

A COMUNIDADE PITAGÓRICA: TIPOLOGIA E IDENTIDADE

THE PYTHAGOREAN COMMUNITY: TYPOLOGY AND IDENTITY

GABRIELE CORNELLI*

Resumo: Os modelos gregos clássicos de associações são fundamentalmente de dois tipos: o *thíasos* e a *betairía*. Enquanto o primeiro está mais diretamente ligado à prática comum de cultos, à partilha de ritos e saberes místéricos, a *betairía* está mais ligada à idéia de uma associação de *philoí*, no sentido político de aliados e confrades que se encontram em um clube privado. A comunidade pitagórica é quase que unanimamente considerada pela tradição uma *betairía*, e todavia muitas de suas características remeteriam mais claramente para o modelo do *thíasos*. Ambas as definições não parecem dar conta das singularidades da *koinonía*, que caracteriza o modo de vida pitagórico.

Palavras-chave: pitagorismo, comunidade, ética, religião.

Abstract: Classical Greek models of association can be divided into two major types: the *thíasos* and the *betairía*. While the first is more directly connected with the common practice of religious ritual, with the sharing of rites and knowledge of the mysteries, the *betairía* is closely connected with the idea of an association of *philoí*, in the political sense usually attributed to it, of allies and comrades in a private group. The Pythagorean community is considered to be a *betairía*, but many of its characteristics point to the model of a *thíasos*. However, neither definition seems to fit the singularities of *koinonía* which characterize the Pythagorean way of living.

Keywords: Pythagoreanism, community, ethics, religion.

Os modelos históricos gregos de associações são fundamentalmente de dois tipos: o *thíasos* e a *betairía*. Enquanto o primeiro está mais diretamente ligado à prática comum de cultos, à partilha de ritos e saberes místéricos, a *betairía* está mais ligada à idéia de uma associação de *philoí*, no sentido político de aliados e confrades que se encontram em um “clube” privado. A comunidade pitagórica é quase que unanimamente considerada pela tradição uma *betairía*, ainda que bastante *sui generis*: de fato, procurando justificar a violenta revolta contra os pitagóricos, Jâmblico revela o sentimento de estranhamento da população com relação à comunidade:

* Gabriele Cornelli é professor da Universidade de Brasília, Brasil. E-mail: gabriele.cornelli@gmail.com

Tomaram a frente da revolta exatamente aqueles que estavam em 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 (*idiasmós*) daquela dos outros (Iambl *VP*, 255).

Essa “diferença” da comunidade, ligada a algumas práticas estranhas à cultura e economia do tempo, como aquela da partilha dos bens, eram com toda probabilidade parte essencial do motivo da inimizade – acenada no testemunho acima – por parte das próprias famílias dos membros da comunidade. Sublinha-se acima, no interior do panorama da crítica, a questão da presença política da comunidade pitagórica: essa presença sugeriria que a melhor identificação seria mesmo com o modelo da *betairía*. E, todavia, as fontes são bastante insistentes em nos apresentarem uma comunidade francamente dedicada ao culto e a uma vida comunitária baseada em *akoúsmata* e *sýmbola*, isto é em palavras secretas e sinais de identificação. Com isso, num sentido contrário, a comunidade pitagórica encontraria seu lugar tipológico mais no âmbito do *thíasos*.¹

Baseando-se na inegável característica da “diferença” da comunidade, Burkert (1982, 2-3, 19), seguido por Riedweg (2002, 166-171), considera que a melhor definição para a comunidade pitagórica seja o termo “seita”.² Consciente do uso comum depreciativo do termo, que leva diversos autores, incluindo o presente, a preferir uma designação mais neutra, como aquela até aqui usada de “comunidade”, a traduzir o grego *koinonía*, Burkert reclama para o termo “seita” a vantagem de um uso mais técnico, sociológico do mesmo, na esteira dos trabalhos de Bryan Wilson e Arnaldo Momigliano (Burkert 1982, 3).

Dessa forma, poder-se-á identificar, no pitagorismo, as características mínimas que definem uma seita, do ponto de vista da sociologia dos grupos religiosos. Estas, contribuem para a descrição da comunidade pitagórica como um grupo de proporções numéricas bastante reduzidas, de caráter

¹ Para uma ampla resenha da terminologia utilizada pelas fontes antigas para designar a comunidade pitagórica, cf. Minar (1942, 15-35). Tanto Philip (1966, 144) quanto Zhmud (1992, 241-1) consideram improvável a associação dos pitagóricos com o modelo do *thíasos* por causa da evidente atuação política da comunidade. Centrone (1996, 67-8) adota uma posição menos cética, reconhecendo que, ainda que alguns traços esotéricos da comunidade foram de fato sublinhados pela tradição tardia, este fato não autoriza a negar *tout court* qualquer valor histórico a eles.

² O primeiro a usar o termo *sekte* é Rohde (1898, 103ss). O uso de uma terminologia advinda da sociologia da religião não é incomum: Toynbee (1939, 84) e Jaeger (1947, 61) chegam a utilizar o termo *church* para referir-se à comunidade pitagórica.

elitário, modos alternativos e algum nível de sigilo: encontros regulares ou vida em comum, certa partilha econômica e espiritual, submissão à autoridade de um guia carismático e um forte sentimento identitário que leva à separação das pessoas entre “nós” e “eles”. Ações de vingança contra os apóstatas, prescrições reprodutivas que garantam a sobrevivência diacrônica da comunidade e intensa mobilidade geográfica concluem um retrato no qual, como se verá, podem ser reconhecidas as características salientes do estilo de vida pitagórico.

