PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GUSTAVO ALTMÜLLER ALVAREZ

Religiosidade e Metafísica na estrutura da Sociedade Pitagórica: mistérios, símbolos e gnosiologia nas Origens da Filosofia Ocidental e suas Consequências

CAMPINAS

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA EM PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
GUSTAVO ALTMÜLLER ALVAREZ

Religiosidade e Metafísica na estrutura da Sociedade Pitagórica: mistérios, símbolos e gnosiologia nas Origens da Filosofia Ocidental e suas Consequências

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

CAMPINAS
2024

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Altmüller Alvarez, Gustavo

A473r Religiosidade e Metafísica na estrutura da Sociedade Pitagórica : mistérios, símbolos e gnosiologia nas Origens da Filosofia Ocidental e suas Consequências / Gustavo Altmüller Alvarez. - Campinas: PUC-Campinas, 2024.

140

Orientador: Paulo Augusto de Souza Nogueira.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2024.
Inclui bibliografia.

1. Pitagorismo. 2. Pitágoras de Samos. 3. Filosofia Grega. I. de Souza Nogueira, Paulo Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. III. Título.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

GUSTAVO ALTMÜLLER ALVAREZ

RELIGIOSIDADE E METAFÍSICA NA ESTRUTURA DA SOCIEDADE PITAGÓRICA: MISTÉRIOS, SÍMBOLOS E GNOSIOLOGIA NAS ORIGENS DA FILOSOFIA OCIDENTAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: **10 de dezembro de 2024.**

gov.br Documento assinado digitalmente
MARCUS REIS PINHEIRO
Data: 13/12/2024 12:06:36-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

PROF. DR. MARCUS REIS PINHEIRO (UFF)

PROF. DR. BRENO MARTINS CAMPOS (PUC-CAMPINAS)

PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA– PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus.

Agradeço à CAPES pelo apoio à pesquisa.

Agradeço aos funcionários da PUC-CAMPINAS.

Agradeço à minha família.

Agradeço aos meus professores.

Agradeço aos meus amigos.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001."

RESUMO

Esta dissertação, fundamentada em uma metodologia bibliográfica de abordagem qualitativa, tem como objetivo investigar a relação entre religiosidade e metafísica na estrutura da Sociedade Pitagórica. A partir de uma análise da figura de Pitágoras de Samos—abarcando tanto suas dimensões históricas mais verossímeis quanto as lendárias—e da consideração de seus mistérios, símbolos e gnosiologia, busca-se compreender as origens da Filosofia Ocidental e suas implicações. Nesse contexto, o estudo examina os desdobramentos dos pressupostos religiosos na configuração da Sociedade Pitagórica, adotando uma perspectiva interdisciplinar que conecta, sobretudo, a Filosofia às Ciências da Religião. Para alcançar esses objetivos, a pesquisa utiliza fontes antigas e contemporâneas, tanto originárias quanto críticas, com o propósito de explorar a tese de que Pitágoras de Samos pode ser interpretado como um reformador religioso, sendo a estrutura da escola por ele fundada o principal objeto de reflexão. Espera-se que este estudo contribua para aprofundar a compreensão do Pitagorismo no âmbito das Ciências da Religião, por meio de considerações acerca da vida e obra de Pitágoras.

Palavras-Chave: Esoterismo. Filosofia da Educação. Filosofia Grega. Metafísica. Mistérios. Pitágoras de Samos. Pitagorismo.

ABSTRACT

This dissertation, based on a bibliographical methodology with a qualitative approach, aims to investigate the relationship between religiosity and metaphysics within the structure of the Pythagorean Society. Through an analysis of the figure of Pythagoras of Samos—encompassing both his most plausible historical dimensions and his legendary aspects—and the consideration of his mysteries, symbols, and gnosiology, the study seeks to understand the origins of Western Philosophy and its implications. In this context, the research examines the religious premises underlying the structure of the Pythagorean Society, adopting an interdisciplinary perspective that connects Philosophy, especially, with the Science of Religion. To achieve these objectives, the study draws on ancient and contemporary sources, both original and critical, to explore the thesis that Pythagoras of Samos can be interpreted as a religious reformer, with the structure of the school he founded serving as the main object of reflection. This research is expected to deepen the understanding of Pythagoreanism within the scope of the Science of Religion, by addressing considerations about the life and work of Pythagoras.

Keywords: Esotericism. Greek Philosophy. Metaphysics. Mysteries. Philosophy of Education. Pythagoras of Samos. Pythagoreanism.

Todas as coisas integradas no Todo seguem a direção do Bem que lhes é transcendente

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....12

I. O MUNDO QUE PITÁGORAS HERDOU.....14

1. ELEMENTOS GERAIS DA HISTÓRIA DE SAMOS ATÉ O NASCIMENTO DE PITÁGORAS.....16

2. RELIGIOSIDADE GREGA ATÉ O PERÍODO ARCAICO.....20

2.1.NOTAS ACERCA DA RELIGIÃO CTÔNICA E OLÍMPICA: MISTÉRIOS E A TRANSIÇÃO.....21

2.2. A QUESTÃO DAS RELIGIÕES DE MISTÉRIO.....26

2.2.1 ΤΕΛΕΤΗ: A ESSÊNCIA DOS MISTÉRIOS GREGOS? 29

2.2.1.2 NOTAS SOBRE OS MISTÉRIOS DE ELÊUSIS.....32

2.2.1.2.1 DO CONTEÚDO DOS MISTÉRIOS DE ELÊUSIS.....33

2.2.2. NOTAS SOBRE O ORFISMO.....35

3. O ESTADO DA EDUCAÇÃO NA ÉPOCA DA GRÉCIA ARCAICA.....43

3.1. A EDUCAÇÃO NO ORIENTE PRÓXIMO.....44

3.2. O IDEAL GREGO DE EDUCAÇÃO.....47

II. PITÁGORAS E SEU ENSINO: DELIMITAÇÃO TEÓRICA.....49

1. UMA NOTA METODOLÓGICA.....49

2. DOS MÉTODOS PREFERÍVEIS.....61

III. PITÁGORAS E SEU ENSINO: BIOGRAFIA, ÉTICA, INICIAÇÃO E METAFÍSICA.....71

1. UMA BREVE BIOGRAFIA DE PITÁGORAS DE SAMOS.....72

2. INICIAÇÃO PITAGÓRICA: SÍMBOLOS, ENIGMAS E ÉTICA.....88

3. METAFÍSICA DO PITAGORISMO: NOÇÕES PRELIMINARES.....105

3.1 METAFÍSICA DO PITAGORISMO: NOTAS FINAIS.....115

3.1.1 AS DEZ LEIS PITAGÓRICAS.....117

3.1.1.1 LEI DA UNIDADE.....118

3.1.1.2 LEI DA DUALIDADE.....119

3.1.1.3 LEI DA TRINDADE.....119

3.1.1.4 LEI DO QUATERNÁRIO.....120

3.1.1.5 LEI DO QUINÁRIO.....120

3.1.1.6 LEI DO SENÁRIO.....121

3.1.1.7 LEI DO SETENÁRIO.....121

3.1.1.8 LEI DO OCTONÁRIO.....122

3.1.1.9 LEI DO NONÁRIO.....122

3.1.1.10 LEI DO DENÁRIO.....122

CONCLUSÃO.....124

REFERÊNCIAS.....127

Introdução

Este trabalho visa examinar as principais condições culturais da época de Pitágoras, o desenvolvimento e o conteúdo de sua doutrina, bem como o contexto em que esta era transmitida. Ademais, busca-se analisar os impactos dessa doutrina no solo grego. Portanto, a pesquisa assume um caráter interdisciplinar, promovendo um diálogo entre a Filosofia Pré-Socrática e as Ciências da Religião e investigando como os elementos religiosos e metafísicos da sociedade pitagórica influenciaram as origens e a evolução da filosofia ocidental.

O início contempla as condições que permitiram a formação de Pitágoras, tanto espirituais quanto educacionais. Posteriormente, o enfoque epistemológico é transferido para a doutrina pitagórica, bem como as condições necessárias à sua compreensão. Por fim, realiza-se um estudo sobre a compatibilidade entre a doutrina metafísica, ética e religiosa do pitagorismo existente na Grécia Arcaica. As consequências referidas no subtítulo dizem respeito às decorrências implícitas nas formulações filosóficas e religiosas da sociedade pitagórica.

