos acerca do *bíos* pitagórico e sua estreita relação com o Orfismo. A mediação dos intérpretes mostra-se, aqui, fundamental; apoiaremos-nos, em especial maneira, nos estudos esmiuçados por Marcel Detienne¹⁷⁹ e Pugliese Carratelli¹⁸⁰.

Viu-se no estudo das lâminas áureas que algumas passagens mencionam a fonte que leva o nome da deusa Mnemosýne¹⁸¹, personificação da faculdade mnemônica – a *Memória*. Para Pugliese Carratelli, os mitos referentes à fonte de Mnemosýne no Hades, muito provavelmente, são de origem pitagórica. A tese de Carratelli é a de que as lâminas que trazem a marca da “memória” – chamadas pelo filólogo de “*mnemosyneas*” – são ligadas ao Pitagorismo. Na lâmina de Hipônio, para citar a mais evidente, a deusa Mnemosýne assume desde o início uma parte relevante, aquela da figura divina a cuja autoridade é entregue o iniciado: “*A Mnemosýne pertence este sepulcro.*” Após longa argumentação, cuja exposição seria inoportuna neste momento, o autor conclui que as coincidências entre os dados da tradição clássica, concernentes seja ao Orfismo que ao Pitagorismo, convalidam a opinião de que “o autêntico Orfismo foi a religião dos pitagóricos” e que a religião à qual pertencem as lâminas e textos *mnemosyneos* teria sido aquela praticada na escola pitagórica (1990, pp.380-383).

Nas doutrinas escatológicas, *Mnemosýne* é uma potência complementar a *Léthe*, o *Esquecimento* – como visto no estudo das lâminas de ouro. Postula Detienne

¹⁷⁹ Cf. *Os Mestres da Verdade - na Grécia Arcaica*, 1988.

¹⁸⁰ Cf. *Tra Cadmo e Orfeo - Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, 1990.

¹⁸¹ De acordo com a *Teogonia* (v.52-54) de Hesíodo, Mnemosýne é a rainha das Colinas de Eleutera, filha de Gaia e Urano e mãe das Musas (Cf. Ivanete Pereira, 2006, p.79).

(1988, n.p.131) que as crenças que nelas se exprimem não podem ser separadas das especulações acerca da memória, do tempo e da alma. Beber da água de *Mnemosýne*, lembrar-se, não aproximar-se da fonte do Esquecimento, são expressões diretamente ligadas a um tipo de vida que encontra na dualidade corpo-alma a origem de sua doutrina. Eis a razão que levou Burkert a afirmar que “recordação” e “memória” sejam “valores supremos” entre os pitagóricos (1993, p. 559).

Pugliese Carratelli (*ib.*, p.384) esclarece que o termo “μνημονεύειν” (“lembrar”, “recordar”)¹⁸² significa “saber”; e, de fato, ἀλήθεια, a ausência de esquecimento, carrega – enquanto antítese de esquecer – a significância de *verdade*, isto é, de *certeza do saber*. Através dessa lente, a oposição *Alétheia-Léthe*, Verdade–Esquecimento, é afirmada, como declara Detienne¹⁸³. Cabe ressaltar que a concepção da palavra “verdade”, utilizada nesta apreciação, é aquela correspondente à interpretação metafísica ou teológica: de acordo com Plotino¹⁸⁴, “a verdade verdadeira não está de acordo com outra coisa, mas de acordo consigo mesma; ela não revela nada fora de si, mas revela o que ela mesma é”.

Se *Alétheia* se opõe a *Léthe*, *Alétheia* articula-se com a Memória. Nesse sentido, detecta Detienne¹⁸⁵ que a oposição *Alétheia* e *Léthe* é tão legítima quanto a oposição assinalada por Proclo¹⁸⁵ entre a *Planície de Alétheia* e a *Planície de Léthe* – mesmo que esta esteja inserida no quadro metafórico neo-platônico. Com relação a esse ponto, pode ser válida a descrição que Plutarco faz da *Planície de Alétheia*, cuja disposição cosmológica provém do pitagórico Petron de Hímera:

[...] Os mundos não são infinitos. . . não existe apenas um, nem cinco, mas cento e oitenta e três. Reúnem-se em forma de triângulo, à razão de sessenta por lado; os três que restam estão colocados cada um em um ângulo. Os mundos vizinhos encostam, portanto, uns nos outros, no curso de suas revoluções, como numa dança. A superfície interior do triângulo serve a todos estes mundos, como sede comum, e se chama *Planície de Alétheia*. É aí que jazem imóveis os *princípios*, as formas, os modelos daquilo que foi e de tudo que será. Em torno destes princípios, encontra-se a eternidade, da

¹⁸² Pugliese Carratelli traduz o termo grego para o italiano como “rammentare”.

¹⁸³ Cf. Detienne, 1988, pp. 64-65; cf, ainda, as notas referentes a *Alétheia* nas pp. 131 e nota 101, p.132.

¹⁸⁴ Cf. *Enneidas, Livro V*, 5, 2. A propósito, o subtítulo de tal exposição de Plotino é “*La verità si accorda soltanto con se stessa*”.

¹⁸⁵ Cf. Proclo, *Plato Rampubl.*, II, p.346, 19 *apud* Detienne, 1988, p.64.

qual o tempo foge como uma onda, dirigindo-se para os mundos. Tudo isso pode ser visto e contemplado uma vez, a cada dez mil anos, pelas almas humanas, caso estas tenham vivido bem; e as melhores iniciações desta terra são apenas um reflexo desta iniciação e desta revelação. As conversas filosóficas têm como razão de ser o fato de nos *recobrar a memória* dos belos espetáculos de lá, ou, senão, de nada servem.

(Plutarco, *De Defectu Oraculorum*, 22-23,p.422B; 16 D.K., g.n.)

O recolhimento de Petron é indicativo de uma mescla entre a religiosidade acerca da alma e colocações de cunho filosófico. Tal passagem, cujo testemunho é muito antigo¹⁸⁶, introduz, de forma clara, a união entre o ato da “reminiscência” (“*recobrar a memória* dos belos espetáculos”), *anámneseis*, e a visão da *Planície de Alétheia*, como destaca Detienne. Em sua perspectiva, não há como não associar tal descrição ao *Fedro*, onde Platão descreve a procissão celeste das almas em direção ao “lugar que está acima do céu” (247-c): a alma “plena de esquecimento” é uma daquelas almas sedentas que, negligenciando a recomendação do *mito de Er*, na *República* (621-a), fartou-se da água do rio *Améles*, a água que faz esquecer e que corre na *Planície de Lêthe*. Aventa o autor que, na teoria do conhecimento platônico, a oposição entre a *Planície de Alétheia* e a *Planície de Lêthe* traduz, em um plano mítico, a oposição filosófica entre o ato de *anámneseis* – “a evasão fora do tempo” que revela o ser imutável – e a presença de *Lêthe*, relacionada ao esquecimento das verdades eternas.¹⁸⁷

Tanto a relação entre a *Planície de Alétheia* e a de *Lêthe* como a representação escatológica das fontes de *Mnemosýne* e de *Lêthe* são solidárias de uma doutrina de transmigração das almas, tornando-se inteligíveis apenas em um contexto imbuído da ideia de salvação pessoal, como ajuíza Detienne (*ib.*, p.65). Pugliese Carratelli (*ib.*, p.384) contribui para o entendimento de tal acepção ao inferir que na faculdade mnemônica pode ser reconhecido um sinal de “persistência da individualidade”, como mencionado por Rohde em citação anterior. É na memória – e na percepção

¹⁸⁶ De acordo com Timpanaro Cardini (2010, n.p.74), Petron de Hímera pertence ao mais antigo círculo pitagórico, tendo sido, provavelmente, contemporâneo de Anaximandro. A propósito de tal fragmento, diz Burnet (2007) que “os mundos de Petron estão dispostos segundo uma ordem de sucessão estabelecida, constituindo uma continuidade necessária e inalterável, como a série dos números”.

¹⁸⁷ Cf. Detienne, (1988, p.64), que cita entendimento de Vernant extraído de *Aspects mythiques de la mémoire em Grèce*.

das próprias experiências e das consequências que essas podem comportar após a morte – que a alma adquire a “*consciência de sua identidade*” (*ib.*, p.385). Tal visão é compartilhada por Burkert (1993, p.571) que pressupõe, no evento da transmigração, a continuidade do individual, de “um Eu que preserva a sua identidade por força da sua própria essência”; ao menos até o momento em que a iniciação interrompe o prosseguimento de tal evento. Nesse plano, como percebe Detienne (*ib.*, p.65), a memória adquire um duplo valor: enquanto potência religiosa, marca o último termo do ciclo das *metempsychosis*; como “faculdade intelectual”, dentro do contexto pitagórico, é a disciplina ascética que permite conquistar o mais completo saber.

Algumas considerações acerca do traçado

A digressão na trajetória percorrida foi necessária para ampliar as possibilidades de apreensão das doutrinas pitagóricas. A relação entre reminiscência e verdade, bem como a evocação a certas potências ligadas ao plano mítico (*Mnemosýne, Planície de Alétheia*), ajudam a traçar uma escatologia bastante idônea no âmbito da religiosidade. Como atina Guthrie (2003b, p.199), para entender o “sistema pitagórico” é essencial primeiro apreciar o plano de fundo religioso sobre o qual ele surgiu, e à luz do qual ele deve ser visto. Entretanto, é forçoso admitir que as relações acima mencionadas não estão patentes nos fragmentos visitados; por esta razão, optou-se por acrescer ao título deste capítulo o termo “frações”, já que uma completa teoria da alma não poderia ser afirmada, sendo necessários outros componentes para estruturá-la.

Os elementos ausentes para a realização de semelhante procedimento podem ser reivindicados a partir de evidências que, não necessariamente, se encontram nos testemunhos. Tal forma de investigação, como propõe Guthrie, inicia-se com a suposição de que possuímos certa familiaridade com outras escolas e filósofos contemporâneos ao Pitagorismo, e com o “clima” de pensamento no qual os pitagóricos operavam. O conhecimento da trajetória da filosofia grega permite que se façam análises como, por exemplo, a de que os pitagóricos supostamente sustentaram a doutrina A, ou de que lhes seria impossível, naquele estágio de pensamento, terem

desenvolvido a doutrina B. Tal método de raciocínio permitiria atingir uma maior completude doutrinária.

Em linha semelhante de reflexão, Cornelli, para sustentar a tese de que “Pitágoras e seu movimento elaboraram, com toda probabilidade, uma *teoria da imortalidade da alma*, cuja ordenação foi reconhecida pelas fontes antigas como um dos traços mais característicos do pensamento sobre a alma da antiguidade”, é levado a esclarecer que o reconhecimento de tal atribuição

não implica, todavia, a afirmação pela qual a teoria pitagórica da alma constitua um sistema articulado e dogmático de crenças, uma doutrina coerente. [...] Nesse sentido, toda coerência da qual o objeto precisa será aquela do estilo de vida que dessa crença ético-religiosa deriva, isto é, do lado acusmático do *bíos*. (Gabriele Cornelli, 2011, pp.154-155)

A tal ponto, cumpre elucidar que, de acordo com a concepção grega do vocábulo *θεωρία* enquanto “especulação ou vida contemplativa”, a tradição reconhece as *especulações acerca da alma* engendradas na escola pitagórica, tendo sido o ideal grego de *philosophia* e *theoría*, desde os primeiros tempos, vinculado pelos pitagóricos a seu mestre e conectado com a doutrina da transmigração, como pontua Guthrie (2003b, pp.165-166). De qualquer maneira, para satisfazer a acepção moderna do termo, em forma de sistematização, vejamos o que é possível extrair dos fragmentos recolhidos:

- 1) A imortalidade da alma e sua transmigração são asseguradas como crenças de Pitágoras por seus contemporâneos Xenófanes, Heródoto, de forma velada, e, mais tarde, por Íon. Além disso, essas mesmas crenças encontram-se expressadas por Empédocles – filósofo reconhecidamente vinculado às crenças órfico-pitagóricas. O pitagórico Alcmeon confirma a crença na imortalidade da alma, enquanto Filolau menciona a dualidade corpo-alma, em *Da Natureza*. Existem, portanto, fortes evidências para considerar que essas doutrinas fizeram parte dos ensinamentos apreendidos na escola pitagórica.