Na peneira da tradição, de fato, a classificação proposta por Burkert revela-se em geral bastante apropriada. Serão visitadas algumas das tradições mais salientes que dizem respeito a esta possível identificação do pitagorismo com uma seita. As duas *Vidas*, de Porfírio e Jâmblico (de maneira especial esta última) são ricas fontes de informação sobre a comunidade e as regras de seu *bíos*. Ainda que marcadas por interpolações tardias, é certamente possível identificar estratos mais antigos da tradição em muitos dos testemunhos, no contexto da compreensão da formação das tradições para cada um dos períodos fundamentais de desenvolvimento do pitagorismo.³

NÚMERO LIMITADO. Os pitagóricos ainda que influentes nas cidades por eles administradas na Magna Grécia, constituíram sempre uma comunidade minoritária, tanto no interior dos grupos aristocráticos das mesmas cidades, como no âmbito maior da cultura intelectual do seu tempo. Apesar dos quatro discursos políticos de Pitágoras na ocasião da chegada em Crotona terem conquistado – segundo Porfírio (*VP*, 20) e Jâmblico (*VP*, 30) – um auditório de duas mil pessoas, somente seiscentas delas se tornaram mesmo discípulos, “não somente conduzidos por ele à filosofia, mas também prontos a ‘viver em comum’, como se dizia, conforme seus preceitos” (Iambl. *VP*, 29).⁴ A tradição parece sugerir já uma seleção inicial, portanto. O mesmo catálogo de Jâmblico acima citado, em sua intenção de “contar” os pitagóricos, pressupõe certamente um número limitado deles.

CARÁTER ELITÁRIO. A tradição acima referida dos discursos públicos de Pitágoras por ocasião da sua chegada em Crotona (Porph. *VP*, 20, Iambl.

³ Por este motivo, algumas das tradições que serão aqui em seguida analisadas voltarão à nossa atenção no Capítulo Segundo, sob o diverso prisma da contribuição delas para a definição da categoria pitagorismo como aparece em cada um dos períodos em questão. Para uma avaliação da influência da tradição pitagórica sobre a evolução do gênero *Vidas* de filósofos no mundo antigo, cf. Goulet (2001, 23-61, espec. 32-34, com uma análise de Porph. *VP* e Iambl. *VP*).

⁴ Com o número de 600 concorda Diógenes Láercio (*Vidas* VIII 15). Já para Apolônio de Tiana o número era ainda mais restrito, limitando-se a 300 (FGrHist 1064 F, 254).

VP, 30), e que resulta na adesão dos 600, poderia sugerir que fazer parte da comunidade e ter acesso aos seus ensinamentos fosse algo fácil. Uma tradição de Antifonte, citada por Porfírio (VP, 9), recorda que, ainda em Samos, Pitágoras teria fundado um *didaskaleion*, uma escola: chamada de *hemiciclo de Pitágoras*, reunia os que discutiam sobre negócios públicos. Ele próprio, todavia, refugiava-se num *ántros*, numa gruta, onde poderia se consagrar exclusivamente à filosofia; a sugerir que este caráter elitário e exclusivo da comunidade pitagórica estaria presente já mesmo nos anos iniciais da formação de Pitágoras.

O mesmo caráter exclusivista pode ser observado no rígido critério de admissão à própria comunidade, marcado por um período probatório de *dokimasía*:

Quando alguns jovens chegavam com o desejo de conviver com ele, não os admitia imediatamente, esperando que fossem examinados e julgados. Primeiramente se inteirava das relações que eles mantiveram com seus genitores e os outros parentes antes de se aproximarem dele; depois verificava quem entre eles ria de maneira desconveniente, calava ou falava de modo despropositado, e ainda quais eram suas paixões, quem eram seus parentes, que relações mantinham com estes, a que atividades dedicavam a maior parte do dia, e qual era o motivo de sua alegria e dor [...]. Aqueles que superavam este exame eram desprezados por três anos, com a intenção de colocar à prova sua firmeza e real amor pelo conhecimento [...]. Após este período impunha aos aspirantes um silêncio de cinco anos, para testar sua continência. Pois de todas as provas de autocontrole, aquela de frear a língua é certamente a mais dura, como bem demonstram os fundadores dos ritos místéricos (Iambl. VP, 71-72).

A fonte da qual bebem tanto Porfírio como Jâmblico para estas referências ao *bíos* pitagórico é Nicômaco. A suspeita de que esta extrema rigidez da organização do acesso à comunidade pitagórica (três anos de “descaso”, aos quais eram seguidos mais cinco de silêncio) seja, na realidade, uma retroprojeção dele, é levantada tanto por Von Fritz (1940, 220) como por Philip (1966, 140). E, todavia, há um testemunho paralelo em Diógenes Laércio (VIII 10), cuja fonte seria desta vez Timeu, que confirmaria uma provável antiguidade do testemunho: “[Seus discípulos] permaneciam em silêncio por cinco anos, limitando-se a escutar seus discursos, sem nunca ver Pitágoras, até que não superassem a prova; a partir deste momento se tornavam parte de sua casa e eram admitidos à sua presença” (D.L. *Vidas* VIII, 10).