Esta tarefa exige uma metodologia, essencialmente, bibliográfica. Enquanto pesquisa que visa compreender e expor aspectos teóricos, é fundamental valer-se dos mais diversos comentários de autores competentes sobre o assunto, bem como utilizar as fontes primárias para garantir que não se crie uma caricatura sobre o tema. Sendo assim, trata-se de uma pesquisa descritiva, de natureza qualitativa. A pesquisa possui o compromisso de produzir um resultado que contemple o fenômeno abordado de modo fidedigno; portanto, a metodologia deve ser fiel a tal finalidade. Logo, é uma pesquisa cuja finalidade é teórica, isto é, básica.

Ademais, é um estudo fundamentalmente interdisciplinar. O que é afirmado por estudiosos da religião deve ser compatível com os comentários filosóficos produzidos sobre o assunto.

Dessa maneira, não é possível descrever o método empregado como imutável, mas deve-se ser consciente das necessidades especiais de cada capítulo, adotando, então, uma abordagem que considere a história e também a filologia.

Nesse mesmo sentido, é incompatível com uma pesquisa séria estar alheia à história da época abordada. É mister, somado a isso, compreender que a natureza do trabalho não é fragmentária. Seria errôneo estudar aspectos do pitagorismo como se fossem átomos, pois todos refletem outros aspectos a serem contemplados.

Esta combinação, claramente, não poderia ser diferente. Pitágoras de Samos, bem como seus discípulos mais próximos, não tiveram obras escritas conservadas. Dessa forma, as fontes antigas, sendo de natureza fragmentária, necessitam da mediação de especialistas na área que, apesar de muitas vezes discordarem em suas respectivas exegeses, devem ser estudadas.

Esse movimento será tomado de modo holístico, portanto. Entender a estrutura da sociedade Pitagórica, enquanto associação filosófica (tradicionalmente científica) e religiosa, exige compreender ambas as facetas do movimento. Sendo assim, não é possível compreender adequadamente o tema sem adentrar em suas múltiplas dimensões, que, naturalmente, se coadunam.

Adicionalmente, o estudo pretendido evita tomar posições extremas no que se refere ao otimismo e ao ceticismo em relação às fontes sobre Pitágoras e à tradição Pitagórica.

Capítulo I – O mundo que Pitágoras herdou

A enunciação do título do presente capítulo, cujo sentido é certamente metafórico, impõe a necessidade de uma advertência. Destarte, o escopo desta primeira seção do trabalho, em contraste com o que se poderia supor, não se restringe às questões biográficas de Pitágoras de Samos, tampouco às dinâmicas culturais exclusivas da Grécia Arcaica. A proposta dos capítulos, nesse sentido, é exprimível em função de uma análise, isto é, da investigação pormenorizada da constatação de Watters (1926), segundo a qual Pitágoras seria um reformador religioso. Essa mera asserção, independentemente da veracidade, evidentemente contém diversos pressupostos, os quais são os objetos primários das primeiras etapas desta pesquisa. Cabe, portanto, destacá-los para que possam ser estudados.

De início, a própria concepção de reforma implica, necessariamente, o reformado. Assim, a esteira da autora, o objeto em questão é a própria religião e religiosidade grega, que, naturalmente, possuem seu grau de compreensibilidade profundamente comprometido se tomadas, falsamente, como existentes em um vácuo anistórico. Dessa maneira, é crucial vincular a religião grega com sua cultura e história, que, em conjunto, não só propiciaram condições para a formação de Pitágoras, mas também para sua potencial subsequente reforma.

Razão pela qual é de suma importância salientar que o termo "religião", cuja forma na língua portuguesa passa pela influência latina e cristã (*religiō*), é notoriamente ambíguo em relação à sua etimologia. A título de exemplo, Peck (1898) identifica origens diversas, relacionadas ou ao verbo *relegere* (reler, retomar) ou ao verbo [re]*ligare* (religar, reatar). No entanto, ambas as alternativas não podem ser perfeitamente aplicadas à língua grega, especialmente ao período arcaico. Suas origens etimológicas são distintas; logo, os termos utilizados reproduzem essa diferença. Como aponta Kearns (1996), não existe uma palavra no grego antigo que descreva a religião enquanto unidade. Em contraste, há uma miríade de termos que, embora incapazes de expressar completamente aquilo que religião e a religiosidade significam nas línguas modernas, detém conceitos mais delimitados. A autora exemplifica: *δεισιδαίμων* (deisidaimōn) é temeroso ou, pejorativamente, supersticioso; *εὐσεβής* (eusebḗs) significa devoção, mas não necessariamente a

Razão pela qual é de suma importância salientar que o termo "religião", cuja forma na língua portuguesa é influenciada pela tradição latina e cristã (religiō), é notoriamente ambíguo em relação à sua etimologia. A título de exemplo, Peck (1898) identifica origens diversas, relacionadas ao verbo relegere (reler, retomar) ou ao verbo [re]ligare (religar, reatar). No entanto, ambas as alternativas não se aplicam perfeitamente à língua grega, especialmente ao período arcaico. Suas origens etimológicas são distintas; logo, os termos utilizados refletem essa diferença. Como aponta Kearns (1996), não existe, no grego antigo, uma palavra que descreva a religião como unidade. Em contraste, há uma miríade de termos que, embora incapazes de expressar completamente o que religião e religiosidade significam nas línguas modernas, detêm conceitos mais específicos. A autora exemplifica: δεισιδαίμων (deisidaimōn) é temeroso ou, pejorativamente, supersticioso; εὐσεβής (eusebḗs) significa devoção, mas não necessariamente a uma divindade; ἁγνός (hagnós) significa pureza, ou o estado adequado para lidar com assuntos divinos; ἱερά (hierá) pode significar tanto os rituais quanto os materiais e sacrifícios destinados a eles; ἱερός (hierós) é algo consagrado a um deus; λατρεία (latreía) pode significar o culto a um deus; νομίζειν θεούς (nomízein theoús) é ser um praticante da religião da pólis, bem como acreditar na existência de um dado deus; σέβομαι (sébomai) é respeitar e honrar; τελετή (teletḗ) é um rito, mas cujo significado evoluiu para rituais místicos ou esotéricos; θέμις (thémis) designa o que é ou não permitido pela moral religiosa; θρησκεία (thrēskeía) é adorar ou cultuar um deus; θρησκεύειν (thrēskeúein) significa cultuar um deus; τιμή (timē) é cultuar, louvar ou servir aos deuses. É evidente, portanto, pela quantidade de exemplos, que os termos religião e religiosidade são utilizáveis de modo acadêmico apenas quando se lhes confere uma camada de compatibilidade. Assim, "o emprego deste termo é utilizado e reconhecido como válido por vários comentadores" (Casoretti, 2015), já que uma breve nota sobre a maleabilidade do termo "religião" resolve ambiguidades e confusões terminológicas. Consequentemente, não se trata de uma imposição do sentido literal de religião, em suas origens latinas, que suprima as exclusividades gregas.

Neste momento, faz-se evidente que o objetivo deste capítulo, em termos que aproximariam daqueles empregados por Scheller (Becker; Dahlke, 1942), é o de coadunar elementos extrínsecos e intrínsecos à formação do Filósofo. Para, a partir das causas, discorrer sobre seus efeitos. Expresso de outro modo, é fundamental delinear o *status quaestionis* antecedente a Pitágoras, bem como o modo através do qual ele se nutriu daquela cultura, elevando-o ao patamar de reformador (se tal juízo for válido).

A análise, portanto, evita ser rasante à medida que a constatação de Watters é entendida a partir de suas raízes culturais profundas. Para tal, elencam-se os seguintes temas como indispensáveis:

1 - Elementos gerais da História de Samos até o nascimento de Pitágoras

A posição cética perante o local de nascimento de Pitágoras, inquestionavelmente, é incomum, conquanto existente; poucos motivos concebíveis existem para descreditar os testemunhos da antiguidade, mas, sobre estes, paira um conjunto de ambiguidades cujo esclarecimento faz-se imperativo. A nomear, a confusão reside entre as asserções de que Pitágoras nasceu em Samos e — a evidentemente similar — de que ele foi criado na ilha.

Os exemplos são abundantes: Isócrates (*Busiris*, 28) o intitula de 'Pitágoras de Samos'; Heródoto (IV, 95) sugere implicitamente que Pitágoras, ao menos, residia em Samos; Ovídio (XV, 60) afirma o nascimento de Pitágoras em Samos; Porfírio (*De Vita Pythagorae*, I) concorda com a afirmação de que Pitágoras teria nascido em Samos, embora mencione que Neantes de Cízico o considerasse nascido na Síria, na cidade de Tiro, mas naturalizado em Samos. Diógenes Laércio (VIII) parece apoiar a identificação sâmia de Pitágoras, embora indique que Aristóxenes, o peripatético, alegue que ele seja tirreno; Clemente de Alexandria (*Stromata*, I.XIV) também concorda que Pitágoras seja sâmio, embora aponte que Aristóxenes, Aristóteles e Teopompo concedam uma naturalidade tirrena a Pitágoras; Por fim, Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, II) alega que Pitágoras nasceu em Sidon, mas logo retornou a Samos.