- 2) A relação entre pitagóricos e órficos é testemunhada por Diógenes Laércio ao atribuir o discipulado de Pitágoras ao teólogo Ferecides (a quem aquele credita uma vida “aprazível” no pós-morte); a alcunha “teólogo” era, usualmente, conferida aos órficos. Há, ainda, o testemunho de Íon de Chios confirmando o vínculo entre Pitágoras e os órficos, além de demonstrações de vários estudiosos a tal respeito.¹⁸⁸ Ora, se a teoria da alma é parte estrutural do Orfismo, e o Pitagorismo apresenta evidentes indícios do influxo daquele movimento, pode-se inferir a presença de tal teoria nas doutrinas pitagóricas, mesmo que esta se apresente fragmentada.
- 3) O papel da “memória” nos círculos pitagóricos é realçado pelos *akhoúsmata* e confirmado por toda a tradição. A presença de tal elemento, no núcleo das doutrinas, remete a uma “finalidade” maior do que a simples agregação de conhecimentos intelectuais. Não seria artificioso associar tal finalidade a uma doutrina soteriológica.
- 4) As quatro afirmações da passagem de Porfírio (VP 19) pressupõem, direta ou indiretamente, uma ordenação da concepção de alma no Pitagorismo.

De forma sintética, depreende-se, a partir destas constatações, a seguinte escatologia: (a) existe uma dualidade corpo-alma, sendo esta última imortal e sujeita a transmigrar de um corpo a outro; (b) é professado um melhor destino para aqueles que se adequam a certos preceitos morais; (c) para atingir tal fim, a memória desempenha uma função decisiva. É possível recusar-se a denominar o conjunto de tais premissas de “teoria”, mas não se pode negar que os pontos acima estejam presentes no material pesquisado.

Prosseguiremos mantendo o intuito de demonstrar a presença, no coração das doutrinas pitagóricas, de um sistema que tem por objetivo alcançar determinado “fim”. No próximo capítulo, procurar-se-á demarcar tal sistema através de fragmentos relacionados com a chamada “teoria dos números”. Será averiguado como tal perspectiva teleológica se instaura na principal doutrina da escola, aquela que se consolida como categoria estritamente pitagórica: a doutrina que permite a comunhão entre a matemática, o cosmos e o homem.

¹⁸⁸ Cf., por exemplo, o artigo “Orphics and Pythagoreans: the greek perspective”, de Bernabé.

3. AS MATEMÁTICAS

Em *Teologia da Aritmética*¹⁸⁹, Jâmblico menciona e examina “as quatro ciências matemáticas”¹⁹⁰ que teriam sido estabelecidas por Pitágoras em seu tratado *Sobre os deuses*: a aritmética, a música, a geometria e a astronomia. Além de terem realizado, efetivamente, profundas investigações nessas áreas, os pitagóricos empregaram tais conhecimentos em questões bem mais práticas do que se pode supor. Como defende Peter Kingsley (2010, p.192), suas ideias e princípios eram considerados aplicáveis a cada nível de existência, do universal ao cotidiano. Por essa razão, quando se fala em ciência pitagórica, não há necessidade de se colocar o termo entre aspas. Em tal âmbito, foram inúmeras as inovações e contribuições dos pitagóricos para o mundo ocidental. Verifiquemos alguns exemplos.

Alcméon de Crotona fez importantes avanços em astronomia, constatando, entre outras coisas, que os planetas efetuam um movimento contrário ao das estrelas fixas, do oeste para o este¹⁹¹, observação que encerrava o germe da concepção de movimento da Terra que viria com Filolau. Ainda no campo astronômico, o pitagórico Enópides de Quíos teria sido o primeiro a descobrir a obliquidade do círculo de constelações e o período de revolução completa dos planetas; em decorrência disto, auferiu a duração do ano trópico terrestre, com grande exatidão¹⁹². Ademais, solucionou, na área matemática, dois problemas do primeiro livro de Euclides. Arquitas de Tarento, por sua vez, além de matemático de primeira linha, foi brilhante em geometria, mecânica, música e biologia. Atribui-se a ele grande número de invenções, a ponto de Mattéi (2007, p.72) intitulá-lo “o Leonardo da Antiguidade”.

¹⁸⁹ Cf. Giamblico, *Theologumena arithmeticae* 20-21, in *Summa Pitagorica*. Há uma discussão acerca da autenticidade dessa obra, sendo que muitos a atribuem a pseudo-Jâmblico. Na Introdução de *Summa Pitagorica*, Francesco Romano apresenta os detalhes de tal polêmica e sugere que, como sustenta Dillon, a obra poderia fazer parte do compêndio do Livro VII da *Summa*, já que o próprio Jâmblico teria expressado, em sua *Introdução à aritmética de Nicômaco*, a intenção de completar a obra, tratando, entre outros assuntos, da ordem teológica dos números.

¹⁹⁰ “Τῶν τεσσάρων μαθημάτων”, literalmente, “as quatro ciências”. O termo *mathémata* (μαθήματα), no dicionário grego-português de Isidro Pereira, significa “ciências”. Na enciclopédia *Treccani*, setor *Scienza greco-romana*, *mathémata* é “um termo que significa as coisas que são apreendidas através de um ensinamento.” As traduções, em linha geral, adotam “ciências matemáticas” ao invés de apenas “ciências”, que confundiria o leitor.

¹⁹¹ Cf. Aécio, *Opiniões*, II, 16. As demais informações apresentadas se encontram em recolhimento realizado por Jean-François Mattéi, em *Pitágoras e os pitagóricos*, onde o autor utiliza os testemunhos de Censorino, Sexto Empírico, Aécio e Proclo, entre outros. Convém ressaltar que o pitagórico Ecfanto de Siracusa também afirmou o movimento de rotação da Terra, de oeste a leste; além disso, teria professado um atomismo de inspiração pitagórica, tornando as mônadas *corporais*, embora governadas por uma espécie de “Providência”. Cabe, ainda, lembrar que ao próprio Pitágoras é atribuída a invenção – ou, ao menos, a sistematização – da aritmética grega, decimal e nominativa, diversa da caldaica, sexagesimal e de posição (Mattéi, 2010, pp.56-80). Cf. outras descobertas matemáticas no capítulo IV da mesma obra de Mattéi.

¹⁹² Trezentos e sessenta e cinco dias e vinte e dois cinquenta nonos de dia (cf. Mattéi, 2010, p. 63).

Aplicou suas reflexões, principalmente, à ciência da harmonia. Com ele, surge a primeira hipótese de um universo infinito, acepção bastante distante do pensamento grego da época. Afirmava a preeminência da “arte do cálculo”, *logismós*, sobre todas as outras artes, inclusive sobre a geometria, pois a arte do cálculo pode alçar-se ao nível das “formas” (*tá eídea*), como se revelará, posteriormente, na reflexão platônica. Também meditou acerca da dialética entre o finito e o infinito, ponto que será visto adiante.

O Pitagorismo ultrapassa, portanto, o conhecimento advindo das aparências sensíveis, e substitui as cosmologias que faziam da Terra o centro do cosmos por uma cosmologia matemática, que prepara o caminho para os filósofos posteriores até chegar ao heliocentrismo de Nicolau de Cusa e Copérnico. O pitagórico Filolau já postulava, cerca de dois mil anos antes de tais teorias serem expressamente aceitas, tanto a forma esférica da Terra e dos astros quanto o fato de que a Terra não está em repouso e nem ocupa o centro do mundo, mas que, hierarquicamente, há uma ordenação em torno de um fogo central único.¹⁹³ Insinua Mattéi (2010, p.67) que tal descoberta poderia ter sido concebida a partir de uma “intuição” que teria conduzido à hipótese propriamente científica.

Em direção a essa tese apontam outros comentadores, como Burkert, que atribui ao modo de apreender pitagórico uma fundamentação na forma intuitiva, diferentemente da forma empirista e observacional consolidada pelos Modernos. Para o autor, seria, pois, errôneo julgar os pesquisadores pitagóricos por critérios que não são os seus. A propósito de tal caráter intuitivo do conhecimento, cumpre olhar brevemente para a questão da “revelação” no âmbito científicista¹⁹⁴. É sabido que os pitagóricos recebiam revelações e que, como confirma Zeller (1881, p.488), emprestavam um alto valor à predição. Cornford, em *Principium Sapientiae* (1975, p.179), não somente anui a tal possibilidade como também acrescenta que a tradição da ordem pedia que as descobertas fossem atribuídas ao seu “fundador”,

¹⁹³ Cf. Mattéi, 2010, p.113. Com efeito, Filolau teria sido o primeiro pensador a afirmar que a Terra não está no centro do universo, afirmando o sistema pirocêntrico; essas teorias puseram em questão o sistema geocêntrico tradicional (*ibid.*, p.67). Por outro lado, a célebre hipótese da Anti-Terra, geralmente atribuída a Filolau, caberia, na verdade, ao pitagórico Iceta de Siracusa (cf. detalhes sobre a Anti-Terra em Kingsley, 2010, pp.224 ss.).

¹⁹⁴ A revelação não nega o caráter observatório ou empírico da experiência, como constata Kingsley (2010, p.431): “a observação do mundo natural se combina ao sentimento de ser guiado pela revelação divina”. Embora Kingsley esteja se referindo a Empédocles, em tal passagem, a colocação serve para o Pitagorismo. O autor esclarece que o que importava, realmente, aos filósofos era o sentido interior de uma revelação capaz de indicar a verdadeira natureza e o significado das coisas observadas no exterior; nesse sentido, a dicotomia revelação-observação seria falsa.

provavelmente por considerar que aquelas eram alargamentos de sua “revelação inicial da verdade”. O autor, em outra obra, elucida como ocorreriam tais revelações na “alma-coletiva” pitagórica:

A passagem do plano divino ao plano humano, e do humano ao divino, permanece permeável e é perpetuamente atravessada. O Unitário pode sair para o coletivo; o coletivo pode se perder no reencontro com o Unitário. Este conceito essencial é a chave para o entendimento da doutrina do número, na qual se sustenta a reivindicação de Pitágoras de ser filósofo, assim como fundador da matemática. (Cornford, 2009, p. 204)

As relações entre revelação, filosofia e ciência são, ainda, acolhidas por Guthrie (2003b, p.149), como se lê em sua afirmação “os pitagóricos eram *de fato* filósofos e fizeram revelações científicas”; entretanto, ressalva o autor, a estas últimas era dada a mesma relevância que às revelações essenciais recebidas nas iniciações, posto que, no ideário grego de tal período, as especulações matemáticas e filosóficas estavam conectadas às questões religiosas. É com este olhar – guiado pela ideia de revelação – que os próximos tópicos, de cunho metafísico, deverão ser percorridos. Deve-se acrescentar que tais especulações abarcavam toda a ordem universal, sendo, portanto, esperado que as concepções delas resultantes se aplicassem ao *discurso do kósmos* pitagórico. É o que expõe Aristóteles ao afirmar que “eles constituem todo o universo a partir dos números” (*Met.*, M6 1080 b18), ou, numa inversão da ordem entre causa e efeito, “construir o edifício matemático, para um pitagórico, não é senão *imitar* a construção da casa cósmica”¹⁹⁵.

A Cosmologia pitagórica

Aos pitagóricos do século quinto a.C. creditou-se um conjunto de ideias cosmogônicas que envolviam, em primeiro lugar, a geração dos números; em seguida, e a partir daqueles, a das figuras geométricas; por fim, a dos corpos físicos, partindo das figuras geométricas. Aristóteles, considerado o principal testemunho do

¹⁹⁵ Colocação de Jean-François Mattéi, 2010, p.95.

Pitagorismo, afirma que, para os pitagóricos¹⁹⁶, o número era o princípio de todas as coisas, tanto como *matéria* quanto como *formador* de suas modificações e de seus estados permanentes. Na passagem abaixo, atribui-lhes grandeza própria:

Os pitagóricos afirmam que só existe o número (*arithmós*). Eles constituem todo o universo com os números: e estes não são puras unidades, mas unidades dotadas de grandeza.
(Aristóteles, *Metafísica*, M6 1080 b16, tr. Reale)

Com efeito, o pitagórico Filolau postulava que “todas as coisas que se conhecem têm número”¹⁹⁷ (fr.4), e nomeava como *princípios* das coisas existentes o “*Limitante*” e o “*Ilimitado*”, *péras-ápeiron* ¹⁹⁸. Seu tratado *Da Natureza* começava assim:

A natureza do *kósmos* foi harmonizada a partir de elementos ilimitados e limitantes; assim o *kósmos* no seu todo, como tudo o que nele existe.¹⁹⁹
(Filolau, fr. 1, Diógenes Laércio VIII, 85, 44 B1 D.K.)

O Limitante e o Ilimitado foram definidos como os dois princípios contrários por intermédio dos quais o mundo se desenvolve²⁰⁰. De um acordo entre tais princípios, decorre toda a ordem universal, fundamentando-se a constituição das coisas na concórdia dos dois elementos primordiais, como atestou Proclo, séculos mais tarde:

¹⁹⁶ Ao atribuir aos pitagóricos os primeiros progressos nos estudos de matemática, Aristóteles refere-se aos pitagóricos “contemporâneos dos filósofos Leucipo e Demócrito e seus anteriores”. Como observam Kirk, Raven e Schofield (p.347), a atividade filosófica dos atomistas gira em torno de 440 a.C.; portanto, Aristóteles está se referindo a tal período do Pitagorismo, e anterior (*Metafísica* A5, 985 b23).