VIDA EM COMUM (*CENÓBIO*) E COMUNHÃO DOS BENS. O testemunho acima citado é rico de outros sinais sectários, como o do sigilo, e, de maneira especial da comunhão dos bens. A mesma passagem de Jâmblico acima citada, referida à *dokimasía* dos jovens aspirantes, detalha as modalidades dessa partilha: “Neste período, os bens de cada um, isto é suas propriedades, eram colocadas em comum, e confiadas aos membros notáveis da comunidade encarregados disso, chamados ‘políticos’: alguns deles eram administradores, outros legisladores” (Iambl. *VP*, 72).

O testemunho mais antigo da comunhão dos bens parece ser novamente o de Timeu: um escólio ao Fedro (*Schol. In Phaedr.* 279c) corresponde literalmente a uma passagem do livro IX de Timeu: “Ora, quando os jovens vinham até ele e queriam viver com ele, não lhes permitia fazê-lo, mas respondia que era necessário que colocassem em comum seus bens (*Schol. In Phaedr.* 279c = *FGrHist* 566 F 13).”

Trata-se aqui do célebre dito *koinà tà phîlôn* (ou *koinà tà tôn phîlôn*) que aparece referido aos pitagóricos por Platão.⁵ Não procede a observação de Philip pela qual em Aristóteles, ao contrário, “*its meaning is quite un-Pythagorean*” (1966, 142): o trecho da *Ética Nicomaquéia* por ele citado (1159b25-32), ao contrário, ainda que sem uma referência direta à origem pitagórica do dito (seria preciso?), insere o *koinà tà phîlôn* no interior de uma discussão, de estampa notadamente pitagórica, sobre a comunidade de amigos como promotora de justiça, e, como conseqüência, de evidente sentido “econômico”:

Parece, portanto, conforme dissemos no início, que amizade e justiça digam respeito às mesmas coisas e se dêem entre as mesmas pessoas. De fato, em cada comunidade parece haver algo de justo, e amizade. Assim chamam-se amigos os companheiros de navegação e de armas, e da mesma maneira aqueles que fazem parte de outras comunidades. Conforme participam da comunidade há amizade, e também justiça. E diz bem o provérbio “as coisas dos amigos são comuns”, pois a amizade está na comunidade (Aristóteles *EN* 1159b 25-32).

Não por acaso diversos autores utilizaram a expressão “comunismo”, ainda que muitas vezes entre aspas, dado o evidente anacronismo do termo – para indicar a prática do dito *koinà tà phîlôn* entre os pitagóricos.⁶ A mesma relação entre *phîloi* e *dikaion* é encontrada em Platão, que, por

⁵ Cf. as referências aos passos platônicos nos parágrafos imediatamente a seguir.

⁶ Entre eles, Minar (1942, 29, 32, 35), Conybeare, em sua tradução da *Vida de Apolônio de Tiana* de Filostrato (1948-50) e Burkert (1982, 15).

outro lado, não tem dúvidas em atribuir o dito diretamente aos pitagóricos. Não casualmente esta ligação entre pitagorismo e *phília* aparece num passo central da *República*. No começo do livro V (449c), Adimanto, a convite de Polemarco, repreende Sócrates por ter deixado de lado, em sua argumentação sobre a cidade justa e perfeita, o problema levantado pelo dito *koinã tã phílôn* aplicado a mulheres e filhos, fazendo assim sugerir a suspeita de querer fugir da questão:

Parece-nos que você esteja querendo se safar rapidamente, roubando uma parte inteira do discurso (e não certamente a menor) para não ter que discuti-lo, que tenha pensado em fugir deixando cair, “de leve”, aquele dito pelo qual, com relação às mulheres e às crianças, para todos deveria ser evidente que tudo deve ser em comum entre os amigos (*Rep.* V 449c).

O dito, introduzido *phaulôs*, “de leve”, no livro IV (424a), requer ao contrário – ao dizer de Adimanto – uma explicação com relação ao *trópos tês koinonías* (V 449d), ao tipo, aos modos dessa comunhão. Dessa forma, Sócrates passará a representar em detalhes o *gynaikeion dráma* da cidade. O léxico dessa página é impregnado de pitagorismo: tanto a comunhão dos bens (e de mulheres e filhos), como a importância da “escuta” como característica do *bíos* e da cidade justa, remetem imediatamente para as características da vida pitagórica apontadas pela tradição.⁷

As modalidades da comunhão dos bens deviam alcançar uma articulação maior do que a da simples organização da partilha dos bens em comunidades de vida cenobítica. É certamente o que sugere o caso de Clíneas de Tarento e Proros de Cirene:

Narra-se que Clíneas de Tarento, quando soube que Proros de Cirene, um seguidor das doutrinas pitagóricas, estava correndo o risco de perder seu patrimônio, recolheu uma soma de dinheiro e embarcou em direção a Cirene, colocando em ordem os negócios de Proros, sem importar-se não somente com suas perdas financeiras, como também com os perigos da navegação (*Iambl. VP*, 239).