Naturalmente, existem outros exemplos menos relevantes. Os testemunhos aqui reunidos, por sua vez, já são suficientes para inferir um local de nascimento: Samos.

As fontes que discordam não são apenas mais recentes, mas sim, em alguns casos, permeadas por motivações supra-historiográficas e, mesmo que acertem quanto ao nascimento para além da ilha, convergem a respeito de a naturalização de Pitágoras em Samos. Ou seja, essa ilha grega é central para a formação de Pitágoras, ainda que essa não seja necessariamente a sua terra natal.

No que se refere à data de seu nascimento, porém, a precisão raramente supera a constatação do pertencimento de Pitágoras ao período Arcaico tardio[1]; com efeito, Hobart Huson (1966), condensa a margem de erro, e resume as imprecisões entre duas datas: 609 a.C. e 566 a.C.

Novamente, anota-se que o intuito dessa seção não é sinônimo de uma exposição biográfica de Pitágoras, mas sim situá-lo em um contexto histórico.

Certamente, a história sâmia lega marcas sobre Pitágoras; aferição essa cujo sentido não equivale a uma asserção determinística, pois as circunstâncias proporcionadas em função de elementos histórico-geográficos não são, por muitas vezes, patentes e evidentes, senão latentes, complexas, obscuras e, até mesmo, secundárias. Então, a fim de evitar caricaturas sobre Pitágoras, enquanto figura histórica, torna-se justo e razoável discutir a história de sua ilha natal, identificando elementos que tenham contribuído para sua vida intelectual e religiosa.

Embora a bibliografia exclusivamente dedicada à historiografia de Samos não seja abundante, obras meritosas foram produzidas ao longo do século XX que, enquanto circunscritas ao escopo da presente pesquisa, são suficientemente bem desenvolvidas.

Feita esta breve exposição deste aspecto, é prudente começar a depuração da questão a partir do que foi constatado por Shipley (1987). Segundo o estudioso inglês, a pólis samiana tem seu início em função da migração jônica rumo à ilha em torno do século XXV a.C.

---

[1] Uma periodização possível da Grécia Arcaica é sugerida por Shapiro (2007) que, de modo didático, a situa entre 800 a.C. - 480 a.C.

Posteriormente, torna-se notável a presença do Templo à Hera[2], o Heraião, como a raiz de seus vestígios arqueológicos mais concretos, provavelmente no século VIII a.C.

Como aponta Kyrieleis (2005), o santuário não possuía um alcance pan-helênico, mas sim apenas o de culto local; certamente importante para a pólis, porém pouco marcante à medida em que o horizonte se expande ao longo da religiosidade da Grécia Arcaica. Huson, em artigo publicado à Revista Americana de Estudos Helênicos, concorda e avança com a discussão à medida em que afirma:

> Um santuário de Hera foi estabelecido em Samos, segundo uma lenda que favorece a origem argiva, vinculada aos Argonautas. Anceu, um dos Argonautas e ancestral de Pitágoras, teria sido o responsável por levar a imagem da deusa ao local. De acordo com Pausânias (VIII. iv 4-7), Jasão, capitão da expedição, era de Iolco, na Tessália, onde Hera era conhecida desde os tempos mais remotos como Hera Pelasga ou Pelasgia. Esses fatos sugerem que ela era provavelmente uma divindade pelasga. Heródoto confirma que, ao contrário da maioria dos membros do panteão olímpico, Hera não era de origem estrangeira, mas autóctone da Grécia. Entre os Pelasgos, considerados os primeiros habitantes conhecidos da Grécia, os nomes Argos e Larissa eram comuns. Esses antigos povos não se restringiam à Hélade, mas estavam amplamente distribuídos, com assentamentos na Itália, Sicília e Ásia Menor. Em qualquer lugar onde se estabelecessem, os Pelasgos fundavam fortalezas (Larissa) e pradarias (Argos). A primeira evidência de um assentamento pelasgo na Grécia foi em Argos, na Tessália, onde eles construíram as primeiras cidades fortificadas, como Micenas. Na época da Guerra de Troia, os Pelasgos ainda estavam presentes na Troada. Embora a cronologia dos Minóicos, Leleges e Eólios anteceda os Pelasgos, é mais provável que Samos já adorasse Hera muito antes da visita dos Argonautas. Pode ser que a origem de Hera remonte a algum Argo pelasgo, não necessariamente localizado na Tessália. Na verdade, o culto de Hera pode ter sido levado para a Tessália vindo de Samos. É improvável que se consiga uma explicação satisfatória sobre a origem das divindades clássicas, pois elas parecem ter passado por um processo de evolução conforme o destino dos povos que as adoravam. As divindades tribais eram semelhantes a bandeiras nacionais; mudanças de governantes territoriais resultavam em alterações no status das divindades locais. Essas mudanças são refletidas nos mitos, que narram casamentos, rivalidades, perseguições e extinções, personificadas de forma vívida. Como já foi dito, os antigos deuses possuíam características humanas. Casamentos e parentescos nos mitos frequentemente indicavam reajustes de dignidade entre divindades rivais. "Quando os gregos falavam do nascimento dos deuses, referiam-se ao momento em que seu culto era adotado oficialmente". É duvidoso que todos os doze deuses olímpicos originais tenham sido membros de um panteão homogêneo desde o início; ao contrário, é provável que sua composição tenha evoluído com o tempo. Zeus, por exemplo, começou como uma divindade ligada ao céu e ao raio

[2] Burkert (1985) indica que Hera é uma deusa cujo nome deriva de *ὥρᾱ* (hṓrā), ou seja, uma estação do ano. Além disso, pode-se interpretar seu étimo como o momento adequado para o casamento. De modo geral, ela era vista como deusa do casamento, ao passo que a sedução e prazer carnal eram responsabilidades de Afrodite.

> entre os primeiros povos mediterrâneos, e sua supremacia foi construída ao longo do tempo. Hera, apesar de no panteão olímpico ser vista apenas como esposa de Zeus, manteve sua antiga supremacia em Samos, Argos e Micenas, onde sua importância muitas vezes superava a de Atena. Em Argos, ela era a principal divindade, e em Samos, sua influência era maior do que em qualquer outro lugar, consolidando-se como fonte de profecia e dignidade divina (Huson, 1955, p.12-13, tradução nossa).

Complementa-se a temática acima mediante a valiosa observação de Kyrieleis (2005), que observa traços de animais estranhos à ilha no Templo, de provável origem egípcia; isso coincide, bem como confirma, a informação mais valiosa sobre a Samos Arcaica: seu papel no comércio marítimo. De acordo com Shipley (1987), nos séculos VIII e VII a.C., várias rotas comerciais com o oriente afloraram, estabelecendo diversos contatos com o Egito. Samos estava, assim, recebendo bens culturais e tecnológicos. Então, a despeito de sua baixa influência intranacional, o Heraião recebe propriedades internacionais. Este contraste, pois, reafirma a importância da atuação comercial sâmia.

Interpretar a atuação comercial de Samos como uma trivialidade, neste caso, é uma leitura estéril, pois implica o abandono dos relatos sobre o pai de Pitágoras: Mnesarco. A partir dos relatos de Heráclito (fragmento 129), Aristóteles (fragmento 129), Apuleio (*Floridas*, XV), Diógenes Laércio (Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres, VIII), Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, II) e de Heródoto (História, IV, XCV), averigua-se não apenas a informação de que Mnesarco é o pai do Filósofo, mas também que este provavelmente exercia o ofício de escultor ou lapidário.

Segundo Kingsley (1994), a ocupação de Mnesarco tinha como finalidade o comércio marítimo, refletindo a vocação comercial da pólis sâmia. Ademais, a arte lapidária também revela o contexto intercivilizacional da Grécia Arcaica, uma vez que a forma como essa era realizada nas pólis de origem jônica tem inspiração fenícia (Boardman, 2001).

A história da ilha de Samos, de modo conciso, à medida em que reflete o desenvolvimento do comércio intercontinental, indica a existência de elementos biográficos favoráveis à noção segundo a qual Pitágoras, em sua juventude, estaria ciente de culturas e povos distintos, bem como da possibilidade da apropriação de elementos culturais não-gregos.

2 – A Religiosidade Grega até o período Arcaico

A mera enunciação do título do subitem deste capítulo indica um recorte epistemológico; isto é, porquanto o foco seja no período Arcaico, se estabelece uma licença para delimitar o objeto de discussão. A fim de atestar a complexidade da problemática, é academicamente prudente fazer algumas notas que a exemplifique.