¹⁹⁷ Cf. Estobeu, *Anth.* I, 21, 7c-d, 44 B4 D.K.

¹⁹⁸ As traduções aqui utilizadas, sejam do grego para o italiano ou deste para o português, adotam, em geral, os termos “limitante” e “ilimitado” para *péras* e *ápeiron*; Timpanaro Cardini (*Pitagorici Antichi*, 18 B1), entretanto, adota a tradução *terminante* e *interminato*, que nos parece mais adequada em relação à sua significação. Contudo, aqui será mantida a tradução de uso mais comum. Ademais, será mantida a tradução “elementos” ilimitados e limitantes visto que esta é utilizada não apenas por Timpanaro Cardini como também por Barnes e Girgenti (Diógenes Laércio). Kahn traduz por “coisas” ilimitadas e limitantes.

¹⁹⁹ “[...]α φύσις δ’εν τῷ χόσμῳ ἀμύχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος <ὁ> χόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα”. Para maiores detalhes acerca da discussão filológica concernente à passagem, ver nota ao fragmento nº 1 em Timpanaro Cardini. A autora, outrossim, explica sua opção tradutiva do verbo “περαίω” por “terminare”, em razão de seu duplo valor transitivo e intransitivo, sendo, portanto, o único que se preste a configurar a duplicidade de significado de *peráinonta*.

²⁰⁰ Tal dualidade traz várias implicações, inclusive no campo ético onde *péras* é identificado com o bem e *ápeiron* com o mal. Para mencionar uma simples declaração acerca disso, Aristóteles, em *Ética* (II06 b 29), diz: “o mal pertence ao Ilimitado, como conjecturaram os pitagóricos, e o bem ao Limite” (*apud* Guthrie, 2003b, p.207). Tal questão não será abordada.

As coisas imperfeitas são submetidas às divinas e o *kósmos* resulta de um acordo dos contrários, constituído de coisas limitantes e ilimitadas, segundo Filolau. (Proclo, *Timeu* I 176)

Tal concordância é demonstrada em outro reconhecido²⁰¹ fragmento de Filolau, evidenciando, assim, a tese matemático-ontológica essencial em todas as formas do Pitagorismo:

Forçoso é que as coisas que existem sejam, todas elas, ou limitantes ou ilimitadas ou, simultaneamente, limitantes e ilimitadas. Mas não podem ser apenas ilimitadas. Portanto, uma vez que elas não consistem nem somente de coisas limitantes nem somente de ilimitadas, é evidente, por conseguinte, que tanto o universo como aquilo que nele existe foram harmonizados a partir simultaneamente dos limitantes e dos ilimitados. É isto o que demonstram, também, as coisas tal como efetivamente existem: as coisas provenientes dos limitantes, limitam; outras, procedentes tanto dos limitantes como dos ilimitados, são, em parte limitantes, em parte ilimitadas; e aquelas provenientes dos ilimitados, são, evidentemente, ilimitadas.²⁰²

(Filolau, fr. 2, Estobeu, *Anth.* I, 44 B2 D.K.)

O fator limitante e o ilimitado, enquanto princípios, não se encontram isolados em si mesmos como entidades estancadas em uma substância abstrata, mas estão dispersos ou organizados nas coisas individuais. Como sugere Burkert, uma forma

²⁰¹ Acerca da autenticidade dos fragmentos de Filolau, informa Burkert que o que a tradição oferece sob o nome de Filolau não é um quadro unificado, mas uma grande variedade, cuja homogeneidade é demonstrada em sua obra *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Constata o autor que há um núcleo identificável nos fragmentos 1-2 e 4-7, juntamente com as considerações de Aécio e Boécio que lidam com ontologia, astronomia e teoria musical (*ib.*, p.242). Acresce Burkert: “O grupo decisivo de fragmentos no qual Filolau fala sobre o ‘limitante’ e o ‘ilimitado’ e, também, sobre número e harmonia, recebeu muito pouca atenção; e os opositores da autenticidade de tais fragmentos não fizeram nenhuma análise completa destes” (*ib.*, p.250). Esclarece o autor que estudiosos suspeitaram da pesada insistência com que as ideias principais – ‘limitante e ilimitado’, ‘cosmos’ e ‘harmonia’ – são repetidas. Entretanto, tal procedimento cauteloso denota um “esforço genuíno de pensamento, ansioso por manter o controle sobre os pontos importantes, sem exibir nenhuma pretensão cuidadosamente aprendida ou emprestada”. Uma invenção seria, portanto, pouco provável, posto que “o que está envolvido não são termos técnicos ou floreios verbais fáceis de imitar, mas uma específica maneira na qual a alma vai tentando entender a realidade. Filolau mostra, assim, sua afinidade com os pré-socráticos, como detecta, ainda, Diels, em relação às recorrências: ‘a quantidade de repetições entediantes, até mesmo em Anaxágoras, é incrível’” (*ib.*, pp.252-254).

²⁰² Ἀνάγκα τὰ εὐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαινόντα ἢ ἀπειρα ἢ περαινόντά τε καὶ ἀπειρα. Ἀπειρα δὲ μόνον ἢ περαινόντα μόνον οὐ κα εἶη [...].

mais inteligível de entender tais conceituações seria comparar o “limitante” a um princípio formativo e o “ilimitado” a um princípio material²⁰³.

Prosseguindo com a explanação da geração universal pitagórica, tem-se a consubstanciação do “Princípio Primeiro”, o “Uno”:

O primeiro composto harmônico, o Uno,
no centro da esfera, chama-se *Hestía*.²⁰⁴
(Filolau, fr. 7, Estobeu, *Anth.* I, 44 B7 D.K.)

A formação do Uno e sua relação com o Ilimitado é, também, testificada por Aristóteles:

Os Pitagóricos[...], claramente, afirmam que, quando o Uno se consolidou, quer a partir de planos, quer da superfície ou de um gérmen ou de elementos que eles não são capazes de exprimir, logo *a parte mais próxima do ilimitado começou a ser atraída e limitada pelo limite*.
(Aristóteles, *Metafísica*, N3 1091 a12, g.n.)

Ainda, em obra perdida, relatada por Estobeu, Aristóteles afirma a introdução de outros elementos à geração universal, caso do “tempo” e do “vazio”:

No primeiro livro da sua obra *Sobre a filosofia de Pitágoras*, escreve ele [Aristóteles] 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.
(Estobeu, *Anth.* I, 18, 1c, 58 B30 D.K.)

O conceito de vazio é de cardeal relevância para o entendimento do todo pitagórico, pois é ele que propicia o movimento e, a partir daí, o *devenir*. O próprio Aristóteles, retornando ao tema em seu livro *Física*²⁰⁵, explica que, segundo os pitagóricos, o vazio não apenas existe como também penetra no céu a partir do sopro ilimitado, ou seja, este inspira também o vazio. É o vazio que distingue a natureza das coisas, por ser ele quem separa e define os termos sucessivos de uma série. Isto

²⁰³ O exemplo é apenas ilustrativo: o próprio Burkert ressalva que a ideia de que “deus dá forma à matéria disforme” – ao impor “limites” – é característica dos platonistas. Segundo, também, exposição de Aristóteles, a dicotomia forma-matéria não se aplica à teoria do número pitagórica (Burkert, 1972, p. 255).

²⁰⁴ Para os pitagóricos, Héstia é o “fogo central”. Também, “Centro do lar”, “núcleo da circunferência”.

²⁰⁵ Cf. Aristóteles, *Física*, Δ 6, 213 b22, J. Barnes.

acontece, em primeiro lugar, com os números, por ser o vazio a distinguir a sua natureza.²⁰⁶

Voltando ao fragmento 2 de Filolau, conclui-se que existem limitantes e ilimitados e compostos de ambos. Ademais, tal dimensão cosmológica encontra eco na doutrina pitagórica dos *números*, na medida em que os limitantes são os números *ímpares* e os ilimitados são os *pares*; seus produtos, “as coisas que provém do limitante”, formam as espécies do número. Como esclarece Timpanaro Cardini (p.399), “a antítese limitante-ilimitado é a equivalente espacial daquela que, em sede aritmética, corresponde ao ímpar-par”. Da mesma forma que operam o limitante e o ilimitado no nível cosmológico, os dois seres matemáticos opostos – o ímpar e o par – revestem aspectos múltiplos na natureza²⁰⁷. Essa hipótese se apóia em fragmentos de Filolau e Aristóteles:

De fato, o número tem duas espécies que lhe são peculiares, a ímpar (*perissón*) e a par (*ártion*), e uma terceira, derivada da combinação destas duas, a par-ímpar. Cada uma das duas espécies tem muitas formas, que cada coisa exprime por si mesma. (Filolau, fr. 5, Estobeu, *Anth.* I, 44 B5 D.K.)

Os pitagóricos dizem que *o ilimitado é o par*. É que este, dizem eles, quando está envolvido e limitado pelo ímpar, fornece o elemento ilimitado das coisas existentes. Uma prova deste fato é o que acontece com os números. Se se colocarem os gnômones em redor do um, a figura resultante é sempre a mesma; sem o um, varia constantemente.

(Aristóteles, *Física*, T4, 203 a10, J.Barnes)

Evidencia-se, assim, a relação existente entre os números e os princípios cosmológicos. A partir dos fragmentos, pode-se sintetizar como se dá a geração do ilimitado, tomando de empréstimo as palavras de Mattéi (2010, p.67): “O cosmos é, pois, forjado, continuamente, por uma aspiração do vazio ilimitado situado fora da esfera, sob a ação do fogo central”. Revela-se, por questões lógicas, a necessidade de

²⁰⁶ De acordo com Kirk, Raven e Schofield (2008, p.359), o aparecimento do conceito de vazio distinto do ar aponta para o século quinto e para os Eleatas. Em termos mais precisos, teria sido o pitagórico Xuto, conhecido através da *Física* de Aristóteles e do *Comentário* de Simplicio, a sustentar a existência do vazio (*kénon*) no universo. Partindo das categorias do raro e do denso, Xuto efetua um “raciocínio por absurdo”: sem vazio, não existiria nem compressão nem contração e, sem esses fenômenos, o mundo não teria movimento (Mattéi, 2007, p.59).

²⁰⁷ A tal propósito, esclarece Burkert (1972, p. 468), baseando-se em Estobeu, que os números ímpares correspondem ao princípio mais bem estimado, o do “limite”, e também são masculinos. O um é um caso excepcional, sendo, simultaneamente, par e ímpar, feminino e masculino.

contrapor ao ilimitado um agente “limitante” ou “estabelecedor de limite”, como reflete Burkert. O limitante exerce, assim, um poder *ativo* (1972, p. 253). Um bom paradigma para entender tal funcionamento pode ser entrevisto no exemplo da música, graças à sua estrutura numérica e proporcional encontrada nas notas “concordantes” da escala. Todo o campo do som, variando indefinidamente em direções opostas – alto e baixo – representa o ilimitado. O limite é imposto nesse *continuum* quando este é dividido de acordo com o respectivo sistema de razões proporcionais. Nas palavras de Guthrie (2003b, p. 248), “a variedade infinita da *qualidade* do som é reduzida à ordem pela exata e simples lei da razão na *quantidade*”. O elemento ilimitado ainda se mantém nos espaços entre as notas; no entanto, o ilimitado não é mais um *continuum* desordenado: “ele é confinado dentro de uma ordem, um cosmos, pela imposição do Limite ou Medida”.

O limitante não só é relacionado ao número ímpar como, em termos cosmológicos, corresponde ao Uno; no mesmo âmbito, a correspondência ao ilimitado é a “Díade Indefinida”²⁰⁸. A Díade, como princípio de dualidade, é responsável pelo desenvolvimento da pluralidade universal, partindo dos números. Por outro lado, a unidade e o caráter único de cada número específico derivam do Um, fonte do limite e da definição. Como explica Charles Kahn (2007, p.86), os números de Dois a Quatro²⁰⁹ são os princípios estruturais que organizam a Díade nas formas da geometria. O número ímpar, por ser limitante, finito e determinado, não pode ser dividido pela “dualidade” ou o dois; portanto, é a unidade que predomina no ímpar, não obstante o Uno não seja nem ímpar nem par, posto que é o princípio que engendra as duas categorias de números. Como observa Estobeu, o ímpar é também princípio da totalidade, visto que contém “começo, fim e meio”.²¹⁰ Decorre daí uma importante elaboração cósmica onde a *unidade* é o princípio de permanência ou de identidade e a *dualidade* é o princípio da mudança, do devir. O cosmos é, pois,

²⁰⁸ Cf. Burkert, 1972, p. 255. Os termos “uno” e “díade indefinida” também aparecem na *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo, em N3 1091 a5.