Como também a história “edificante” de um pitagórico que havia ficado gravemente doente durante uma longa viagem. Ao dono da pensão que o hospedava em seus últimos dias de vida, e que cuidava dele com grande generosidade, o pitagórico, após ter gravado um símbolo sobre uma tabuinha:

pediu que o pendurasse fora da porta da pensão, e que ficasse atento caso algum transeunte reconhecesse o sinal; pois neste caso, esta pessoa

⁷ Platão refere o dito aos pitagóricos também em *Lisis* 207c e *Leis* 739c.

reembolsaria a ele todas as despesas e o agradeceria por sua conta. Quando o hóspede morreu, o dono da pensão o sepultou e cuidou com toda cura do caixão – sem preocupar-se com as despesas ou em receber algum reconhecimento de quem eventualmente fosse identificar a tabuinha. E, todavia, por curiosidade com relação à ordem recebida, quis colocá-la à prova, expondo a tabuinha para que pudesse ficar sempre visível. Muito tempo depois, um pitagórico que passava por lá, reconheceu o símbolo. Perguntou então o que havia acontecido, e deu para o dono da pensão uma quantia muito maior daquela que foi desembolsada (Iambl. *VPI*, 238).

A história não diz de que símbolo se trataria. Todavia, com base numa passagem de Luciano (Jacobiz I, 330), apreendemos que o sinal de reconhecimento dos pitagóricos era o pentagrama, sendo utilizado inclusive como assinatura em cartas. Essas histórias são facilmente datáveis em época tardia. Ainda assim, referem-se a uma tradição já antiga e que devia ser muito forte, resistindo como memória da centralidade da comunhão de bens entre os pitagóricos.

A AMIZADE PITAGÓRICA. O tema da *philia* é presente desde aqueles que são considerados os primeiros discursos públicos de Pitágoras, os célebres quatro *lógoi*, proferidos quando de sua chegada em Crotona. Entre outros, no Primeiro Discurso, dirigido aos jovens, Pitágoras os exorta a cuidar bem dos amigos: “Afirmava que teriam sucesso se mesmo nas relações entre eles se comportariam deixando claro que não seriam nunca hostís aos próprios amigos; ao contrário, estariam prontos a qualquer momento a se tornarem quanto antes amigos de seus próprios inimigos” (Iambl. *VP*, 40).

A discussão pitagórica sobre a *philia* extrapola o âmbito da gestão da vida comunitária, para alcançar o patamar de um conceito-chave para a compreensão de toda a realidade. Um exemplo disso é o testemunho de Jâmblico (Iambl. *VP*, 229-230 / *VP*, 69-70) que enumera os seis aspectos da *philia* ensinada por Pitágoras: dos deuses para com os homens, das doutrinas entre elas, da alma com o corpo, dos homens entre eles e com os animais, e do corpo mortal em si mesmo.⁸

⁸ Iambl. (*VP*, 229-230): “Pitágoras ensinou com muita clareza a *philia* de todos para com todos a começar pela *philia*: 1) dos deuses para com os homens, através da piedade e de um culto baseado no conhecimento; 2) das doutrinas entre elas; 3) em geral da alma com o corpo e da parte racional da alma com a parte irracional graças à filosofia e à contemplação que lhe é própria; 4) dos homens entre eles: dos cidadãos pela estrita observância da lei, entre seres humanos de diversas etnias através do correto conhecimento da natureza [humana], do homem para com a mulher ou filhos ou irmãos ou parentes através de uma comunhão indestrutível; em resumo *philia* de todos para com todos e até 5) de alguns animais irracionais por causa de

Por ser tão proverbial, esta *philia* entre os pitagóricos mereceu diversas histórias que beiram o lendário, mas que, ainda assim, são significativas para compreender a ética da *philia* que regia as comunidades pitagóricas: uma das mais significativas é certamente aquela, lembrada por Aristóxeno, da prova radical da amizade entre dois pitagóricos, Fintias e Damon, planejada pelo tirano de Siracusa, Dioniso. Aristoxeno afirma tê-la ouvido da boca do próprio tirano que – caído em desgraça – fôra ser professor em Corinto:

Um dia Dioniso quis colocá-los à prova, pois alguns asseguravam que se os tivesse preso e aterrorizado, não teriam permanecido fiéis uns aos outros. Ele então agiu da seguinte forma: Fintias foi preso e conduzido na frente do tirano, que o acusou de conspiração contra ele, acrescentando que o fato já havia sido comprovado e que portanto o condenaria à pena capital. Fintias respondeu: “se assim decidiste, me seja ao menos concedido o restante deste dia para acertar meus negócios e aquele de Damon (era de fato companheiro e sócio dele e enquanto mais idoso, havia tomado conta de seus negócios). Fintias portanto pedia para que o deixasse ir, e oferecia Damon como fiador [para ficar no lugar dele]. Dioniso concordou e foi chamado Damon que, ao saber o que havia ocorrido, aceitou imediatamente de ser fiador de Fintias e ficou esperando este voltar. (61) Dioniso, de sua parte, havia ficado impressionado com o ocorrido, enquanto aqueles que haviam inicialmente proposto a prova zombavam de Damon, dizendo que seria ali abandonado. Mas ao pôr-do-sol, Fintias chegou, pronto para morrer. E todos ficaram maravilhados; Dioniso, de sua parte, abraçou afetuosamente os dois e pediu para ser acolhido como terceiro na *philia* deles (Porph. *VP*, 60-61).