Conforme indica Lévequê (1988), as origens remotas do que poderia ser denominado religião grega antecedem a instalação dos povos helênicos na Grécia e possuem elementos identificáveis desde o período neolítico; Pirenne (1962) concorda que os germes da Religião Grega estavam presentes em outras regiões desde épocas imemoriais.

Ambos os autores, portanto, estudam a religiosidade grega a partir de suas transformações, em um dado período cronologicamente delimitado[3]. Contudo, se o estudo das causas, no âmbito cronológico, fosse levado a períodos ainda mais remotos, as constatações de Lévequê e Pirenne seriam insuficientes, pois seria necessário retroceder às origens dos fenômenos que causaram os germes originários acima mencionados.

Ademais, seria possível, ainda, buscar retroceder no estudo das causas às próprias origens do fenômeno religioso em si —e a mera possibilidade disto ignizaria polêmicas e confusões —. O estudo das causas, portanto, precisa ser delimitado para que o objeto não seja distorcido de modo a tornar-se uma exposição sobre as teorias sobre a origem da religião.

Nesse sentido, a partir da exemplificação acima, a escolha por um recorte epistemológico auxilia no esclarecimento sobre o objeto de estudo pretendido, isto é, a formação da Religiosidade Grega à medida em que esta é diretamente relevante para Pitágoras.

---

[3] Em certo sentido, é uma abordagem evolucionista. A etimologia de "evolução" advém do termo latino "*ēvolvō* ", cujo significado é o desdobramento. Por analogia, é um termo cujo sentido implica em sucessivas transformações, a partir de um princípio originário. Portanto, como aponta Santos (1962), é uma abordagem que visa explicar a formação do superior através do desdobramento, isto é, da evolução do inferior. Naturalmente, os termos "superior" e "inferior" potencialmente suscitam confusões, à medida em que podem ser interpretados de maneira cronológica ou valorativa. Respectivamente, no primeiro caso, a evolução não implica em melhorias valorativamente objetivas, o que já não ocorre no segundo caso. A intenção de estudar a formação de uma religião, contudo, implica em mudanças qualitativas em um dado credo.

Encerrado este breve esclarecimento metodológico, faz-se necessário investigar a *transição* entre a religião ctônica e olímpica no contexto grego.

2.1 – Notas acerca da Religião Ctônica e Olímpica: Mistérios e a Transição

A tarefa proposta suscita a necessidade da elucidação etimológica dos termos acima empregados. Destarte, o termo "ctônico" deriva do grego "*χθών*" (chthṓn), cujo significado é "solo". Usualmente, emprega-se o termo para referir-se às divindades ditas subterrâneas. Contrastaria com a religião dita olímpica[4]. A origem etimológica, deste segundo termo, advém de "*Ὄλυμπος*" (Ólympos), isto é, referente às montanhas.

A aplicabilidade dos termos, contudo, é profundamente afetada se a exposição for limitada à etimologia. Faz-se necessário, então, uma explicação das justificativas epistemológicas para afirmar, como feito no penúltimo parágrafo, o fenômeno transicional. Expresso de outro modo: o uso do substantivo 'transição' implica, naturalmente, na ocorrência, dentro da religiosidade grega, não apenas de uma transformação profunda, mas que se deu em uma progressão cronológica, culminando na passagem da religião ctônica à olímpica.

O contraste simbólico entre o solo (especialmente o subsolo) e o cume da montanha é evidente: cada um aponta, no âmbito terrestre, a dimensões opostas. Assim, cada termo simbolizaria, potencialmente, uma religiosidade oposta. Scullion (1994) indica que, tradicionalmente, o primeiro representaria a pobreza, enquanto o segundo, a riqueza; o primeiro encarnaria valores democráticos, enquanto o segundo, os aristocráticos; o primeiro remeteria à feminilidade, enquanto o segundo, à masculinidade; o primeiro apelaria ao misticismo, enquanto o segundo, à razão. Essa divisibilidade, expressa por divindades ou categorias de práticas e valores, é a razão pela qual, aplicado ao estudo da religião grega, o emprego do termo suscita polêmica. Van Straten (1995), por exemplo, aconselha evitar esses termos, pois não representariam deuses, cultos, santuários ou altares arqueologicamente definíveis; as distinções entre ctônico e olímpico seriam, portanto, maleáveis, e o caráter antagônico não seria academicamente defensável.

[4] Por vezes intitulada de urânica (*Ουρανός*), palavra grega para céu.

Dessa forma, a natureza ambígua, confusa e polêmica dos termos impele à necessária e prudente revisão conceitual.

De início, é crucial expandir os horizontes nos quais circunscrevem-se às ideias de símbolo acima descritas; do contrário, sanar as dificuldades anteriormente descritas provar-se-á uma tarefa infrutífera. De modo breve:

> Se tentarmos definir o aparelho simbólico [...] diremos que é essencialmente um operador semântico. Entendemos por isso que um símbolo funciona como um aparelho que produz sentido ou, mais exatamente, como aparelho capaz de transformar a ontologia em semântica, porque primeiro transformou o semântico em ontologia ou, se quisermos, porque, semelhante à clorofila das plantas, ele soube fixar a luz do inteligível em sua própria matéria, e restituí-la sob a forma de uma significância ilimitada. Sem dúvida, esse operador semântico só funciona diante de uma inteligência. Mas é ele que "produz" o sentido e não hermeneuta. É ele que desperta a consciência humana para a realidade da invisível Transcendência, revelando-lhe, ao mesmo tempo, a sua interioridade espiritual definitivamente nossa existência de sua contingência e de sua absurdidade para fazê-la entrar no universo infinito do Espírito (Borella, 2023, p. 244).

O excerto acima, conquanto elucidativo, necessita de contextualização adicional para sua transposição à problemática na qual foi inserido. Elenca-se, então, como ponto de partida à depuração da questão, que as potencialidades etnológicas e psicológicas do símbolo, num primeiro momento, são tomadas como secundárias, isto é, respectivamente, aquilo que simboliza e se refere aos objetivos e valores de um dado povo e sua cultura, em particular, ou de múltiplas comparativamente; ou, no segundo caso, de um esquema simbólico para explicar conteúdo da própria psicologia do humano, não configuram a ênfase do recorte epistemológico, o qual é transladado a um terceiro campo: o do sentido transcendente. Portanto, aquele no qual uma série de concepções ontológicas torna-se perceptível à inteligência humana que, por sua vez, abstrai um conjunto destas noções mediante a atenção a um dado objeto.

Nesse sentido, advertidamente, seria possível supor diversas analogias, sejam estas de proporcionalidade metafórica ou de proporcionalidade própria, capazes de ligar o conceito de solo com o divino. Como exemplo, segue-se que "o poder gerador da terra" (Casoretti, 2015) é análogo à própria superioridade ontológica das divindades, geradoras da estrutura da realidade que circunda o homem. Estabelece-se, assim, uma interligação entre Agricultura e a Vida.

É prenunciável, ademais, que a terra e os grãos, componentes básicos da agricultura, são considerados por Cooper (1978) como Símbolos Tradicionais, cujos sentidos apontam, respectivamente, às genetrizes e às potencialidades contidas em cada ente, exprimíveis sob a expressão latina *multum in parvo* (muito em pouco). Em contraste, o céu, para a autora, representaria a causa formal e a imutabilidade das leis ontológicas[5] ao invés da causa material e mutabilidade inerente à geração.

Embora útil, o esquema acima apresenta uma descrição deficiente para expressar a religiosidade grega de forma satisfatória. Por isso, a investigação precisa ser detalhada. Portanto, se visará explicar as peculiaridades gregas, notando as dimensões do desenvolvimento do povo e da cultura grega ou, seguindo a linha da linguagem previamente empregada, considerando as dimensões ctônicas e olímpicas do ponto de vista etnológico.

Segundo Lévêque (1988), durante o período neolítico tardio (4500-2600 a.C.), em função do desenvolvimento da agricultura, surge um temor decorrente da preferência temporal necessária à plantação de grãos. Aqui se apresenta uma assertiva de natureza econômica. O ser humano, enquanto sujeito ao fluxo temporal em um universo de recursos escassos e limitados, necessita realizar escolhas acerca de sua utilização. Nesse contexto, a preferência temporal denota a hierarquia pela qual o indivíduo está disposto a postergar ganhos futuros utilizando seus recursos, isto é, optar por um bem de maior valor em detrimento do consumo ou utilização imediata de um recurso escasso. Conforme salientado por Böhm-Bawerk, "bens presentes, em geral, possuem um valor superior aos bens futuros do mesmo tipo e quantidade."(1930, p. 237, tradução nossa). No entanto, se o bem futuro demonstrar uma evidente melhoria qualitativa ou quantitativa, é razoável esperar que possa adquirir maior valor, segundo a apreciação humana, em comparação ao bem presente.