²⁰⁹ O número Dois serve para determinar a linha, isto é, a dualidade no comprimento. O Três, por sua vez, determinará a figura plana com três lados: o triângulo. Finalmente, o número Quatro acrescenta a terceira dimensão na forma do corpo sólido mais simples, o tetraedro ou pirâmide de quatro lados (Aristóteles, *Met.*, 1090b *apud* Kahn, 2007, p.86). Cabe acrescentar que os números de Um a Quatro são os números que compõem a Década Sagrada, a *Tetraktys* (τετρακτύς). É colocada no mais alto patamar por todos os pitagóricos por acreditarem que continha a natureza do universo. (Cornford, 2009, p. 206). A explicação do porquê da *Tetraktys*, correspondente ao número dez, pertencer ao âmbito dos números pares – e, portanto, pertencente à esfera do imperfeito – encontra-se no fragmento 11 de Filolau. Pode-se adiantar que os *logói* que contém a tornam um número perfeitíssimo. Não cabe, nos limites estabelecidos para esta dissertação, aprofundar o tema da *Tetraktys*.

²¹⁰ Cf. Estobeu, *Antologia*, I, 6, *apud* Mattéi, 2010, pp. 80-81.

permeado pela dualidade que se manifesta em todas as dimensões da existência, como profere Alcméon:

A maior parte das coisas humanas são dualidade.
(Alcméon, Diógenes Laércio VIII 83)

Tal asserção encontra-se expressa na tábua de opostos pitagóricos, relatada por Aristóteles (*Met.*, 986a), onde está refletida uma concepção dual de toda existência, tanto em termos aplicáveis à matéria – caso das oposições direito-esquerdo ou macho-fêmea – quanto em esferas metafísicas, caso da oposição limite-ilimitado (πέρας-ἄπειρον), a primeira da série de opostos.²¹¹ A oposição primordial determina a “qualidade” de cada extremo da oposição. Nesse sentido, o bom (*agathón*) está colocado na mesma coluna que o limite, o ímpar (*peritón*) e a luz (*phós*), para citar alguns. “Os pitagóricos tiveram o mérito de sublinhar que o Bem existe, pela tabela dos opostos e que é na coluna do belo que se destacam o ímpar, o retilíneo, o igual e certos números”, refere Aristóteles, mais adiante, na mesma obra (*Met.*, 1093 b).

A primeira oposição, limitante-ilimitado, como observa Timpanaro Cardini, representa o dueto de elementos primordiais que implica na inteira concepção do universo. Para a autora, trata-se, essencialmente, de um *dualismo* que coloca, de um lado, a tríade fundamental limite-uno-ímpar e, do outro, a tríade oposta ilimitado-múltiplo-par (2010, n.p.292). Entretanto, nem todos os intérpretes concordam com tal entendimento. Para Mattéi (2007, p.66), tal dualismo oculta, na verdade, um *monismo*, posto que os dois princípios matemáticos contrários são as formas inteligíveis, sob as quais nos aparece “o Uno, princípio de todas as coisas” (Nicômaco, *Introdução Aritmética*, II, 19, 115, 2). Há longas argumentações ensejadas por comentadores acerca de tais distinções, parte das quais serão utilizadas, a nível de reflexão, nas considerações à segunda parte.

Resta referir que o número é o modelo ideal a partir do qual todas as coisas procedem, pois estas existem na medida em que *imitam* a natureza do número,

²¹¹ Não é de se estranhar a forte presença de uma concepção dual do universo nas doutrinas pitagóricas: pelos relatos de Aristóxeno, consta que Pitágoras teria apreendido de Zoroastro, o caldeu, que ‘desde a origem, existem duas causas para tudo, um pai e uma mãe: o Pai é a luz, a Mãe é a sombra. A partir daí, todo o cosmos é composto, masculino e feminino.

participando de sua realidade. Assim como os seres existem por imitação dos números²¹², o Uno, enquanto princípio de limitação, permite que as coisas possuam uma “unidade” por imitação do princípio primeiro²¹³. Tal informação será retomada adiante.

Voltando à questão da dualidade das coisas, infere-se que, em tal cenário, torna-se imperativa a presença de um elemento “agregador” das partes; sem este, a separação dos elementos seria absoluta. Como explica Ferreira dos Santos (2000, p.88), os “dessemelhantes”, por não apresentarem uma natureza semelhante, precisam, para se harmonizarem e formarem uma unidade entre si, de algo que os “analogue”. Destarte, faz-se necessário um “*logos analogante*”, uma analogia, que, em última instância, é realizada pela unidade do Um. Tal condição de concordância entre opostos encontrará ressonância na alma, como não poderia deixar de ser. Ora, se há, no Pitagorismo, uma noção filosófica de alma, ela estará relacionada, como as outras coisas, à leitura do céu, isto é, à astronomia, que, por sua vez, combina-se à teoria dos números. O caminho percorrido através do cenário cosmológico mostra-se mandatário para a compreensão, que virá a seguir, da participação da alma humana na “ordem” universal pitagórica, permitindo a aproximação ao escopo almejado.

Harmonia: do *kósmos*, da *psyché*

Constatou-se que a ideia basilar de Filolau em sua cosmologia é a divisão entre *apeira* e *peráinonta*. Se os dois princípios geradores de todas as coisas devem se harmonizar para que as coisas sejam geradas, tal acordo deverá se adequar a um ritmo ou consonância matemática, visto que os elementos últimos de tudo são os números. Como realça Burkert (1972, p.253), o hiato que os elementos contrastantes dispõem no cosmos só poderá ser sanado por intermédio de uma *harmonia* ou, em outras palavras, de uma adequação a certas *proporções harmônicas*. Explica Guthrie (2003b, n.p.162) que “harmônico”, nesse período, significa “afinação” ou teoria acústica. O autor infere, a partir de tal concepção, que os atributos do cosmos se devem ao fato de que ele é uma harmonia, que pode ser encontrada desde as mais

²¹² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A6 987b.

²¹³ Cf. Mattéi, 2007, p.136.

simples relações musicais até os movimentos de escala cósmica entre planetas e estrelas fixas (2003b, p.308). Passemos à disposição de Filolau:

Acerca da natureza e da harmonia (αρμονίας), a posição é a seguinte: a substância (πραγμάτων αἰδίος) das coisas, por ser eterna, e a natureza (φύσις) mesma admitem o conhecimento divino, não humano; além do que, não seria possível a qualquer das coisas que existem ser por nós conhecida se não tivessem como fundamento a substância daqueles que compõem o cosmos, ou seja, os elementos limitantes e os ilimitados. E, visto que estes princípios não eram, essencialmente, nem semelhantes e nem homogêneos, teria sido impossível criar com eles um cosmos, se não tivesse intervindo a *harmonia* – seja qual for sua origem. As coisas que eram semelhantes e homogêneas não teriam tido necessidade de harmonia; mas, sim, as que são dessemelhantes e heterogêneas ou de ordem desigual precisam ser coligadas pela harmonia, de forma a permanecerem unidas no universo ordenado.²¹⁴
(Filolau, fr. 6, Estobeu, *Anth.* I, 44 B6 D.K., g.n)

Esse é o sentido de “acordo” concebido por Filolau em seu fragmento 1, pressuposto a todo elemento material enquanto harmonização entre limitante e ilimitado. Pode-se, assim, entender o postulado filolaico “tudo advém por necessidade (ἀνάγκη) e harmonia”, confirmado por Diógenes Laércio (VIII, 85). Bem cabe, a propósito, a definição de Nicômaco, atribuível tanto à forma musical quanto à cósmica: “a harmonia nasce, exclusivamente, dos contrários”, sendo a “unificação dos complexos e pluri-mesclados elementos e consenso entre dissonantes”.²¹⁵

A relação entre números, harmonia e cosmos é atestada por Aristóteles quando escreve que “eles [os pitagóricos] afirmavam que a totalidade do céu era harmonia e número” (*Met.*, A5 986 a1). Da mesma forma, um fragmento de *Da harmonia*, de Arquitas, conservado por Porfírio em *Comentário aos harmônicos de Ptolomeu*, mostra a irmandade entre astronomia, matemática e música:

²¹⁴ Kirk, Raven e Schofield (p.234) observam que Filolau argumentou *a priori* ao inferir que limitantes e ilimitados se sujeitaram, necessariamente, a tal processo de mútuo ajustamento. Os autores constatam, com base em tal conclusão, que Filolau fornece uma argumentação filosófica ainda não encontrada nos fragmentos referentes ao ensinamento de Pitágoras, aproximando o Pitagorismo do pensamento pré-socrático do século V a.C.

²¹⁵ Nicômaco, *Introdução à aritmética*, II, 19,115 (44 B10 D.K.).

Aqueles que se dedicam às ciências matemáticas (μαθήματα) alcançam bons resultados; e não é estranho que raciocinem apropriadamente sobre cada coisa, pois, conhecendo bem a natureza do Todo, devem ver bem, mesmo nas coisas particulares, como estas são. Assim nos forneceram claras noções a respeito da velocidade dos astros, sua aurora e crepúsculo, como também sobre a geometria, a aritmética e não menos sobre a música. Porque *essas ciências são de fato irmãs*. (Arquitas, *Da Harmonia*, 47 B1 D.K., g.n.)

Com base nos fragmentos anteriores, depreende-se da passagem acima que, ao mencionar o termo “música”, Arquitas não se refere ao conceito restrito, mas, sim, à sua plena concepção de harmonia. Tal postura é avalizada por Platão quando, em passagem muito similar, também atesta a irmandade entre astronomia e harmonia:

É sabido, disse eu, que, assim como os olhos foram moldados para a astronomia, assim também os ouvidos foram formados para a harmonia, e que *estas ciências são irmãs*, tal como afirmam os Pitagóricos e nós, ó Glauco, com eles concordamos. (Platão, *República*, 530d, tr. P. Nassetti, g.n.)

Os estudos em questão eram considerados em estrita conexão pelo fato de serem todos regidos por leis reproduzíveis em equações matemáticas. Tendo em vista tal pressuposto, tem-se a chave para compreender que tanto o movimento dos astros quanto o das notas na escala musical se fundamentam em uma relação numérico-harmônica. Decorre dessa relação, como bem observa Guthrie (2003b, p.167), a “notável teoria” da *Harmonia das Esferas*, descrita por Aristóteles como pitagórica. Tal teoria parte das premissas que (a) objetos físicos se movendo na velocidade dos corpos celestes devem, necessariamente, produzir um som; (b) os espaços entre os diversos planetas e a esfera das estrelas fixas correspondem, matematicamente, aos intervalos entre as notas de uma oitava; logo, (c) conclui-se que o som que eles produzem tem um comprovado caráter musical. A propósito de tal teoria, avança o autor que nela se encerra uma ideia de extrema importância, sendo, provavelmente, o melhor exemplo da tentativa pitagórica de explicar o plano cósmico a partir da íntima conexão entre as leis da matemática e da música (*ib.*, p.295). O testemunho legado por Empédocles confirma:

Pitágoras ouvia a harmonia do Todo, isto é, percebia a universal harmonia das esferas e dos astros movimentando-se com aquelas; a qual nós não escutamos, devido à limitação de nossa natureza.

(Empédocles, Porfírio *VP* 30, 31 B129 D.K.)

Se a harmonia reina em todas as relações do cosmos e a estrutura numérica da *phýsis* está presente em todas as coisas, ela deverá revelar-se, também, na *psyché*, como dá testemunho Aristóteles em *De Anima*²¹⁶: para os pitagóricos, a alma é uma harmonia por ser concordância de discordantes, mescla e composição de contrários; e o corpo é constituído de contrários. Em outro fragmento referido a Filolau, lê-se:

Antes de decidir sobre a substância da alma (*animae substantia*), ele [Filolau] discorre maravilhosamente sobre medidas, pesos e números em relação à geometria, à musica e à aritmética, afirmando que todo o universo deve sua existência a eles. Em relação à alma humana, diz Filolau, no terceiro de seus livros *Sobre Ritmos e Medidas*: ‘a alma penetra o corpo por obra do número [...] e, portanto, da incorpórea harmonia’.

(Claudianus Mamertus, *De Statu Animae*, II, 3, 44 B22 D.K.)²¹⁷

O doxógrafo complementa, ainda citando Filolau:

[...] ‘a alma ama o corpo, visto que, sem ele, não pode usar os sentidos. No entanto, quando separada dele pela morte, leva uma vida incorpórea no mundo’.