A insistência da tradição é para com a proverbial fidelidade da *philia* pitagórica, portanto. Outra narrativa que representa bem esta fidelidade aos amigos, mas que Rohde define simplesmente como “boba” (*eine alberne Geschichte*, 1872, 50), é a da *philia* entre Lísis e Eurífamo:

Quanto aos pactos estabelecidos, Pitágoras preparou com tamanha eficácia seus discípulos para respeitá-los sinceramente, que se narra que uma vez Lísis, saindo do templo de Hera após ter feito suas orações, encontrou

um sentimento de justiça e de uma natural proximidade e solidariedade; 6) enfim, do corpo mortal com si mesmo, pacificação e conciliação das forças contrárias que nele se escondem por meio da saúde e do regime [de vida] que a essa tende, e temperança através da imitação da condição de bem-estar que caracteriza os elementos celestiais. O fato de uma única e só ser a palavra que tudo isso compreende, isto é, *φιλία*, é opinião corrente que foi Pitágoras a descobri-lo e torná-lo lei; este ensinava a seus discípulos uma *φιλία* tão maravilhosa, que até hoje muitos dizem, a respeito daqueles que são ligados entre si por uma recíproca benevolência, tratar-se de Pitagóricos”.

Eurífamo de Siracusa, seu companheiro, que por sua vez estava entrando no templo. Por ter este último solicitado a ele que o aguardasse enquanto realizava suas orações, Lísis sentou-se num banco de pedra próximo à saída do templo. Após as orações, Eurífamo, imerso em seus pensamentos e tomado com estava por uma profunda reflexão, saiu do templo por outra porta. Lísis, de sua parte, permaneceu imóvel, esperando, durante o dia todo e a noite inteira, e boa parte do dia seguinte. E provavelmente teria ficado muito mais, se, no dia seguinte Eurífamo, que havia se dirigido ao “auditório”, não tivesse se recordado do fato, após ouvir que Lísias estava cercado de companheiros da comunidade. Somente então foi encontrá-lo: este, conforme o pacto, estava esperando por ele. Levou-o embora, explicando assim o motivo de seu esquecimento: “foi um deus a causar em mim este esquecimento, para que pudesse colocar à prova tua firmeza em observar os pactos” (Iambl. VP, 185).

Por trás da anedota, esconde-se certamente a memória da dimensão incondicional da fidelidade na *philia* pitagórica, que instaura uma identidade de grupo tão forte a ponto de configurar as relações a partir da alternativa “nós e eles”, e tornar-se proverbial no mundo antigo.

VINGANÇA CONTRA OS APÓSTATAS. É, com toda probabilidade, novamente Timeu a descrever, no trecho imediatamente sucessivo àquele acima citado, com relação ao critério de admissão e às formas da *dokimasía*, os procedimentos de expulsão dos apóstatas, isto é, dos que, por algum motivo, traindo as regras do *bíos*, eram excluídos da *koinonía*:

No caso em que fossem recusados, recuperavam, em dobro, seus pertences, enquanto “aqueles que ouviam juntos” (*bomakooi*), como eram chamados todos os seguidores de Pitágoras, levantavam para eles uma lápide fúnebre, como se fossem mortos [...]. Se em outra ocasião acontecia de encontrar quem havia sido recusado, o consideravam como um estranho qualquer, e não como um companheiro, pois havia morrido para eles (Iambl. VP, 73-4).

Tratava-se de uma exclusão definitiva, portanto, que não previa evidentemente nenhuma possibilidade de volta, como é indicado incontestavelmente pela comparação com a própria morte.

MODOS ALTERNATIVOS. A vida cotidiana na comunidade pitagórica previa uma organização do tempo e do espaço pouco comuns para os padrões da época. A descrição mais coerente desta pode ser encontrada em Jâmblico:

na parte da manhã realizavam passeios solitários em lugares onde houvesse quietude e tranquilidade, como templos e bosques, e algo que alegrasse o

espírito. Estavam de fato convencidos que não se devia encontrar ninguém antes de ter arrumado a alma e ordenado o pensamento [...]. Depois do passeio matutino, se reuniam entre eles, normalmente em santuários, ou em lugares de natureza semelhante. Dedicavam estas ocasiões ao ensino e à aprendizagem e à correção do caráter. Em seguida dedicavam-se à cura de seus próprios corpos. [...] No almoço comiam pão, mel, mel misturado com cera, e não tomavam vinho ao longo do dia. Dedicavam as horas da tarde aos negócios políticos, tanto os internos quanto os externos. [...] Ao aproximar-se do entardecer, voltavam a fazer os passeios, todavia não sozinhos, como de manhã, e sim em grupos de dois ou três, lembrando as coisas aprendidas e exercitando-se com belas ocupações. Depois do passeio, tomavam banho e se dirigiam ao banquete comum [...]. Após o banquete ofereciam libações e acontecia a leitura [...]. Uma vez pronunciadas estas palavras, cada um voltava para sua própria casa. Vestiam vestes brancas e puras, e usavam lençóis também brancos e puros, de linho, pois não usavam peles (Iambl. *VP*, 96-100) ⁹

A imagem cenobítica, tipicamente monástica, da vida pitagórica, pertence certamente a uma tradição tardia, provavelmente mediada pela tradição estoica medioplatônica, obedecendo mais diretamente ao ideal de vida calma e transcorrida em lugares bucólicos do ideal da vida filosófica helenística e depois imperial. Chama especialmente atenção a indicação da leitura em comum, melhor especificada por Jâmblico logo em seguida (*VP*, 104) com relação ao que é chamado de *didaskalía dia tòn sýmbolôn*, isto é, da explicação dos sinais: uma forma de exegese que incluiria, ao lado da prática oral, a utilização de uma série de diferentes tipos de escritos, desde anotações até publicações ecdóticas. É obviamente impensável uma complexidade literária como esta para o VI e V século aC. Esta deverá, portanto, corresponder mais provavelmente à descrição de uma mesa de estudo da Biblioteca de Alexandria, em época helenística.¹⁰

⁹ Passagem paralela em Porfírio (*VP* 32). O testemunho é com toda probabilidade aristoxênico, de maneira especial em sua parte final (Burkert 1982, 16). Sobre a recepção de Aristoxeno da ética pitagórica, no quarto século a.C. e em âmbito peripatético, cf. o recente estudo de Huffman (2006).