Nesse contexto, conforme assinala Lévêque, "aguardar o crescimento do grão, vislumbrando uma colheita futura, significa, antes de tudo, privar-se do alimento imediato" (1988, p. 116). Expresso de outro modo: à medida em que a técnica agrícola altera o modo de subsistência da população, "os camponeses

[5] A autora utiliza os termos "Ordem no Universo" e "Ritmo Cósmico".

buscam, na adoração ao sobrenatural, a prevenção para a colheita" (Casoretti, 2015, p. 19). O ato de plantar, em um primeiro momento, implica em não consumir os grãos, esperando receber mais recursos no futuro.

A esperança na fertilidade, por sua vez, tornou-se o ídolo por meio do qual se desenvolveu a religião grega ao longo do período neolítico e minóico. Nas palavras de Walter Otto:

> A antiga fé[6] tem raízes na terra e nos elementos, assim como a própria existência. Terra, procriação, sangue e morte são as grandes realidades que a dominam. Cada uma delas possui seu próprio domínio de imagens e necessidades, nada é removido, pela liberdade da razão, da severidade de seu 'aqui e agora'. Essas realidades são benevolentes e benéficas para aquele que permanece fiel, mas temíveis para aquele que as desconsidera, seja por arbitrariedade ou necessidade; elas abrangem a vida da comunidade e do indivíduo em suas ordens imutáveis. Sendo uma multiplicidade, pertencem ao mesmo reino. Não apenas são homogêneas, mas se fundem todas em uma única entidade. Percebemos isso na representação de suas divindades: todas estão ligadas à terra, todas têm parte na vida e na morte. Apesar de terem seu caráter particular, podemos categorizá-las como divindades telúricas[7] ou mortais (Otto, 2005, p.16, tradução nossa).

O excerto acima elucida, de modo sucinto, a dimensão agrária da antiga fé grega. Com efeito, é prudente expandir o que, no texto, foi apresentado de maneira implícita.

A referência às divindades, na língua portuguesa, é feita através de um substantivo epiceno feminino. Trata-se de uma feliz coincidência, já que as divindades neolíticas são, de fato, figuras femininas, intituladas pelos acadêmicos modernos de "Grandes Mães, ou Grandes Deusas, ou, ainda, Terras-Mães" (Lévêque, 1988, p. 116). Dado o contexto agrário, não é espantosa a circunscrição analógica da maternidade à frutuosidade da colheita: ambas, resguardadas as proporções, configuram-se como biófilas, impulsionam a vida, ainda que a impiedade a esterilize. Este é o panorama geral que segue pelo período do Bronze Antigo (2600 – 1950 a.C.) e Cretense[8] (2000 a.C. - 1500 a.C).

---

[6] Otto emprega o termo para designar a religião grega pré-homérica, especialmente às etapas cronologicamente mais longínquas.

[7] Termo de origem latina, "*tellūs*", conceitualmente equivalente ao termo "ctônica", cuja origem é grega.

[8] Contudo, o panteão cretense distribui as atribuições relacionadas ao poder gerador a terra a outras divindades. Algumas divindades são plantas e animais, sendo as divindades masculinas animalescas, ao passo que as femininas são antropomórficas (Lévequê, 1988).

A partir do exposto, poder-se-ia, erroneamente, supor que a religião "essencialmente naturista" (Lévequê, 1988, p. 119; Casoretti, 2015, p.22), até o período cretense, não abarcaria a vida após a morte. Os autores supracitados, nesse sentido, expõem evidências segundo as quais ocorreriam cultos funerários às almas[9], assim como existiriam grupos sectários, cujo conhecimento sobre as Grandes Mães deveria perpassar por um processo iniciático, tendo como subproduto a segurança após a morte.

Ainda que o assunto em questão não tenha sido esgotado, faz-se necessário apontar sua momentânea interrupção, à medida em que está posta a razão pela qual o termo "ctônico", aqui, foi empregado de modo distinto. Opõe-se, então, a descrição das fases mais remotas e agrárias da religião grega à fase posterior, intitulada de "olímpica", cujo início dá-se paulatinamente ao decorrer dos séculos.

Logo, sob esta perspectiva, não são duas categorias antagônicas presentes em um síncrono momento da religiosidade grega, senão etapas historiograficamente distintas. Justifica-se, assim, a aplicabilidade acadêmica de afirmar a "transição entre a religião ctônica e olímpica".

Faz-se essencial anotar, porém, que essa marcação e delimitação não implicam na total rejeição do passado telúrico. Asserção esta cujo conteúdo é equivalente à afirmação segundo a qual elementos da religiosidade ctônica, sobretudo os esotéricos, persistiram na Hélade, como será descrito posteriormente.

A dinâmica da passagem entre as duas fases, contudo, não é vital à problemática desenvolvida. Sendo assim, um recorte panorâmico desta transição é suficiente para adentrar no conteúdo da religião olímpica, esse sim de fundamental importância. Estabelecida breve ressalva, elenca-se o período micênico (1580-1100 a.C.) como ponto de partida da exposição. Seguindo Lévequê (1988), esta etapa da história grega pode ser condensada como a conquista da Grécia pelos Gregos, o que não apenas é justificável a partir da consolidação étnica na região[10], mas

[9] Tais autores realizam essa constatação a partir de vestígios arqueológicos que indicam a presença de túmulos adornados pertencentes à época. Portanto, ao inferir a presença de cultos às almas dos falecidos, é prudente advertir que, em razão da ausência de fontes textuais, é incerto se o conceito de alma seria equivalente ao de *ψῡχή* (psūkhḗ) e —acrescentando outra camada de dificuldade— mesmo que fosse, a qual sentido possível do termo.

[10] Estudos recentes no campo da genética apontam que a morfologia craniofacial dos povos que habitam a Grécia moderna é muito similar àquela de crânios do período micênico (Argyropoulos,

também por meio de um intenso sincretismo com outras religiões indo-europeias, promovendo um novo panteão que, além de predominantemente masculino, valorizava as divindades urânicas.

Torna-se possível, assim, de maneira esquemática, traçar as linhas gerais pelas quais a religião grega trilhou até o conhecido Período Homérico, culminando, em função de séculos de solidificação de um novo universo espiritual, na formação da identidade da Grécia Arcaica: a consolidação de um panteão antropomórfico, de origem sincrética e de simbólica maleável, mas cuja adoração possuía uma face pública e oficial.

Esta abordagem não ignora as críticas mencionadas anteriormente, mas não é afetada negativamente por elas, pois coordena os termos 'ctônico' e 'olímpico' não como categorias opostas em uma mesma época, mas como duas etapas distintas da religiosidade grega. Torna-se, então, necessário explicar sob quais aspectos essa abordagem se diferencia das analógicas[11] ou filológicas mencionadas anteriormente.

2.2 – A Questão das Religiões de Mistério

A exposição dos elementos constituintes de uma Religião Oficial deve, ostensivamente, ser comparada aos elementos Misteriosos[12]. A título de explicação, cita-se Aslan (1994) que, ao apresentar seu estudo sobre o pensamento de Nasr, cuja origem remonta a Guénon, expõe que todos os fenômenos da espiritualidade podem ser divididos em duas dimensões básicas: exotérica e esotérica. A primeira, respectivamente, circunda a religião popular, operando, então, como um princípio de compulsoriedade para todos os fiéis ou membros de uma determinada comunidade. Esse aspecto contém os ritos e rituais, por vezes prescritos como leis, e também abarca as doutrinas de uma religião, que expressam sua particularidade e individualidade (ainda que não sob uma forma culta). A segunda, por sua vez, é a

---

Evangelos; Sassouni, Viken (1989); Mittnik, A., Lazaridis, I., Patterson, N., et al. (2017). Isso indica que a composição genética do povo grego provavelmente se consolidou durante o período micênico, não apresentando grandes alterações significativas ao longo dos séculos.

11 Evidentemente, o objetivo não implica em um abandono das considerações simbólicas evocadas a partir dos termos 'ctônico' e 'olímpico', pois isso equivaleria a tomá-los em seu sentido literal. A oposição, aqui, é entre o tipo de categorização que é feita.

12 O étimo do termo, encontra-se originado no grego *μύστης* (mýstēs) — advindo de *μῡ́ω* (mū́ō, "Eu fecho")— , cujo equivalente conceitual latino é "*initiatus*", isto é, iniciado (Lidell; Scott, 1940). É iniciado aquele que, adentrou em um ambiente fechado aos demais.

dimensão interior da tradição, que contém não apenas sua substância espiritual, mas também suas qualidades intelectuais e místicas mais profundas.