(Claudianus Mamertus, *De Statu Animae*, *ibid.*)

Será necessário efetuar uma breve análise do fragmento acima, não só por ter sido alvo de querelas, como, principalmente, por ser atinente ao tema que está sendo desenvolvido. A segunda parte da passagem, onde Filolau teria afirmado que “a alma ama o corpo”, foi considerada espúria pelo fato de contrastar com a asserção do mesmo Filolau, vista anteriormente, de que “o corpo é tumba da alma” (fr. 14). Há

²¹⁶ Aristóteles, *De Anima* A4, 407 b 27, J. Barnes. Também Macrobius escreve que “Pitágoras e Filolau chamaram a alma de *uma harmonia*” (*Somn. Scip.* I, I4, I9, 44 A23 D.K.). A ideia da alma como harmonia de contrários foi, outrossim, exposta por Platão no *Fédon*. Em determinado trecho do diálogo entre Sócrates, Símiás e Cebes aquele afirma que os assuntos tratados haviam sido transmitidos aos dois por seu mestre Filolau (*Fédon*, 61d).

²¹⁷ O trecho de Claudianus Mamertus atribuído a Filolau está inserido entre os chamados fragmentos “inautênticos” do recolhimento de Diels-Kranz, e entre os “dúbios” do recolhimento de Timpanaro Cardini. Entretanto, a autora informa que tal testemunho é considerado válido por Boeckh e que H. Gomperz se surpreende pela leviandade com que tal testemunho foi lançado entre o material espúrio. De qualquer forma, T. Cardini advoga que o pensamento expresso na passagem em questão é perfeitamente consoante com a doutrina filolaica da harmonia (2010, n.p.450).

estudiosos que consideraram, pela mesma razão, este último fragmento como inautêntico. Percebe-se, pois, que as dúvidas estão fundamentadas sobre a suposta incongruência entre os conteúdos, o que levou alguns intérpretes a tentar solucionar e compatibilizar as diferenças. Timpanaro Cardini (2010, n.p.451) reconhece a dificuldade em acordar a hipótese filolaica da harmonia do todo – onde estaria inscrita a alma e o corpo – com o princípio órfico-pitagórico da alma imortal que sobrevive distintamente ao corpo, atestado, também, por Alcmeón. Contudo, pondera a autora, em sendo o corpo o lugar e o meio de expiação para a alma alcançar sua libertação é esperado certo liame afetivo desta em relação à sua custódia.

Guthrie (2003b, p.312), seguindo uma linha de raciocínio similar, recorre às partes “mais pitagóricas” dos diálogos de Platão. Lê-se, no *Fédon*, que “a alma que servia ao corpo e o amava e se deixava por ele seduzir, enfeitiçada por seus desejos e prazeres,” é a alma que permanece viva ‘*in mundo*’ – já que a morte não a extingue – até sua próxima encarnação. Sublinha o autor que a alma em questão não é a purificada, mas a alma que amou o corpo, “encontrando-se presa à materialidade que a convivência com o corpo lhe trouxe” (*Fédon*, 81 b-d). Mais adiante, Guthrie complementa sua interpretação apontando para a presença de duas noções distintas de alma nas crenças da época: a *psyché* que “esvaece como fumaça” com a morte do corpo – caracterizada, por escritores mais céticos, como aquela que se “harmoniza” com o corpo no jogo de oposições físicas –, e a parte imortal da alma – que sofre transmigrações através de várias vidas e que se identifica com o divino (*ib.*, p.319). Esta última, no *Fédon*, é colocada como pertinente aos “filósofos originários”.

Rohde (2006, p.404ss), sob outro ângulo, sugere a existência não de *noções distintas* do “objeto” alma, mas, sim, de *várias partes distintas* na mesma alma, como faziam, no início, os primeiros pitagóricos. O próprio Filolau teria postulado determinadas divisões “anímicas” ao inscrever o *noûs* no cérebro, a *psyché* e a *aésthesis* no coração (fr.13)²¹⁸. Essa hipótese é confirmada por Alexandre Polímata que, referindo-se a *Memórias Pitagóricas*²¹⁹, explica a divisão da alma humana em três partes, dispostas entre o coração e o cérebro. Tais asserções são corroboradas

²¹⁸ De acordo com o livro de Filolau *Da Natureza*, citado em *Theologumena arithmeticae*, p.25,17 De Falco (18 B13 D.K.). A relação entre sensação (*aésthesis*) e alma está expressa no fragmento 11, de Filolau, onde é explicado que a sede onde ocorre o acordo entre as coisas externas e a faculdade sensitiva encontra-se na alma: de onde decorrem as sensações. A alma sensível está inscrita, portanto, no coração.

²¹⁹ O grego Alexandre Polímata, erudito do século I a.C, teria tido acesso às *Memórias Pitagóricas* e feito-lhes referência em sua obra *Sucessões do Filósofos* (Diógenes Laércio, VIII 25, 30).

pelo testemunho de Posidônio²²⁰ ajuizando que, a partir das obras de alguns sequazes de Pitágoras, poder-se-ia depreender que este ensinou a divisibilidade da alma antes de Platão. Segundo o estóico, os pitagóricos distinguem da alma total uma “alma pensante” (*noûs*), que não sofria mediação dos sentidos, e atribuíam divindade e imortalidade apenas a esta última, como fez a filosofia posterior. Este entendimento pode ser, outrossim, vislumbrado na filosofia de Alcmeón, que distinguia, no homem, um princípio de consciência separado das sensações.²²¹

Sob essa perspectiva, a coexistência das duas passagens de Filolau, consideradas inconciliáveis, torna-se possível. Existiria uma alma física, alinhada com a imagem de harmonia física, que se encontraria submetida aos desejos e sensações; entretanto, e ao mesmo tempo, haveria uma alma que aspira à eternidade, movida pela atração ao que se afina com sua essência. A parte da alma que pode alcançar tal desígnio é aquela capaz de conhecer a estrutura numérica do mundo, por identificação com ela. Por sua vez, é o próprio número que confere à alma tal possibilidade: “sem ele [o número] nada se poderia *pensar* ou *conhecer*” (Filolau, fr. 4)²²². Isso é possível porque o número ordena e organiza a realidade ao engendrar as coisas como unidade e diversidade de proporções inteligíveis. Tal concepção é consolidada em *Da Natureza*:

A natureza do número (τὸ ἀριθμῶ) torna possível o conhecimento, servindo de guia e mestre em qualquer coisa desconhecida”. [...] Este [o número], harmonizando todas as coisas com a *sensação* (αἰσθήσει) no *interior da alma* (ψυχῆ), torna-as cognoscíveis e, entre elas, comensuráveis, segundo a natureza do gnômon.

(Filolau, fr.6, Théon de Smyrna, 106, 10, 44 B11 D.K.)

O princípio cognitivo encontrar-se-ia, pois, na alma, sendo ela, neste caso, a ‘sede da harmonia’.²²³ Timpanaro Cardini, fundamentando-se no próximo fragmento, afigura que o elemento ilimitado é passível de conhecimento apenas em sua relação com o limitante, que lhe coloca termo tornando-o cognoscível:

²²⁰ Posidônio, filósofo estóico de cerca I a.C., é citado por Claudio Galeno e Cícero, filósofos do século II d.C. (cf. Rohde, 2006, n.p.405).

²²¹ “O que distingue o homem dos outros animais é que ele é o único a compreender, enquanto os outros têm sensações sem compreensão”. O fragmento é recolhido por Teofrasto que, acerca de tal passagem, comenta que Alcmeón “supõe que o pensamento e a percepção sejam distintos e não – como sustenta Empédocles – a mesma coisa”. (cf. Alcmeón, *apud* Teofrasto, *Do Sentido* 25, 24 B1a D.K.).

²²² Cf. Estobeu, *Anth.* I-21, 44 B4 D.K.

²²³ Cf. Olivieri, *Filolao* (*apud* Timpanaro Cardini, 2010, n.p.424).

Pois nada haveria que, em princípio, se pudesse conhecer, se todas as coisas fossem ilimitadas.²²⁴
(Filolau, fr.3, Jâmblico, *Nicomachum*, 44 B3 D.K.)

As coisas, portanto, são cognoscíveis por serem um *lógos* matemático; assim, também, é a faculdade cognitiva encerrada na alma, o que permite que os dois *lógoi* se compreendam em recíproca harmonização. Estima, assim, a autora que “a possibilidade de conhecimento constitui prova da validade dos princípios”²²⁵ (2010, p.403).

Pode-se concluir que (a) sem o elemento limitante, as coisas não teriam uma essência cognoscível, estando sujeitas ao eterno devir; (b) a alma, se apenas ilimitada fosse, não possuiria a qualidade cognitiva, que lhe permite conhecer tanto a realidade que a cerca como a realidade do Todo. Infere-se que o número é não somente um princípio *ontológico* quanto um princípio *gnosiológico*.

Em decorrência do exposto, é possível admitir que a dualidade corpo-alma apresente uma característica especial: a alma humana *participa das duas realidades* presentes no eixo de oposição que forma com o corpo, diversamente de outros pares de opostos que não apresentam tal característica. A alma participa do princípio de unidade e do princípio de mudança, refletindo, assim, os dois princípios existentes no cosmos. Em tal contexto, é oportuno acrescentar que a dualidade cósmica professada pelos pitagóricos perpassava a diferenciação limite-ilimitado, chegando a certas especificidades: percebiam uma distinção entre o mundo dos astros, considerado o mundo das realidades eternas e bem ordenadas, e o mundo “sublunar”, mundo das coisas perecíveis e entregues, em parte, à desordem, conforme verifica-se em fragmento de Filolau:

[...]Assim, permanece [o *kósmos*] incorruptível e incansável através da eternidade sem fim; [...] além disso, o *kósmos*, sendo desde o início uno e contínuo e, por sua natureza, respirante e rotativo, contém em si o princípio do movimento e da mudança;

²²⁴ Aufere Timpanaro Cadini, em nota ao fragmento 3 de Filolau, que, apesar de não ser explicada a razão de as coisas não poderem ser apenas *limitantes*, isso é facilmente deduzível: se assim fosse, não existiria o vazio e o cosmos seria um todo fechado e compacto, sem possibilidade de inalação e respiração, das quais procede o múltiplo.

²²⁵ Cabe lembrar que, como aponta E. Frank, Platão encontrava na possibilidade de conhecimento uma das provas principais da existência das Ideias; Timpanaro Cardini observa, entretanto, que esse argumento era bem mais antigo, já que os eleatas haviam fundamentado a prova de existência do ser sobre o conhecimento (2010, n.p.403).

e nele, uma parte está sujeita à mudança e a outra é imutável; e esta imutável se estende desde a alma que envolve o todo até a lua; aquela mutável, desde a lua até a terra. [...] Uma parte é morada exclusiva da mente e da alma; a outra, da geração e mudança. (Filolau, *De Anima*, Estobeu, *Anth.*, I, 44 B21 D.K.)²²⁶

O conteúdo essencial da filosofia pitagórica encontra-se nos fragmentos examinados; contudo, se faz necessário alinhavar as partes para obter um todo coeso e satisfatório. O próximo capítulo trará considerações referentes aos principais pontos tratados na segunda parte, bem como algumas interpretações que podem auxiliar na obtenção de uma perspectiva mais ampla.

²²⁶ Esta passagem faz parte dos fragmentos filolaicos chamados de “inautênticos”, por Diels, e “dúbios”, por Timpanaro Cardini. Entretanto, maiores descrições do mundo “superior” e do mundo sub-lunar, concordantes com estas, podem ser encontradas nos fragmentos de Filolau recolhidos por Aécio (II 7,7), muito provavelmente provenientes de Teofrasto (cf. 44 A16 D.K.)

4. *KÓSMOS* E *PSYCHÉ*: INTERPRETAÇÕES E CONSIDERAÇÕES

O trajeto cursado através do segundo e terceiro capítulos permite que se estabeleçam alguns pontos. Com base nos principais fragmentos e testemunhos examinados, pode-se depreender a seguinte cosmologia pitagórica:

O cosmos foi engendrado a partir de elementos ilimitados e limitantes (Fil., fr.1), logo todas as coisas que existem são ou limitantes ou ilimitadas ou, simultaneamente, limitantes e ilimitadas (Fil., fr.2). O princípio do Limite, em termos cosmológicos, é o Uno, enquanto a Díade é o princípio do Ilimitado. Para que o cosmos, em sua dualidade, fosse ordenado, fez-se necessária a intervenção da harmonia para conciliar os dois princípios (Fil., fr.6). Além disso, os princípios limitante e ilimitado são os equivalentes espaciais da antítese que, em sede aritmética, corresponde aos números ímpares-pares (Fil., fr.5). Os números perpassam as várias dimensões do cosmos e, analogamente aos princípios primeiros, são princípios de todas as coisas (Arist., *Met.*,1080), produzindo a unidade e a diversidade. Se as coisas fossem apenas ilimitadas e não estivessem fundamentadas tanto em elementos ilimitados quanto em limitantes – trazidos pelos números – , nada se conheceria, visto que é o princípio do Limite que permite às coisas serem conhecidas, ao limitá-las (Fil., frs.3, 6). Por outro lado, é necessário que haja, no ser, um *logos* análogo ao *logos* numérico para que a interação possa ocorrer. Este encontrar-se-ia na “alma pensante”, *noûs* (Fil., fr.13), a parte da alma que não sofre a mediação dos sentidos. Assim, o número não somente permite que as coisas sejam conhecidas como também permite à alma pensar e conhecê-las (Fil., fr.4), visto que é o responsável por harmonizar todas as coisas no interior da alma, tornando-as cognoscíveis (Fil., fr.11).