¹⁰ Jâmblico fala mais especificamente de: diálogos (*διωλέξεις*), instruções recíprocas (*ὀμιλίαι*), anotações (*ὑπομνηματισμοῦ*), notas (*ὑποσημειώσεις*), tratados (*συγγράμματα*) e publicações (*ἐκδόσεις*) (Iambl. *VP*, 104). O exercício da comparação desta descrição pode ser estendido ainda mais, e englobar a semelhança dela com a descrição dos essênios em Flávio Josefo (*A Guerra Judáica* II, 128-33) e dos terapeutas judeus do lago de Mareótida descritos por Filon (*De vita contemplativa* II), apesar das reservas com relação a esta última, expressas por Centrone (2000, 161 n47).

O vegetarianismo é certamente outro sinal de um estilo de vida culturalmente alternativo dos pitagóricos. Os estudos de Detienne (1970; 1972) demonstraram como a dieta vegetariana implica na recusa radical de uma prática religiosa e social, aquela do sacrifício animal, que constitui um dos pilares da cultura grega antiga. O vegetarianismo está diretamente ligado à crença na metempsicose e no parentesco universal entre todos os seres vivos, conforme mencionado no resumo inicial das doutrinas de Pitágoras por Porfírio (*VP*, 19):

Algumas de suas [de Pitágoras] afirmações ganharam notoriedade praticamente geral: 1) afirma que a alma é imortal; 2) que transmigra em outras espécies de seres vivos; 3) que, periodicamente, o que já aconteceu uma vez volta a acontecer, e nada é absolutamente novo; e 4) que todos os seres animados devem ser considerados como do mesmo gênero. Ao que parece foi mesmo Pitágoras a introduzir pela primeira vez estas crenças na Grécia (Porph. *VP*, 19).

A menção à introdução desta crença na Grécia pressupõe, mais uma vez, uma estranheza geral a ela, configurando-se com isso, mais uma vez, a imagem de uma seita marcada por uma subcultura alternativa.¹¹

SILÊNCIO E SEGREDO. Diversas citações acima recordam a obrigação do silêncio e do segredo com relação às doutrinas. É esta uma das características mais lembradas pela tradição. O testemunho mais antigo é certamente aquele do orador Isócrates, contemporâneo de Platão: “ainda hoje mais são admirados aqueles que se professam seus discípulos [de Pitágoras] e se calam, do que aqueles que obtêm grandíssima fama através da palavra” (Isócrates, *Busiris* 29 = 14 A4 DK).¹² Mesmo alguns fragmentos da comédia de meio (DK 58 E) recordam esta obrigação do silêncio: “era necessário suportar a escassez de comida, a sujeira, o frio, o silêncio, a severidade e a falta de higiene” (Alexis. *A Pitagorizante* fr. 201 Kassel-Austin = 58 E 1 DK).¹³

Um célebre caso, melodramático, de quebra desta obrigação do segredo é o da revelação, por parte de Hipaso, da doutrina da incomensurabilidade,

¹¹ À confirmação disso, Burkert define a metempsicose como “um corpo estranho no interior da religião grega” (1977, 430).

¹² Orig.: ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προσποιουμένους ἐκείνου μαθητὰς εἶναι μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζουσιν ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίστην δόξαν ἔχοντας (Isócrates, *Busiris*, 29).

¹³ Para uma visão geral sobre o pitagorismo na comédia de meio, cf. Bellido (1972) e Chevitarese (2004).

ou, numa outra versão, da inscrição do dodecaedro numa esfera.¹⁴ A tradição “matemática” do pitagorismo atribui a Hipaso, além disso, o roubo da originalidade da descoberta, que foi certamente “Dele” (*toû andrós*, Iambl. *VP*, 88), isto é, do também inominável Pitágoras. Nesta atribuição revela-se um dos motivos comuns da instistência no segredo das doutrinas: frente à resistência dos *acusmáticos* em considerarem como parte fundamental da tradição pitagórica questões matemáticas deste gênero, o lado dos “matemáticos” utiliza a escamoteação típica do argumento de autoridade, atribuindo-as diretamente a “Ele”. De fato, da mesma maneira, quando – em época helenística – inicia-se uma vasta produção de apócrifos, o argumento da consignação do segredo sobre as doutrinas entre os primeiros pitagóricos servirá ao propósito de justificar o aparecimento somente tardio de cartas atribuídas falsamente a Pitágoras ou aos primeiros familiares ou discípulos.¹⁵ Com razão, anota Huffman (2008), uma testemunha importante como Aristóteles não revela em seus escritos alguma dificuldade em ter acesso aos textos pitagóricos (ao contrário, escreve três livros sobre Arquitas). Disso deriva que: ou grande parte das doutrinas pitagóricas não eram, de fato, sigilosas, ou o segredo foi “muito mal guardado” (Huffman 2008, 218).

E, todavia, a presença da obrigação do segredo é tão significativa, especialmente com relação às tradições dos *akoísmata* e *sýmbola*, ao ponto de não poder ser reduzida simplesmente a uma falsificação helenística: esta configura exatamente um dos critérios centrais para a constituição de uma seita: isto é, aquele de uma linguagem esotérica, que precise de senhas específicas para ser compreendida.