No contexto grego, as polêmicas são patentes. O caráter contraditório pode ser introduzido com o exemplo de Sócrates; sua espiritualidade choca a classe falante tradicional de Atenas (Apologia de Sócrates. 26c), por uma série de razões: como a transformação que consolida o caráter perfeitamente ético dos deuses (Vlastos 1991 *apud* Bussanich, 1999), as teofanias provenientes do contato com o *δαιμόνιον* (daimónion) que poderiam ser consideradas experiências místicas (Bussanich, 1999), entre outras particularidades da espiritualidade de Sócrates.

Este simples exemplo é suficiente para compreender, como Vernant (2006) reconhece, que a vocação à experiência do divino não é plenamente atendida pela religiosidade pública grega (exotérica). Um problema cujas origens, dinâmicas e efeitos, por sua vez, antecedem cronologicamente o caso ilustrativo supracitado.

Nesse sentido, a interface entre as dimensões exotéricas e esotéricas, no âmbito grego, são aprofundadas por Skinner (2021), que estabelece uma valiosa distinção entre Religião (Oficial), Mistérios e Magia sob seis categorias: Audiência; Grau de Sigilo; Nível de Especificidade dos Objetivos; Rol de Entidades; Privacidade; e, por fim, a Relação entre Sujeito e Objeto. Em virtude da didática, as relações são expostas na tabela abaixo[13].

[13] As informações da tabela são citações diretas ou indiretas de Skinner (2021) p.23 – 25, tradução nossa.

Práticas **Categorias**	*Religião*	*Mistérios*	*Magia*
Audiência	Lida com os deuses em nome da congregação.	Um grupo específico dentro da congregação .	Frequentemente é feita para apenas uma única pessoa.
Grau de Sigilo	Abraça a todos e, em muitos casos, busca converter o não-crente ou seguidor de uma religião rival para se juntar aos seus serviços.	Selecionavam e aceitavam apenas uma pequena parcela de indivíduos da congregação, os quais clamavam por uma experiência espiritual específica.	A mais secreta de todas. Em muitos casos, era ativamente desencorajada a sua prática.
Nível de Especificidade dos Objetivos	O bem de forma geral.	Geralmente busca uma conexão pessoal com uma única divindade, cuja finalidade seria passar pela experiência mística em si ou alcançar uma espécie de imortalidade, ou salvação.	Opera com uma finalidade prática e concreta, sendo delimitada em seu escopo (amor, poder, dinheiro, etc.), conquanto vasta em seus efeitos na vida social e psíquica.
Rol de Entidades	Lida com as entidades sacras e veneráveis, como os deuses e heróis.	Lida com uma divindade específica, geralmente um único deus ou deusa.	Lida com entidades espirituais de modo geral, independente de sua sacralidade.
Privacidade	Praticada em público, frente a todos aqueles a aderem.	Praticada de modo privado, mediante apenas a um grupo de iniciados.	Geralmente era praticada de modo secreto.[14]
Relação entre Sujeito e Objeto	O sacerdote apresenta os deuses às pessoas.	O iniciador apresenta o candidato a uma divindade específica.	O mago se apresenta e adjura a uma criatura espiritual.

Tabela 1

Fonte: Elaborada pelo autor com base em Skinner, 2021.

A despeito da natural decorrência do emprego da tabela, a ênfase não é discorrer sobre os elementos exotéricos da religião grega a qual, em síntese, é pública, lida com um grande rol de divindades e entidades veneráveis em nome da comunidade da pólis mediante o guiamento de sacerdotes. O objeto próprio deste estudo circunscreve-se aos Mistérios e à Mística.

[14] Contudo, a depender da circunstância religiosa, um sacerdote poderia fazê-la em ambientes menos controlados.

A partir da tabela, torna-se claro que os Mistérios são elementos constituintes do círculo esotérico da religiosidade grega e, com efeito, teriam a capacidade de propor uma experiência através da qual o contato íntimo com uma divindade seria capaz de mudar totalmente a vida do místico[15] perante a obtenção de um conhecimento intuitivo que aponta ao caminho através do qual se alcançará a salvação, ou imortalidade.

De acordo com Santos (1962), a experiência do mistério circunscreve-se de modo especial à maneira pela qual temos conhecimento da divindade. O autor prossegue, apontando que esse conhecimento, em específico, se processa pela afetividade, dada uma experiência *páthica*. Em outros termos: "Em sentido teológico, é místico o que tem um conhecimento direto e experimentalmente afetivo da divindade. É uma intuição, portanto, um captar direto da divindade, vivido, e não um conhecimento operatório, mediato, como o racional." (Santos, 1962, p. 54-55). Coaduna-se a expressão acima com aquela desenvolvida por Inge (1918) segundo a qual a Mística é a busca pela Verdade Última, isto é, o saber intuitivo daquilo que poder-se-ia intitular de "a Realidade Autoevidente". Logo, em função desta possibilidade de intuição originária e de seus efeitos justificar-se-á a propagação de "associações fundadas secretamente, que se desenvolviam à margem da cidade e paralelamente aos cultos públicos [...] organizadas como sociedades de iniciação" (Casoretti, 2015, p. 31).

Conforme indicado acima através do pensamento de Guénon e da tabela, é de mister importância compreender que, em sentido estrito, o conhecimento místico é presente a um grupo específico que, por sua vez, apresenta-se como detentor da Sabedoria esotérica e mais profunda da religiosidade, a qual está contida apenas de modo velado na religião popular. Portanto: "A verdade do segredo religioso é revelação do essencial, a descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o comum dos homens" (Vernant, 2006, p.58).

2.2.1 – ΤΕΛΕΤΗ: A essência dos mistérios gregos?

A introdução de um subitem sobreposto a outro subitem impele à enunciação do que configura a problemática que o separa do corpo do texto acima, isto é, qual a

[15] Termo usado em seu sentido propriamente grego, evitando as inovações polissêmicas adquiridas pelos estudos modernos.

complexidade específica à questão a ser depurada. Anota-se, pois, que o título acima é um instrumento intencional, cujo emprego faz-se necessário por motivos de ordem explicativa. A palavra que o inicia é um termo grego já mencionado: teletḗ. O ponto que o encerra é uma interrogação. Como se define teletḗ em seu maior grau de especificidade e seria este conceito algo exclusivo e essencial aos mistérios gregos?

A razão acima, potencialmente, suscita o engano por meio do qual tem-se que esta discussão terminológica é supérflua, sobretudo quando se tem Pitágoras de Samos e sua escola como o eixo central da dissertação. Sucede, porém, que este termo é particularmente importante nos mais diversos mistérios gregos, os quais, como anteriormente exposto, são iniciáticos e, assim, necessariamente, possuem em sua lógica interna a ideia de transformação, isto é, de que o processo iniciático completa e torna patente algo que era apenas potencial, latente e dormente no indivíduo. Como reconhecem os autores anteriormente citados, o mistério se apresenta pela busca por uma verdade última e esta, por sua vez, como reconhece Užđavinys (2008) transforma o sujeito na ligação entre conhecimento (*gnosia*) e a própria forma do ser (*ousia*).

Indicado o peso do termo "teletḗ", torna-se a busca por uma definição nominal etimológica desse conceito, junto de sua contextualização histórica, o elemento constituinte da atual etapa da pesquisa que, por sua vez, permitirá com que a investigação adentre nas complexidades subjacentes ao tema.

De início, seguindo as investigações de Harrison (1914, p. 36, tradução nossa), sabe-se que: "Teletē (*τελετή*) é proveniente, como é indubitável, da raiz que nos dá teleios (*τέλειος*), telos (*τέλος*), teleutē (*τελευτή*), deve estar de algum modo relacionada à ideia de atingir um fim, chegar a um telos (*τέλος*), realizar algo". Conclui-se, porém, que o mero emprego da etimologia não esgota as potencialidades inerentes à questão acima; noutros termos: sendo Teletē a conclusão de uma finalidade, deve-se explicitá-la.

Contrasta com a etimologia dita indubitável as polêmicas concernentes à finalidade expressa pelo conceito. Harrison (*ibid*), por exemplo, argumenta que o termo designa um rito de passagem. Expresso de outra forma: Teletē é a conclusão

da infância à vida adulta. Seria, sob essa ótica, o torna-se adulto e gerar filhos. "Para os gregos, o casamento era O Rito de Passagem, Teletē (*τελετή*). A vida não estaria completa sem antes ser transmitida. [...] Eis a semelhança entre o casamento e as cerimônias de iniciação" (*ibid*, p. 37, tradução nossa). Segundo o autor, as Danaides, filhas do Rei Danau que mataram seus maridos, são incompletas (*ἀτελεῖς*) e estão para o casamento tal como as almas não iniciadas estão para o Hades.