Em sua dualidade, o cosmos admite uma parte imutável – que se estende da Alma do todo até a lua – e outra sujeita à geração e à mudança – o mundo sublunar (Fil., fr.21). A alma, integrante da dualidade universal, contém uma parte mutável, que se identifica com o corpo, e outra imutável, afinada com o mundo superior (Alcm., fr.12). Sua entrada no corpo ocorre por obra do número e, portanto, da incorpórea harmonia (Fil., fr.22). A alma imortal, distinta do corpo material (Fil., fr.14), está sujeita – por alguma razão não expressa nos fragmentos – a transmigrar

de um corpo a outro (Xen., fr.7; Porf., VP19). É reservado um melhor destino para aqueles que se purificam e se adequam a certos preceitos morais, com a possível libertação dos ciclos encarnatórios (Íon, fr.4; Petron). Para atingir tal fim, a memória desempenha uma função decisiva, pois é esta que, ao reter e conservar os ensinamentos, permite à parte da alma que apreende adquirir conhecimento (Aristóx., fr.1) e, conseqüentemente, ascender.

Desvela-se, assim, uma unidade conceitual que coliga os vários aspectos de uma *summa* doutrinária, que encerra as inconfundíveis marcas da concepção pitagórica do universo, como percebe Timpanaro Cardini (2010, p.312), que já discorrera acerca da organicidade da ordem composta de cada discípulo, como foi visto. Entretanto, o final da escatologia pitagórica não é certo. O testemunho de *Theologumena Arithmeticae*, de pseudo-Jâmblico²²⁷, sugere um retorno ao Uno e, portanto, a dissolução de qualquer vínculo de finitude. A possível chave para a compreensão do *telos* pitagórico pode ser encontrada na concepção dual do cosmos, em sua distinção entre Uno e Díade. Acerca de tal panorama, a tradição interpretativa apresenta dois inversos entendimentos, sendo uma linhagem de tendência monista e outra que sustenta o dualismo; pode ser propício lançar um olhar sobre ambas as perspectivas. As distintas interpretações de Guthrie e Cornford servirão como modelos que representam cada um dos sistemas em questão.

Na leitura de Guthrie, o Pitagorismo anterior a Platão foi dualista em sua visão dos princípios primordiais. O autor admite que, de acordo com fontes posteriores, os pitagóricos possam ter reverenciado o Uno como suprema divindade; entretanto, prossegue o autor, não haveria nenhuma inconsistência em crer em dois princípios contrastantes e primordiais, um “mau” e outro “bom”, e conceder, por sua vez, dignidade ao bom. Guthrie estima que a tradição doxográfica detinha esse entendimento, como expressa Aécio (I,7,18, *Dox.*302): “Dos princípios, Pitágoras disse que a Mônada era o divino e o bem, a verdadeira natureza do Uno, a Mente em si; mas, a indefinida Díade é um *daimon*, mau, concernente à pluralidade material”. Por essa linha interpretativa, os pitagóricos acreditariam que, no início, houvesse apenas o princípio do Limite, posteriormente oposto pelo disforme princípio do Ilimitado. Ao se impor sobre este, formou, a partir do caos desorganizado, uma unidade orgânica, um *kosmos*. Nas palavras de Guthrie, “há regiões do universo nas

²²⁷ Ref. Filolau, 44 A13 D.K.

quais o Ilimitado ainda mantém seu indesejável e acidental caráter, mas, em sua estrutura principal, como revelado ao homem através dos movimentos harmoniosos dos corpos celestes, logrou a unidade de um organismo perfeito” (2003b, pp.248 ss.).

Como defensor da linha oposta, tome-se Cornford, que leu os pitagóricos como crentes em um Uno primordial, por trás de todo o demais; dele, derivaram-se o Limite e o Ilimitado. Haveria, portanto, uma distinção entre o Uno e a unidade correspondente ao primeiro número que deu início às séries do número, posto que a unidade teria sido descrita como um “produto” dos princípios superiores. Portanto, o Uno seria antecedente e não parte dos dois princípios opostos.²²⁸ O autor fundamenta-se na descrição que Théon de Smyrna faz do Uno, ou Mônada, “princípio de todas as coisas, e o mais alto dos princípios, da qual derivam todas as outras, mas que, ela mesma, vem do nada, sendo indivisível e, potencialmente, todas as coisas”. A teoria monista envolve, pois, uma distinção entre o Um ideal e a unidade que se opõe à pluralidade.²²⁹ Para Cornford, o Pitagorismo teria herdado dos órficos a doutrina da queda da alma do seu primeiro estado perfeito de união com o divino, sua consequente degradação no mundo dos sentidos e sua restauração final na direção da unidade. Em seu modelo monista, a filosofia pitagórica sustentaria que toda a existência é originária do Uno e volta a ele novamente (2009, p.208).

Apesar de tal discussão não se mostrar conclusiva, ela é relevante por firmar um ponto de chegada. Se não, vejamos. Nos fragmentos existentes, não se apresentam condições suficientes para que se possa estabelecer, com segurança, se Uno e Díade são princípios “paralelos”, a interagir no universo com simetria de presença, ou, ao contrário, se há entre eles uma relação hierárquica, onde o Uno antecede o princípio ilimitado; tal determinação, de qualquer forma, ultrapassaria o que se pretende elucidar. As duas apreciações, todavia, sublinham a existência de uma forma dual inscrita no universo pitagórico, seja ele, em essência, monista ou dualista. Em ambas as soluções, o que persiste – e define uma direção à alma – é a

²²⁸ Cornford, em artigo em *The Classical Quarterly* (1922), traduz que o Uno “*consiste*” em ambos os princípios, e não “*procede*” de ambos. Timpanaro Cardini coaduna-se com essa linha, pois infere a existência, no sistema filolaico, de uma distinção conceitual entre a unidade-princípio gerador do cosmos – e limite-síntese harmônico – da unidade oposta à pluralidade e correspondente ao início da série numérica. Haveria, pois, o Um princípio gerador do cosmos e o um que encerra a unidade oposta à pluralidade e correspondente ao início da série numérica (2010, n.p.327).

²²⁹ A primazia do Uno é asseverada, ainda, por outros escritores posteriores, notadamente Eudoro (séc. I a.C.), que conectou naturalmente a divindade do Uno com sua primazia dentre os princípios (*apud* Simplicio. *Phys.* 181.10) e Alexandre Polímata (séc. I a.C.), em seu “Sucessão dos Filósofos” (Diógenes Laércio VIII, 25).

dualidade entre o imutável e o mutável. Mesmo se estivéssemos diante de um sistema monista, tratar-se-ia de um monismo que abriga um dualismo, onde persistem, conjuntamente, o limitante e o ilimitado.

Em tal cenário, onde se insere a alma humana? Alguns intérpretes conferem-lhe uma especial qualidade, que a coloca entre os seres intermediários: trata-se de sua participação nas duas ordens de existência. Diógenes Laércio explica tal qualidade em termos substanciais, ao relatar que a alma do homem é um “fragmento do éter, seja do quente, seja do frio”. A sua participação no éter frio é que a diferencia da vida perecível, tornando-a imortal (VIII, 28). Acresce o historiador que a parte imortal da alma é aquela relacionada à mente (VIII, 30)²³⁰, o que remete ao *noûs*, elemento prevalente em sua posição intermédia. Tomemos outras interpretações.

Segundo Pugliese Carratelli, a evocação a Mnemosýne, atestada em Filolau (fr. A13), indica que o “protagonista” da experiência de conhecimento vivida pela alma é o “núcleo espiritual da *psyché*, o *noûs*”. Esse núcleo, conforme sugestão de Charles Werner, por conter uma centelha da essência divina, revela-se semelhante aos seres que vivem no mundo superior, “o que lhe permite transitar tanto pelo mundo sublunar quanto pelo mundo das realidades eternas”. Sob tal perspectiva, pode-se inferir que o impulso para abandonar a dimensão sujeita à corrupção é dado pela parte da alma que não apenas reconhece como se sente atraída pela unidade. Os exercícios do *bíos phitagorikós*, utilizados para estimular o dom mnemônico, propiciavam, em última instância, despertar, na alma retentora de conhecimento, a memória adormecida de sua origem, como transmitiu Aristóxeno em seu legado.²³¹

O ascetismo pitagórico não consiste, pois, de simples contemplação estática e alógica, mas alicerça-se sobre o esforço catártico de busca e ascensão progressiva ao conhecimento. As descobertas concebidas pelos pitagóricos no campo da matemática, como avalia Cornford, demonstram que os teoremas isolados teriam sido elaborados por atos de intuição; contudo, a tarefa de demonstrá-los teria obrigado os pitagóricos a inverter o processo de raciocínio, passando por proposições mais ‘elementares’ até atingirem as definições e os axiomas originais. Partindo do despertar de uma única convicção correta ou de um único ato de intuição, a tarefa da reflexão ou raciocínio

²³⁰ Diógenes Laércio fundamenta-se na obra de Alexandre Polímata, *Sucessão dos Filósofos*, onde estaria narrado o conteúdo encontrado nas *Memórias Pitagóricas*.

²³¹ Cf. Pugliese Carratelli, 2003, pp.18, 386; Charles Werner, *La Philosophie Grecque*, 1972, p.25; Aristóxeno, fragmento 58 D1 D.K.

pode continuar indefinidamente até se recuperar, se tal fosse possível, toda a estrutura lógica da verdade (1975, p.95). Trata-se, pois, de um longo caminho ascético, onde o *noûs* é de fundamental importância. A relação entre o estudo científico e a apreensão da verdade pode ser, outrossim, explicada por Plutarco:

As ciências matemáticas são como espelhos fiéis nos quais os traços e as imagens da verdade inteligível são refletidos. [...] A geometria, segundo Filolau, sendo a origem das demais ciências, volve e eleva a mente que está purificada e delicadamente liberta da percepção.

(Plutarco, *Questões de Convivas*, 718E, tr. Barnes)

A partir das considerações expostas, poder-se-ia arriscar um fim, bastante admissível, para essa trajetória. O núcleo divino da alma, ao qual é “permitido” transitar pelos diversos reinos, é o que propulsiona a alma a buscar a ascese, por atração ao que lhe é afim, em detrimento daquilo que lhe é contrário. Como reflete Burkert, “entre o ser imutável e verdadeiro e o que devém e nunca ‘é’, a alma está manifestadamente do lado do que é superior e permanece” (1993, pp.610,611). Através dessa ótica, o testemunho de pseudo-Jâmblico, onde é sugerido que ao final da escatologia pitagórica a alma retorna ao Uno, dissolvendo qualquer vínculo de finitude, adquire estatuto de corolário da filosofia pitagórica.

Para concluir este capítulo, leia-se uma concisa reflexão de Guthrie que, de certa forma, ordena o que foi visto:

As almas individuais são, essencialmente, de mesma natureza que o divino; logo, sua identidade com o divino deve ser constituída essencialmente de números em harmonia. Enquanto, ainda, for necessária a purificação através da filosofia, parece ser acertado chamar o elemento da impureza de elemento de discórdia, uma nota dissonante causada por uma falha na ordem numérica de nossas almas, ou – para colocar isso de uma maneira pitagórica – por um elemento do Ilimitado que ainda não foi subjugado pelo Limite.

(Guthrie, 2003b, pp. 308-309)

PARTE III

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ASCESE NA RELIGIÃO E NA FILOSOFIA

[...] o homem cujo pensamento está preso à verdadeira realidade [...] contempla um mundo no qual reina uma ordem harmoniosa e imutável, onde impera a razão e onde ninguém pode fazer ou sofrer mal algum; e assim como se imita um companheiro que se admira, não poderá deixar de se moldar à sua semelhança. Também assim o filósofo, na companhia constante da ordem divina do universo, acabará por reproduzir essa ordem na sua alma e por se tornar, tanto quanto isso é possível a um homem, semelhante aos deuses.
(Platão, *República*)

III

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ASCESE NA RELIGIÃO E NA FILOSOFIA

A religião e a filosofia foram muito próximas nos assentamentos gregos da Magna Grécia no final do século sexto a.C. Esta relação, entretanto, não foi exclusiva do Sul da Itália. Existiram laços unindo mística e filosofia na Grécia como um todo, já que o próprio misticismo foi um processo helênico que recebeu influências, também, da Grécia Oriental. Por sua vez, os ritos de iniciação tradicionais dos meios religiosos foram substituídos, em campo filosófico, por outros sinais, como uma regra de vida, um caminho de ascese ou uma via de pesquisa que, ao lado das técnicas de argumentação ou dos novos instrumentos mentais como as matemáticas, conservaram em seu lugar antigas práticas divinatórias, além de exercícios espirituais de concentração e de separação da alma e do corpo.²³²

Para Werner Jaeger, a busca filosófica por um princípio primordial – busca esta que norteou as especulações dos primeiros filósofos – indica a presença, no âmago do antigo pensamento grego, do “germe” da teologia, na medida em que não somente era buscado um princípio de unidade e sustentação da realidade como, também, uma explicação racional para a relação entre a natureza e o divino. A teologia – em seu pleno significado de aproximação ao divino ou aos deuses (*theoi*) por meio do *logos* – representa, para Jaeger, “uma atitude de espírito caracteristicamente grega, que se relaciona com a grande importância que os pensadores gregos atribuíam ao *logos*”.²³³ Nesse sentido, os vários mitos gregos sobre a alma não foram fruto puramente do espírito filosófico que se desenvolvia, mas, em grande medida, da influência do movimento órfico em mescla com a filosofia dos primeiros pensadores.