Creio que uma boa solução da questão do segredo na comunidade e literatura pitagórica é aquela proposta por Gemelli (2007): no interior de uma atenta análise da linguagem esotérica utilizada pelos pré-socráticos, Gemelli anota que:

¹⁴ É Burkert (1972, 455) quem fala de um “*veritable melodrama in intellectual history*” com relação a essa tradição dos incomensuráveis. Refere-se provavelmente a Hipaso o capítulo de Jâmblico (*VP*, 74) que menciona a possibilidade de alguém instruído nas ciências ser expulso da comunidade, ainda que não o cite nominalmente. Para a referência explícita a Hipaso, cf. Iambl. *VP* (88, 247).

¹⁵ Cf., para a coleção destes apócrifos, Thesleff (1965), além da Introdução a esta literatura (Thesleff 1961). Até mesmo de Filolau se recorda uma quebra do sigilo em ocasião da divulgação dos célebres três livros comprados por Platão (D.L. *Vidas*, VIII 85). E mesmo essa notícia é utilizada para legitimar um falso pitagórico da época helenística (mencionado em D.L. *Vidas*, VIII 6). Cf., para isso, Burkert (1972, 223-7) e Huffman (1993, 12-14).

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. O silêncio pretendido pelos pitagóricos não é um silêncio sobre as palavras, e sim sobre as experiências. Pois umas sem as outras permanecem um cofre trancafiado (Gemelli 2007, 438).¹⁶

O segredo, portanto, seria uma estratégia da comunidade para manter as experiências que dentro dela se desenvolvem como prerrogativa exclusiva dos iniciados; a tese de Gemelli é muito convincente e impregnada de conseqüências para a compreensão da dinâmica esotérica do protopitagorismo.

GUIA CARISMÁTICO. A presença carismática do fundador Pitágoras paira sobre as diversas características até aqui detectadas na “seita” pitagórica. Tanto a referência acima, de Aristóteles, sobre a natureza intermediária dele entre deuses e homens (Iambl. *VP*, 31), como a expressão *toû andrós* (Iambl. *VP*, 88) para referir-se a Pitágoras sem nomeá-lo, sugerem de fato a presença de mais este critério de identificação do pitagorismo como uma seita. Para além disso, é recorrente a tradição da atribuição da autoridade de praticamente qualquer doutrina ao mestre Pitágoras, lembrada pela expressão *Autós épba, ipse dixit* (Iambl. *VP*, 46).

PRESCRIÇÕES REPRODUTIVAS. Entre as doutrinas que constituem a comunidade pitagórica como alternativa aos hábitos comuns da sociedade grega, há certamente aquela da ascensão das mulheres ao mesmo *status* social dos homens. Não por acaso “a pitagórica”, acima citada como personagem principal da comédia de Aléxis, torna-se um caráter bastante presente na comédia de meio. Desde a notícia do sucesso de seus discursos inaugurais em Crotona, a tradição lembra que a comunidade pitagórica, que surge em conseqüência do sucesso deles, é composta também por mulheres (Porph. *VP*, 19-20; Iambl. *VP*, 30). O primeiro nome lembrado é aquele de Teano: as fontes oscilam entre considerá-la filha ou esposa do fundador.¹⁷ Para além das anedotas elaboradas para mostrar a força e fidelidade à comunidade das mulheres – é este o caso da grávida Tímica, que resiste à tortura de Dioniso II (Iambl. *VP*, 194) – destaca-se uma série de testemunhos relativos à regu-

¹⁶ Orig.: “*ist ein Charakteristikum esoterischer Texte, die eben für denjenigen nichtssagend sind, dem die Fähigkeit fehlt, dem Wort ‘einen konkreten Sinn zu verleihen’.* Das Schweigen, das die Pythagoreer verlangten, bezog sich nicht auf das Gesagte, sondern auf das Erlebte. Denn das eine blieb ohne das andere ein versiegelter Schrein.”

¹⁷ Cf., para uma sinopse das fontes sobre Teano, Delatte (1922, 246-8).

lação da reprodução e dos rituais a ela conexos, que revelam uma diferente relação de gênero entre os pitagóricos:

Dizem que, quando Teano foi interrogada sobre quantos dias depois de um intercurso sexual com um homem uma mulher recupera a pureza, teria respondido: “da relação com o próprio esposo, de imediato, daquela com um estranho, nunca”. Exortava a [esposa] que ia ter com seu próprio marido a abandonar, junto com os vestidos, o pudor; e uma vez levantada, a recuperá-lo junto com estes. E quando lhe foi perguntado: “Quais?”, ela respondeu: “aqueles pelos quais me chamam de mulher” (D.L. *Vidas*, VIII 43).