Diverge da opinião acima aquela formulada por Schuddeboom, segundo a qual trata-se de um engano equivaler Teletē aos ritos de passagem de adolescência.

> Jane Harrison, em seu artigo "O significado da palavra τελετή" (Class. Rev. 1914, 36), afirma que em τελετή ("tornar-se perfeito") não se encontra nada além de "o mundial rito de adolescência". Na minha opinião, ela parte da suposição errada de que τελετή significa, em primeiro lugar, "iniciação nos mistérios" (Schuddeboom, 2009, p. 4, tradução nossa).

À esteira do autor, Teletē, às épocas da Grécia Arcaica e Clássica, sempre se refere a um rito religioso[16], conquanto não seja sempre uma iniciação nos mistérios. Nesse sentido, o autor, compilando quase todos os usos do termo na antiguidade, propõe um esquema de evolução cronológica dos sentidos possíveis e correntes ligados à palavra.

A fim de ampliar e depurar o conteúdo do parágrafo anterior, introduz-se, em linhas gerais, a esquematização de Schuddeboom.

Destarte, a possível origem textualmente averiguável do termo apresenta-se como muito maleável e abrangente. Utilizava-se, originalmente, para designar diversas cerimônias religiosas. Nesse sentido, teletē identificava-se com o Solene. Posteriormente, porém, o termo aparece em contextos mais específicos.

Essa mudança é primeiramente aferível mediante a aparição de teletē como rituais que divergem das práticas tradicionais. De exemplo, o termo se refere aos ditos rituais bacanais, que se distinguiam das práticas gregas normativas por sua natureza extática e sua oposição à moderação. A título de exemplo, o termo é utilizado para indicar os ritos bacanais noturnos, que, devido ao seu caráter de frenesim, contrastam com a sōphrosúnē (σωφροσύνη) grega, como ocorreria em Eurípides (As Bacantes - 22, 200) (Schuddeboom, 2009).

[16] A única exceção conhecida pelo autor está na Batracomiomaquia (305), de Pseudo-Homero, no qual refere-se ao término de uma batalha.

Contudo, a mudança mais significativa se apresenta sob a aquisição do sentido de iniciação ou, em termos mais gerais, em atos simbólicos que representam uma doutrina e seus efeitos (*ibid*).

2.2.1.2 – Notas sobre os Mistérios de Elêusis

A introdução aos chamados Mistérios de Elêusis faz-se necessária. Destarte, é o meio pelo qual Schuddeboom avança a problemática concernente ao estudo do termo teletē rumo à concepção deste termo enquanto um "ato religioso [...] de natureza misteriosa" (*ibid*, p. 16, tradução nossa).

Os excertos acima empregados, com efeito, visam explicitar a problemática através da qual está posta a questão das Religiões de Mistérios. Portanto, à medida em que os conceitos-chave foram depurados com o maior grau de luminosidade que nesta dissertação é cabida, faz-se necessário advertir sobre a existência de múltiplas Religiões de Mistério em solo grego.

De acordo com o autor, por meio das performances no telestêrion (τελεστήριον), cultivavam-se, na execução de certos atos sagrados, as esperanças de uma vida melhor. Assim, o complexo inteiro de cerimônias formado pelos mistérios eleusinos é chamado de teletē (τελετή). Nesse sentido, o termo pode ser entendido de modo duplo: enquanto finalidade e enquanto completude. No primeiro sentido, é o conjunto de práticas e seus fins desejados; no segundo, é o próprio ato de concluir uma transformação por meio da iniciação nos mistérios.

Sendo assim, o conteúdo concernente aos Mistérios de Elêusis são cruciais à interpretação desta face esotérica da religião grega.

Nesse sentido, identifica-se, na reprodução a seguir, uma descrição sucinta e didática, capaz de apresentar o conteúdo do mito mais comumente associado aos Mistérios Eleusinos:

> O conteúdo do mito é o seguinte: Hades, o deus das profundezas infernais, raptou Perséfone (Coré), filha de Deméter. Irritada, a deusa deixa o Olimpo e vem para a terra. Sob os traços de uma mulher velha, ela chega a Elêusis, onde passa a cuidar do pequeno Demofonte, filho do rei Céleo. Surpreendida pela mãe do menino, quando, sem causar nenhum dano à criança, a mergulhava no fogo e a borrifava com ambrosia, para torná-lo imortal, recusou-se a continuar com suas funções de doméstica, ao ser descoberta sua verdadeira natureza, e se recolhe a um santuário cuja construção fora feita, sob suas ordens, pelo rei Céleo, de Elêusis. Furiosa contra os deuses e os homens, Deméter se fecha no templo e, de lá, envia aos mortais uma terrível seca. Esta calamidade dura até que sua filha

> Perséfone retorne do Hades e lhe assegure uma estada de seis meses no mundo de cima. Deméter, feliz, devolve à terra sua fertilidade e ensina aos habitantes de Elêusis os ritos augustos e a cultivar a terra, assegurando-lhes o bem-estar material (Santos, 2014, p. 343).

Destarte, Casoretti (2015, p. 36, adaptado) inicia sua apresentação sobre os Mistérios de Elêusis com um trágico "não se sabe muito sobre eles", avança, apresentando fontes essenciais ao debate, para "Em Elêusis, não eram ministrados ensinamentos de natureza teológica ou moral, bem como não havia regras rígidas de comportamento. [...] Com efeito, a grande maioria dos intérpretes não associa os mistérios eleusinos ao exercício da ascese" (*ibid*, p. 42-43), e encerra-se com uma citação da obra "Psyche", de Erwin Rohde, segundo a qual "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 *apud ibid* p. 43). Ainda que teletē, no sentido eleusino, não esteja relacionado à vida teléstica em seu sentido ascético, está na busca por uma transformação na vida que a religião pública é incapaz de oferecer.

Noutros termos: não era uma forma de religiosidade, à esteira da linguagem de Scullion, puramente olímpica. Em contraste, seu fenômeno é melhor descrito compreendendo que, a despeito de seu pertencimento cronológico ao período Olímpico da Religião Grega, como uma mescla entre elementos ctônicos e olímpicos, torando os já citados preceitos de Van Straten mais adequados ao caso.

2.2.1.2.1 – Do conteúdo dos Mistérios de Elêusis

Em força da dimensão descrita, García (2019) pontua os Mistérios Eleusinos como sucessores simbólicos das religiosidades agrárias, que associariam o plantio às deusas. O autor prossegue e cataloga os Mistérios de Elêusis em dois principais grupos: os mistérios menores e os maiores.

O primeiro grupo, respectivamente, é caracterizado em função da iniciação, também intitulada Myêsis, ao passo que o segundo refere-se à epopteía (ἐποπτεία) ou, segundo a tradução do autor, "a visão".

Conforme aponta Bremmer (2014), o primeiro era o primeiro nível de iniciação e envolvia a recriação da busca de Deméter por sua filha Perséfone, sequestrada por Hades. Durante esta fase, os participantes passariam por um rito de purificação

e uma experiência simbólica de morte e renascimento, essencial para que fossem aceitos nos Mistérios. Portanto, é o nível em que se simbolizava a introdução aos segredos básicos do Eleusianismo e estava aberto a muitos iniciados, sendo um rito fundamentalmente de preparação espiritual e purificação para o que viria a seguir.

A epopteía representaria, em contraste, o nível mais alto da iniciação, reservado para aqueles que já haviam passado pelos anteriores. O termo possivelmente significa literalmente "visão" ou "contemplação". Nesse sentido, os rituais dessa fase visavam proporcionar uma revelação direta de visões sagradas, muitas vezes associadas ao renascimento e à colheita, simbolizadas pela apresentação de uma espiga de trigo.

De acordo com Bremmer (*ibid*), os Mistérios de Elêusis estavam abertos a homens e mulheres, livres e escravos, jovens e idosos, gregos e não-gregos, conquanto sua acessibilidade fosse limitada no tocante aos custos. De maneira específica, os iniciados deveriam ter realizado uma série de atos rituais que, conforme relatado por Clemente de Alexandria (em Protreptikos pros Ellenas 2.21.2)[17], são representados mediante uma senha: Jejuei, bebi a Ciceona[18] (como Deméter no Hino Homérico a Deméter), retirei da cesta, após trabalhar, depositei no cesto e do cesto na cesta".