Religião e filosofia coexistiram não apenas no mundo exterior, mas no mundo interior das reflexões dos filósofos pertencentes ao período demarcado. Os grandes pensadores pré-socráticos não tinham, cada um de per si, duas visões distintas do

²³² Cf. Nock, 1998, pg. 165; Gernet, 1932, pp.145-150; Vernant, 2006, p.63.

²³³ Cf. Jaeger, *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*, 1992, pp.10-12.

Universo, uma religiosa e outra fruto de estudo. Cada um concebia uma única visão global, abarcando todas as suas crenças sobre a realidade e tudo aquilo a que ele chamaria de sabedoria. Por tal razão, é recorrente o recurso a imagens e mitos extraídos de antigas teogonias para ilustrar intuições e reflexões acerca do homem e do cosmos.²³⁴

Assim, não seria de se estranhar que a concepção ascética órfico-pitagórica não permanecesse estanque no interior destes movimentos; ao contrário, não somente esta se expandiu como influenciou muito do posterior pensamento, como registra Nock. Tal gênero de vida existiu não somente na Magna Grécia, durante o quinto e quarto séculos a.C., mas também na Atenas do quarto século. Para o autor, não há dúvidas de que a vida ascética daquelas ordens tenha influenciado o pensamento vindouro: “É digno de nota quão frequentemente filósofos usam a metáfora da iniciação, ou de uma série de iniciações, para descrever a apreensão da verdade filosófica”.²³⁵

As marcas das confrarias em questão, efetivamente, se perpetuaram através da filosofia posterior: o influxo órfico-pitagórico no pensamento de Empédocles já é estabelecido; alguns comentadores reconhecem tal presença nas concepções de Parmênides e, em menor escala, tal influência é percebida, por alguns poucos, na filosofia de Heráclito. Contudo, é a partir da obra de Platão que as doutrinas tanto órficas quanto pitagóricas adquirem visibilidade. Platão se refere ao Orfismo em alguns diálogos como *República*, *Crátilo*, *Leis* e *Banquete*. Por sua vez, o influxo das doutrinas de cunho pitagórico pode ser percebido no *Filebo*, *Górgias* e *Fedro*, e, de maneira expressiva, no *Fédon* e *Timeu*. Há especiais passagens do *Banquete* e do *Fedro* que comungam com a descrição da ascese da alma disposta no capítulo anterior. Tais influências já foram investigadas e colocadas em obras por vários estudiosos, de forma que tal discussão não seria necessária. Acrescente-se, ainda, que, para alguns intérpretes, o Pitagorismo teria preparado o Platonismo.²³⁶

²³⁴ Cf. Cornford, 1975, p.176; Bernabé, 2004, p. 14; Pugliese Carratelli, 2003, p.17.

²³⁵ Cf. Darby Nock, 1998, pp. 167-168, 181-182.

²³⁶ Em sua Introdução à obra *Pitagorici Antichi*, de Maria Timpanaro Cardini, ajuiza Giovanni Reale que fica evidenciado o influxo pitagórico sobre o pensamento platônico, em detrimento da influência de Demócrito que prevalecia (2010, p.XXVIII). Para Burnet (*Early Greek Philosophy*, 1930, 83 n.1), o *Fédon* é dedicado à comunidade pitagórica de Fliunte. Que seja lembrado o contato pessoal que Platão estabeleceu com os pitagóricos da Grécia ocidental ao lhes fazer uma visita, por volta de 390 a.C. O próprio Platão revela, em sua Carta VII, suas relações com o rei-filósofo Arquitas de Tarento.

1. CONVERSÃO E *ÁSKESIS*

Este reduzido capítulo, inserido em ambiente de considerações finais, traz alguns esclarecimentos adicionais acerca dos termos “conversão”– insinuado em certas passagens – e “ascese”– eixo da presente dissertação. O auxílio necessário para essa empresa provém dos estudos direcionados por Pierre Hadot e Darby Nock²³⁷.

De acordo com seu significado etimológico, a palavra “conversão”, proveniente do latim *conversio*, significa “mudança de direção”. Segundo Nock, a conversão refere-se à reorientação da alma de um indivíduo, sua deliberada transformação de uma antiga forma de ser à outra; essa transformação, portanto, só pode ser entendida como conversão quando implica em uma *conscientização* da mudança que está em curso. A correspondência grega do termo pode ser encontrada em duas palavras de sentidos diferentes, como ensina Hadot: a *epistrophé* – que significa “mudança de orientação” e envolve a ideia de retorno a uma origem ou a si; e a *metanoia*, que significa “mudança de pensamento” e pressupõe uma mutação ou “renascimento”.

A conversão é, tradicionalmente, associada ao campo religioso. Entretanto, o esboço concernente ao fenômeno geral da conversão permite compreender que a filosofia, enquanto exercício vivido, é conversão. Em consonância com tal conceituação, informa Nock que a palavra *epistrophé*, usada posteriormente pelos cristãos convertidos, é aplicada aos *efeitos* da filosofia, significando, portanto, uma “orientação ou foco da alma”. Ainda, em suas palavras,

pode-se utilizar a palavra conversão para indicar a transformação de um tipo de vida para outro, que pode envolver uma vida de disciplina e, algumas vezes, de contemplação, mística ou científica.

(Nock, 1998, p.7)

Convém afinar tal entendimento, sobretudo no que diz respeito à esfera filosófica. As obras dos Antigos são, frequentemente, exercícios espirituais destinados a formar as almas. Nesse sentido, toda asserção deve ser compreendida pela

²³⁷ Cf., respectivamente, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* (2002) e *Conversion, the old and the new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1998).

perspectiva do fim que ela visa produzir. O ensinamento filosófico adquire, por esse viés, qualidades de “pregação”, para a qual os meios retóricos e lógicos colocam-se a serviço da conversão das almas. O ato de conversão é provocado na alma do ouvinte (aprendiz) através da palavra de um filósofo. Eis o que leva Hadot a afirmar que “na Antiguidade, a filosofia era, essencialmente, conversão”(p.232).

A conversão corresponde, ainda, a uma ruptura total com a forma habitual de viver: mudança de costumes, frequentemente de regime alimentar, às vezes renúncia a questões políticas, mas, acima de tudo, transformação total da vida moral. Tal definição nos remete ao que foi averiguado no decorrer deste estudo, seja no âmbito órfico, seja no pitagórico. Sob esse prisma, é possível inferir que o que ocorria nas ordens estudadas era uma conversão *paulatina*, decorrente de um esforço catártico – no caso do Orfismo – e de uma progressiva elevação em direção ao conhecimento – no caso do Pitagorismo. O valor purificador atribuído ao processo de conhecimento racional representa, neste caso, um processo de conversão moral. A gradativa conversão é alcançada através da prática assídua de exercícios, como foi visto na abordagem do *bíos orphikós* e *pythagorikós*. Passemos ao próximo conceito.

O termo “ascese”, em seu sentido moderno que advém do emprego cristão, corresponde à abstinência completa ou restrições na alimentação, no sono e nas vestimentas bem como a continência no domínio sexual. Distingue-se de tal acepção o termo grego *áskesis*, propriamente “exercício” e, em sua origem, indicativo do treinamento de atletas e suas regras de vida. Entretanto, como elucida Hadot, o enfoque principal do termo encontra-se nos exercícios do pensamento filosófico. Na filosofia, adquire o significado atribuído pelos Antigos, que designa os exercícios espirituais relacionados à atividade interior do pensamento e da vontade.²³⁸

Com os pitagóricos, assim como ocorria no campo religioso entre os órficos, tal conceito passa a ser, também, aplicado à vida moral, na medida em que a realização da virtude implica limitação dos desejos e renúncia. A ascese, nesse sentido, é a busca constante pela elevação da alma através de exercícios que, por um lado, propiciam o desligamento das sensações e das coisas sujeitas à mudança, e, por outro, servem

²³⁸ Hadot esclarece que os exercícios espirituais – *Exercitia spiritualia* – de Inácio de Loyola são uma versão cristã de uma tradição greco-romana; bem antes de Inácio de Loyola, no antigo cristianismo latino, tal concepção correspondia à *áskesis* do cristianismo grego, que, por sua vez, enquanto prática de exercícios espirituais, existia desde a tradição filosófica da Antiguidade (2002, p. 21).

para despertar a parte noética da alma, fazendo-a relembrar sua verdadeira origem. Acresça-se que o *ascetismo* é a prática da ascese; a *ascética*, sua doutrina.

Sob esse enfoque, entende-se que os exercícios espirituais praticados nos círculos em questão são um modo de vida e uma escolha de vida, fazendo parte integrante de uma nova orientação no mundo, uma orientação que exige uma transformação de si mesmo. Os detalhes referentes aos tipos de exercícios praticados no cotidiano órfico são escassos, se não inexistentes. Entretanto, é feita menção a tais práticas na literatura específica. O que evidencia-se, perceptível ao olhar externo, é a mudança na atitude de vida e algumas formas de restrições, como visto.

Em relação aos pitagóricos, verificou-se que os exercícios para despertar a memória de sua origem – para Hadot, uma *epistrophé* – faziam parte das práticas diárias. O esforço da memória, por si só, é purificação, disciplina de ascese, constituindo um verdadeiro exercício espiritual. Para Vernant, os exercícios espirituais de rememoração, bem como a *anámnese* de vidas anteriores, foram, em tempos antigos, solidários com as técnicas de controle respiratório que permitiam à alma concentrar-se para se libertar do corpo e viajar ao “outro lado”.²³⁹ Além do mais, a tarefa de reflexão ou raciocínio exercida pelos pensadores pitagóricos na tentativa de alcançar a estrutura lógica da verdade, é um exercício ascético. Platão ensinou que o exercício dialético é uma ascese em direção à verdade, precisamente por se tratar de submissão às exigências do *logos*, que conduz ao pensamento puro, retirando a alma do sensível. A *áskesis*, em tal sentido, é necessária para a purificação, pois permite alcançar o pensamento puro. Remetendo-se às tradições antigas, escreve Platão:

[...] purificação não é justamente o que diz a tradição antiga? Separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a recolher-se e a fechar-se em si mesma, alheia a qualquer elemento corpóreo, e a permanecer, tanto quanto possível, tanto na vida presente como na futura, só, inteiramente desligada do corpo como de suas cadeias? (Platão, *Fédon*, tr. Miguel Ruas)

²³⁹ Cf. Vernant, 1966, pp. 65,66.

2. CONCLUSÃO

As definições vistas no capítulo anterior permitem esboçar algumas considerações referentes à via percorrida através do panorama religioso grego. Algumas das religiões de mistérios não reivindicam a totalidade da vida interior de seus adeptos, admitindo a aceitação de outros cultos e ritos por parte do praticante. A fé e a salvação envolvidas nos mistérios eleusinos e dionisíacos não requerem uma conversão do fiel, mesmo que pressuponham uma mudança de orientação durante os fenômenos estáticos nos quais o deus toma posse dos iniciados.

Se tal constatação for aceita, a primeira tarefa estipulada em nossa investigação pode ser considerada concluída. Apurou-se, é certo, a presença de sinais de continuidade de crenças na imortalidade da alma que, manifestas no período micênico, perpassam o período homérico e alcançam o arcaico; todavia, mesmo que essas crenças encerrassem a semente de rituais que viriam a germinar nos Mistérios, não se pode atribuir a tais manifestações as origens do Orfismo. A característica nuclear do Orfismo, equivalente no Pitagorismo, é a busca gradativa da dissolução das afeições ao elemento terreno, através dos exercícios de ascese constantemente renovados. Tal marca não se encontra nos registros concernentes aos demais mistérios.