Se veja também, na mesma linha, a memória da *katábasis* de Pitágoras ao Hades: entre outros castigados, ele teria visto os homens que não quiseram ter intercursos sexuais com suas esposas (D.L. *Vidas*, VIII 21). Jámblico (*VP*, 132, 195) lembra de Pitágoras convencendo os crotonenses a abandonar as concubinas. Aqui não estaria tanto em questão, ao que parece, a isonomia de obrigações morais conjugais entre homens e mulheres, e, sim, uma atitude típica de pequenas comunidades sectárias que, por meio do controle da reprodução no interior do próprio grupo, tende a garantir sua sobrevivência. Os vários “ditos” dedicados à necessidade de procriar para honrar os deuses, em si aparentemente genéricos, assumem, na relativamente pequena comunidade pitagórica, tons de autêntica dramaticidade.¹⁸

INTENSA MOBILIDADE GEOGRÁFICA. Enfim, uma intensa mobilidade geográfica é implícita à narrativa da anedota acima citada de Tímica, que – enquanto grávida – antes de cair na emboscada de Dioniso II, ser presa e torturada, viajava junto com outros nove companheiros, de Tarento para Metaponto (Iambl. *VP*, 189-194). A tradição é atribuída a Neantes e foi certamente elaborada no modelo das anedotas biográficas helenísticas. Ainda assim, observa justamente Burkert (1982, 17), nos revela uma última característica típica de uma seita, aquela da mobilidade de seus membros, pois: “eles seguiam a mudança das estações e escolhiam lugares adequados para suas reuniões” (Iambl. *VP*, 189). A mobilidade da comunidade significa recusa à pertença a uma cidade específica e a substituição da relação *poliade* pela relação sectária.

Ainda que não haja propriamente contradição entre as notícias do envolvimento político dos pitagóricos (Porph. *VP* 20 e Iambl *VP* 30) e a característica

¹⁸ Cf. Iambl. (*VP*, 84).

sectária da comunidade.¹⁹ É de fato o caso de concordar com a afirmação de Burkert, pela qual esta contradição não haveria lugar na Grécia antiga:

There is no inconsistency between this [political] and the religious and ritual side of Pythagoreanism. In fact, cult society and political club are in origin virtually identical. Every organized group expresses itself in terms of a common worship, and every cult society is active politically as a betairía (Burkert 1972, 119).²⁰

O percurso acima descrito leva sim a uma definição incerta e difusa da comunidade pitagórica, mas também confirma que a *koinonía* é lugar fundamental e irrenunciável para o exercício filosófico. Isto sugere uma reflexão ainda não conclusiva, mas metodologicamente importante, sobre o *modus operandi* da história da filosofia. Estou convencido de que a história da filosofia (assim como os estudos clássicos em geral) devam hoje superar uma longa tradição que privilegiou a identidade entre o presente e o passado clássico, entre nossas instituições e formas de pensamento, e as clássicas. E compreender o passado *per differentiam*, ou seja, sublinhando sobretudo a distância entre “nós e eles”. Uma história da filosofia que nos ensine a estabelecer “distâncias” e a descobrir quão “outro” era o pensamento pitagórico pode inaugurar realmente o diálogo enquanto construção de um espaço discursivo (*dia-lógos*) onde podemos nos descobrir, ontem e hoje, simultaneamente “mesmos” e “outros”, numa aprendizagem da diversidade da construção de nossa identidade que nos permita reconhecer o mesmo processo complexo e equívoco na construção da identidade de nossos “outros” contemporâneos. Assim, o passado é distanciado do presente para que possa se constituir em interlocutor crítico deste mesmo presente, e não somente em espelho acrítico de nossa suprema beleza, abrindo caminhos para que a diferença se instale igualmente no jogo com o futuro, de forma a, para este, desenhar projetos a partir da diversidade, em resistência às tendências fundamentalistas do pensamento e das culturas, sempre à espreita. A correção metodológica dos percursos da história da filosofia, portanto, mais do que simples cacoete acadêmico, deve ser pensada como barreira contra todo fundamentalismo hermenêutico.

¹⁹ *Per una analisi esaustiva della política pitagorica*, cf. Cornelli (2010).

²⁰ Mas vejam-se também os argumentos de Zhmud (1992, 247 n. 5), que discorda dessa interpretação, negando importância ao componente religioso da comunidade pitagórica. Da mesma forma Philip (1966, 138).

- ARISTOTELE. *Tre Etiche*. Trad. de Arianna Fermani. Bompiani, Milano, 2008.
- BURKERT, W. (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BURKERT, W. (1982). Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans. I Meyer, Ben F. e Sanders, E. P. *Jewish and Christian Self-definition*. Fortress Press, Philadelphia: 1-22.
- CENTRONE, B. (1996). *Introduzione a i Pitagorici*. Laterza, Bari/Roma.
- CENTRONE, B. (2000). Cosa significa essere pitagorico in età imperiale: per una riconsiderazione della categoria storiografica del neo pitagorismo. In A. Brancacci. *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche*. Bibliopolis, Napoli, 139-167.
- GIAMBlico. *Summa Pitagorica*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Francesco Roman. Bompiani, Milano, 2006.
- HUFFMAN, C. (2008). 'Another Incarnation of Pythagoras'. *Ancient Philosophy*, vol. 28: 201-226.
- ISÓCRATES. *Discursos*. Vol. I y II. Trad. J. M. Guzman Hermida. Biblioteca Clásica Gredos 23. Madrid, Editorial Gredos, 1979-80.
- JAEGER, W. (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford Univ. Press, Oxford.
- MINAR JR., E. L. (1942). *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Waverly Press. Inc, Baltimore.
- PHILIP, J. A. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. University of Toronto Press, Toronto.
- PHILO. Vol. IX. Transl. F.H. Colson. Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge/London, 1941.
- PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana*. Trad. de F. C. Conybeare. Harvard University Press, Cambridge/London, 1948-50.
- PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1991.
- ROHDE, E. (1872). 'Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras'. *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 27: 23-61.
- ROHDE, E. (1871). 'Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras'. *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 26: 554-576.