A segunda proposta deste estudo refere-se a perquirir as razões subjetivas que levam à escolha de uma vida ascética. Ora, refazendo o percurso de forma sucinta, tem-se que a alma encontra-se encerrada em um corpo partícipe das formas materiais inferiores. Enquanto permanece atrelada à roda da transmigração, mantém-se, ainda, impura. O processo de purificação da alma, exigência que encontra convergência entre órficos e pitagóricos, tem por finalidade a emancipação de tais vínculos e o retorno da alma à sua origem divina.

A razão para inscrever-se em tal processo decorre, em ambos os casos, de um vislumbre que provém seja de revelação seja de esforço dialético: a alma descende do seu estado original de união com o divino mas continua a manter, em si, a centelha espiritual que garante sua suscetibilidade às influências divinas e o conseqüente retorno à unidade. No âmbito do Orfismo, essa certeza é expressa pela sentença “sou

filho da terra e do céu estrelado”. No Pitagorismo, as intuições acerca da organização do cosmos e das relações entre limitantes e ilimitados conduzem a tal convicção. Tanto um círculo quanto o outro, por vias diferenciadas, auferem a existência de um plano cósmico dual, onde persistem entes sujeitos ao devir em oposição à realidade imutável.

Assim, a ascese empreendida pelos adeptos, decorrente de ritos catárticos ou esforço intelectual, tem por única meta a passagem do plano de *Léthe* para o plano de *Alétheia*. Os órficos, para atingirem tal objetivo, entregam-se, irrestritamente, aos rituais catárticos e ao processo de conversão moral. Os pitagóricos encontram nas especulações intelectuais – mesmo que decorrentes de revelação – a via ascética. O *noûs* é a chave que torna possível o processo de verdadeiro conhecimento e, como sua consequência, a purificação e elevação da alma. Apesar de que a matéria onde a alma humana está encerrada a induz à ignorância e ao esquecimento, esta ignorância é incessantemente informada pela constante persuasão do princípio imutável que atua sobre ela. O núcleo cognitivo quando se harmoniza com o Inteligível cria o elo que permite ultrapassar as imposições trazidas pelas sensações.

O Uno, partindo de si para a multiplicidade, mantém seu princípio limitante. O retorno ao Uno é possibilitado através da presença, na alma, de uma centelha de tal unidade. Esta centelha pode ser ativada, mesmo que momentaneamente, através de revelação, como acontecia nas *epopteia* dos cultos místicos; entretanto, seu verdadeiro despertar transcorre das revelações trazidas por aquelas intuições que, constantemente, impulsionam o ato intelectual. Através da revelação, o Uno se manifesta no múltiplo; pela busca consciente da contemplação da verdade e o esforço ascético intelectual, a alma encerrada no múltiplo pode retornar ao Uno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Antigas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução do grego e comentários Giovanni Reale. Tradução para o português Marcelo Perine. Ed. Loyola, São Paulo, 2002.
- ARISTOTLE. *The Complete Works. The revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, 1995.
- COLLI, GIORGIO. *A Sabedoria Grega – I. (Fragmentos)*. Tradução Renato Ambrósio. Ed. Paulus, São Paulo, 2012.
- DIELS, HERMANN e KRANZ, WALTHER. *I Presocratici*. A cura di Giovanni Reale. Ed. Bompiani, Milano, 2006/2012.
- DIOGENE LAERZIO. *Pitagora*, in *Vite e Dottrine dei più celebri Filosofi*, Libro VIII. A cura di Giovanni Reale. Ed. Bompiani, Milano, 2006.
- GIAMBLICO. *Summa Pitagorica*. A cura di Francesco Romano, Ed. Bompiani, Milano, 2006.
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução Manoel Odorico Mendes. Ebooks Libris, 2009.
- _____. *Iliada*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Ed. Hedra, São Paulo, 2011.
- KERN, OTTO. *Orfici- Testimonianze e Frammenti nell'edizione di Otto Kern*. A cura di Elena Verzura. Ed. Bompiani, Milano, 2011.
- KIRK, RAVEN, SCHOFIELD. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. (Fragmentos). Tradução Carlos Alberto Louro Fonseca. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008.
- PESENTI, G. *I Versi Aurei*. Versione dal greco G. Pesenti. Editore Rocco Carabba, Lanciano, 2009.
- PLOTINO. *Enneadi*, V. A cura di Giuseppe Faggini. Ed. Bompiani, Milano, 2010.
- PORFIRIO. *Vita di Pitagora*. Tradução do grego E. des Places. Tradução para o italiano Stefano Fumagalli. Ed. Mimesis, Milano, 1996.
- PUGLIESE CARRATELLI, GIOVANNI. *Les Lamelles d'Or Orphiques – Instructions pour le Voyage d'autre-tombe des initiés grecs*. (Fragmentos). Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- TIMPANARO CARDINI, MARIA. *Pitagorici Antichi – Testimonianze e Frammenti*. (Fragmentos). Edizione Bompiani, Milano, 2010.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução Miguel Ruas. Ed. Atena, São Paulo, 1954.
- _____. *Fedro*. Tradução José Ribeiro Ferreira. Edições 70, Lisboa, 1997.
- _____. *A República*. Tradução Pietro Nassetti. Ed. Martin Claret, São Paulo, 2007.

_____. *Crátilo*. Tradução Edson Bini. Ed Edipro, São Paulo, 2009.

_____. *Le Leggi*. Traduzione Franco Ferrari e Silvia Poli. RCS Libri, Milano, 2007.

PLATONE. *Tutte le Opere*. Newton Compton Editori, Roma, 2010.

Fontes Modernas

BARNES, JONATHAN. *Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução Julio Fischer. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

BERNABÉ, ALBERTO. *Textos Órficos y Filosofía Presocratica*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.

_____. *Platão e o Orfismo*. Annablume Editora, São Paulo, 2011.

_____. *Hieros Logos – Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução Rachel Gazolla. Ed. Paulus, São Paulo, 2012.

_____. “Parménides y el orfismo”, artigo escrito para la Universidad Complutense de Madrid, 2003.

_____. “Orphics and Pythagoreans: the greek perspective”, artigo escrito para Universidad Complutense de Madrid

_____. *Orfeo y la Tradición Órfica - Un reencuentro de autores coordinado por Alberto Bernabé y Francesc Casadesús*. Ediciones Akal, Madrid, 2008.

BRISSON, LUC. *Orphée et l’Orphisme dans l’antiquité gréco-romain*. Ed. Variorum, Aldershot, 1995.

BURKERT, WALTER. *Antigos Cultos de Mistério*. Edusp, São Paulo, 1987.

_____. *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press, Cambridge, 1972.

_____. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.

_____. *Babylon, Memphis, Persepolis - Eastern Contexts of Greek Culture*. Harvard University Press, Cambridge, 2004.

_____. *The Orientalizing Revolution - Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Harvard University Press, London, 1995.

_____. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. University of California Press, Berkeley, 1997.

BURNET, JOHN. *A Aurora da Filosofia Grega*. Tradução Vera Ribeiro. Ed. PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2007.

COLLI, GIORGIO. *A Sabedoria Grega – I*. Tradução Renato Ambrósio. Ed. Paulus, São Paulo, 2012.

CORNELLI, GABRIELE. *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. Annablume Editora,

São Paulo, 2011.

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: as Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1975.

_____. *From Religion to Philosophy*. Cosimo Classics, New York, 2009.

_____. “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition”. *The Classical Quarterly* (1922), pp. 137-150. Jstor Archive.

DELATTE, ARMAND. *La Vie de Pythagore de Diogene Laérce*. Édition critique avec Introduction et Commentaire par A. Delatte. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Académie Royale des Sciences de Belgique, 1919-1920.

_____. *Études sur la Littérature Pythagoricienne*. Slatkine Reprints, Genève, 1999.

DETIENNE, MARCEL. *Os Mestres da Verdade – na Grécia Arcaica*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1988.

_____. *A Escrita de Orfeu*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1991.

DIELS, HERMANN e KRANZ, WALTHER. *I Presocratici*. A cura di Giovanni Reale. Comentários e Notas. Ed. Bompiani, Milano, 2006/2012.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Editora Escuta, São Paulo, 2002.

FERREIRA DOS SANTOS, MÁRIO. *A Sabedoria das Leis Eternas*. Ed. É Realizações, São Paulo, 2001.

_____. *Pitágoras e o Tema do Número*. Ed. Ibrasa, São Paulo, 2000.

FESTUGIÈRE, ANDRÉ J. *Personal Religion among the Greeks*. Greenwood Press, Westport, 1984.

_____. “Aspectos Populares da Religião Grega”, in *Grécia e Mito*. Ed. Gradiva, Lisboa, 1988.

FUMAGALLI, STEFANO. *Introduzione a Pitagora Versi Aurei*. Ed. Mimesis, Milano, 1996.

GARCIA NUNES SOBRINHO, RUBENS. “Iniciação ao Princípio”. *Revista Archaí*, 6. Ed. Annablume, São Paulo, 2011.

GAZOLLA, RACHEL. “O Fédon de Platão: um diálogo ético?”, publicado no boletim CPA, PUC, São Paulo.

GERNET, LOUIS. *Le Génie grec dans la Religion*. Albin Michel Editeur, Paris, 1932.

GOLDSCHMIDT, VICTOR. *A Religião de Platão*. Ed. Pensamento, São Paulo, 1970.

GUTHRIE, W.K.C. *Orfeo y la religión griega*. Ediciones Siruela, Madrid, 2003a.

_____. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans in A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 2003b.

HADOT, PIERRE. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Albin Michel Editeur, Paris, 2002.

- JAEGER, WERNER. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- _____. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Edições 70, Lisboa, 1991.
- KAHN, CHARLES. *Pitágoras e os Pitagóricos – Uma breve história*. Edições Loyola, São Paulo, 2007.
- KINGSLEY, PETER. *Empédocle et la Tradition Pythagoricienne*. Les Belles Lettres, Paris, 2010.
- KIRK, RAVEN, SCHOFIELD. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008.
- _____. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- LÉVÊQUE, PIERRE. “A Religião Grega” in *Grécia e Mito*. Ed. Gradiva, Lisboa, 1988.
- MATTÉI, JEAN-FRANÇOIS. *Pitágoras e os Pitagóricos*. Ed. Paulus, São Paulo, 2007.
- NILSSON, MARTIN P. *A History of Greek Religion*. Norton Library, New York, 1964.
- NOCK, A.D. *Conversion – The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. The Johns Hopkins University Press, London, 1998.
- OTTO, WALTER F. *Os Deuses da Grécia – A imagem do Divino na Visão do Espírito Grego*. Ed. Odysseus, São Paulo, 2005.
- PEREIRA, IVANETE. *Aspectos Sagrados do Mito e do Lógos – Poesia hesiódica e filosofia de Empédocles*. Ed. PUC-SP, São Paulo, 2006.
- PUGLIESE CARRATELLI, GIOVANNI. *Tra Cadmo e Orfeo – Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*. Ed. Il Mulino, Bologna, 1990.
- _____. *Les Lamelles d'Or Orphiques – Instructions pour le Voyage d'autre-tombe des initiés grecs*. Comentários e notas. Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- REALE, GIOVANNI. *Pré-Socráticos e Orfismo*. Ed. Loyola, São Paulo, 1993.
- ROBINSON, THOMAS. *As origens da alma, os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Editora Annablume, São Paulo, 2010.
- ROCHA PEREIRA, M. HELENA. *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol. I. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1964.
- ROHDE, ERWIN. *Psiche*. Editori Laterza, Roma-Bari, 2006.
- SOUZA, J. CAVALCANTE. “Para ler os fragmentos dos pré-socráticos” in *Os Pré-Socráticos*, coleção *Os Pensadores*. Tradução José Cavalcante de Souza. Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1973.
- TIMPANARO CARDINI, MARIA. *Pitagorici Antichi – Testimonianze e Frammenti*. Comentários e notas. Edizione Bompiani, Milano, 2010.
- TORTORELLI GHIDINI, MARISA. *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e Incontri di Culture*

- nell'Antiquità*. Atti dei Seminari Napolitani. Ed. Bibliopolis, Napoli, 2000.
- TRINGALI, DANTE. "O Orfismo" in *Orfeu, Orfismo e Viagens a Mundos Paralelos*. Ed. UNESP, São Paulo, 1990.
- VERNANT, J.P. *Mythe et Penséé chez les Grecs*. Ed. Maspero, Paris, 1966.
- _____. *As Origens do Pensamento Grego*. Ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2006.
- VIDAL-NAQUET, PIERRE. "A Grécia Antiga: Civilização" in *Grécia e Mito*. Ed. Gradiva, Lisboa, 1988.
- WERNER, CHARLES. *La Philosophie Grecque*. Ed. Payot, Paris, 1972.
- ZELLER, EDUARD. *A History of greek Philosophy from the earliest Period to the Time of Socrates*. Tradução para o inglês Sarah Frances Alleyne, Longmans Green, London, 1881.