Bremmer, por sua vez, é cético em relação à necessidade dos elementos acima:

> Embora o significado desses atos simbólicos seja intencionalmente obscuro, eles não poderiam fazer parte dos Mistérios propriamente ditos, pois não haveria tempo para milhares de iniciados realizarem tais atos ou jejuarem de maneira significativa. Esses atos podem ter sido realizados nos Pequenos Mistérios na primavera, sete meses antes, ou, mais provavelmente, em outro momento, já que as receitas dos Pequenos Mistérios em 407/6 a.C. foram significativamente menores que as dos Grandes Mistérios (*ibid,* p.3, tradução nossa).

Como o autor assinala (*ibid*), ser iniciado nos Mistérios não era uma tarefa simples; os pretendentes precisavam não apenas ter tempo, mas também recursos financeiros, uma vez que também tinham de pagar uma taxa aos oficiais

[17] No trecho específico mencionado, Clemente de Alexandria faz uma crítica aos Mistérios de Elêusis, supostamente com o intuito de mostrar a natureza obscura e enigmática dos mistérios pagãos.

[18] Do grego, (κυκεών, kykeôn) seria uma bebida com características de droga psicoativa.

responsáveis. Evidentemente, essas condições limitavam a participação. No dia quinze do mês Boedromion (Βοηδρόμια) – atual setembro, mais de 3000 pretendentes e mistagogos reuniam-se na ágora de Atenas para ouvir a proclamação do festival. Essa reunião excluía aqueles que não falassem grego corretamente ou cujas mãos estivessem sujas de sangue. Posteriormente, a restrição foi estendida para aqueles considerados "impuros de alma". Portanto, apesar de um mistério de grande influência, é nítido seu afastamento da Religião Pública oficial.

Trata-se, portanto, de um mito a partir do qual desenvolveram-se uma série de preceitos e atos que, após praticados, permitiriam, como aponta Casoretti (2015), uma experiência do excepcional.

2.2.2 – Notas sobre o Orfismo

É crucial que a atenção seja direcionada ao Orfismo pois, supostamente, este movimento muito afetou Pitágoras de Samos e o movimento Pitagórico. Para além dessa razão já suficiente para promulgar o estudo do movimento, a completude teléstica, no Orfismo, se torna uma dimensão central.

Ademais, em função da natureza do estudo aqui desenvolvido, será dada atenção especial às tradições, lendas e na fé do Orfismo em vez de aspectos concernentes à sua historiografia e transmissibilidade[19].

Preliminarmente, o próprio uso do sufixo "*-ismo*" sugere que o Orfismo adere às práticas e crenças de Orfeu, sugestão essa cujo conteúdo precisa ser esclarecido. Este fim, por sua vez, impele à descrição do personagem Orfeu. Para fins didáticos, isso será feito a partir de duas citações diretas, as quais serão desenvolvidas em seguida.

> Orfeu é uma personalidade lendária da mitologia helênica, que tem intrigado muito os filólogos. Eles não conseguiram concordar sobre a realidade de sua existência e a autenticidade de seus poemas. Alguns acreditam que realmente existiu um escritor com esse nome; outros consideram-no um mito e atribuem suas obras a falsificadores do século V. [...] A lenda de Orfeu é bem conhecida: ele teria sido filho de Apolo e da musa Clio, ou ainda do rei trácio Eagro e da musa Calíope. Linos foi seu professor e ele teria tido Museu como filho. Habilidoso músico, tocava principalmente a cítara, que recebeu de Apolo e à qual acrescentou uma oitava e uma nona corda. Os sons que extraía eram tão comoventes que encantavam os

[19] Uma rápida e didática, mas academicamente sólida, introdução ao tema está contida em Casoretii (2015) p.51-58, sobretudo na seção "as fontes do Orfismo".

> animais, especialmente os pássaros e as feras; acalmavam os rios e os ventos; e até mesmo comoviam as árvores das florestas. [...] Ele teria recebido a iniciação na Creta e no Egito e teria trazido os Mistérios para os gregos. (Mallinger, 1944, p. 82, tradução nossa).

> O personagem principal desse movimento era originalmente Orfeu, sobre o qual os especialistas debatem se ele foi ou não uma figura real. Podemos resumir sua lenda da seguinte maneira: Orfeu visita o Egito, onde conhece um culto misterioso. Depois, ele se une aos Argonautas em busca do Velocino de Ouro, em uma jornada em que, diante das dificuldades, frequentemente desempenha um papel decisivo, especialmente por meio de sua música. Ao retornarem, ele se casa com Eurídice e passam a viver entre os cícones da Trácia. Eurídice é mordida por uma serpente e morre. Orfeu desce ao Tártaro para resgatá-la. Novamente, graças à sua música, ele convence Hades a devolvê-la à vida. No entanto, o deus do submundo impõe uma condição que eles devem cumprir em sua jornada de retorno, que é Orfeu não poder olhar para ela até que tenham saído à luz. Orfeu, entretanto, ao sair à luz do dia, vira-se para verificar se ela o está seguindo, mas Eurídice ainda não terminou de sair e ele a perde definitivamente. É importante observar a existência de teorias que indicam que pode haver uma versão mais antiga do mito, onde Orfeu de fato resgata Eurídice dos infernos. (García, 2019, p.11, tradução nossa).

De início, à luz das citações, torna-se patente que a asserir a existência de Orfeu é uma escolha difícil. Nesse sentido, Guthrie (1962), com razão, identifica como causa dessa dificuldade a pertença de Orfeu ao "período Heroico", cuja imprecisa datação (provavelmente entre os Séculos XIV – XIII a.C.) contrasta com a informação certa e segura segundo a qual, cronologicamente, esse período é séculos anterior a Homero.

Naturalmente, como conclui o classicista escocês, a mera longinquidade dos eventos abre margem às especulações e, adicionalmente, às inovações. Portanto, retornando às citações, fica nítida a razão pela qual Mallinger apresenta duas hipóteses distintas para sanar as dúvidas quanto ao parentesco de Orfeu, bem como da autoria de seus poemas; é, também, a causa da menção feita por García de uma versão da lenda segundo a qual Eurídice é resgatada com êxito.

Sob outra perspectiva, como aponta Bernabé (2012), a posição cética perante a existência de Orfeu já estava presente à época de Aristóteles[20]. Não obstante, a crença geral mantinha intacta a posição de que Orfeu era um personagem real e existente.

---

[20] (*De Generatione Animalium* 734a18; *De Anima* 410b28; Metafísica 1091b4, 1071b26,983b27) usam uma linguagem cética.

Concernente aos eventos nos quais o personagem estaria presente, sua notória capacidade musical é o centro a partir do qual afloram suas contribuições: na argonáutica, sua música é encantadora; na descida ao submundo, sua música é persuasiva. Em virtude de sua música, então, Orfeu torna-se capaz de adentrar e sair do mundo dos mortos. Nesse sentido, sua descrição enquanto poeta coaduna suas habilidades musicais. Bernabé (*ibid*), constata que muitas poesias atribuídas a Orfeu seriam, na realidade, *inspiradas* pelo personagem, consolidando a figura autoritativa dele.

Seu caráter autoritativo é, em parte, compreensível mediante o conhecimento conquistado sobre as temáticas concernentes à vida após a morte. Suas iniciações em Creta e, principalmente, no Egito, também consolidam esta dimensão do personagem.

Em suma: Orfeu, independente de sua existência e verificabilidade dessa, foi um homem cuja genealogia pode ter laços com os deuses, sendo o mais talentoso dos músicos e um grande poeta, cuja iniciação esotérica nos mistérios egípcios, seguida da ida ao mundo dos mortos e subsequente volta à vida o tornou conhecedor sobre uma verdade religiosa escondida aos demais. Dessa maneira, Orfeu é construído como um profeta e mistagogo (Užd avinys, 2011).

A partir da terminologia empregada pelo autor lituano, faz-se crucial explicitar que o *μύστης* (mýstēs) *ἀγωγός* (agōgós) é o guia que conduz a alma perante os mistérios; esta figura, pois, coincide com a do o iniciador. Neste contexto, o mero conceito de iniciação aglutina-se ao da mistagogia, enquanto o termo latino for interpretado como equivalente ao mistério, isto é, o fechado e escondido, não, porém, incognoscível. A Sabedoria de Orfeu, subproduto de sua linhagem e interações com os deuses, garantiram-no o dom de guiar as almas. Isto é possivelmente simbolizado pelo efeito encantatório de sua música sobre entes animado.

Notadamente, a atuação mistagógica de Orfeu não deve ser compreendida desligada do contexto geral dos mistérios. "Falarei onde for apropriado; mas vocês,

profanos, afastem-se das portas."[21] é, como indica Graf (2011), um testamento de Orfeu conservado por fontes judaicas e no Papiro de Derveni. Com efeito, é correto compreender que "o orfismo era essencialmente esotérico e iniciático: era um 'culto secreto'" (Zafiropulo, 1948, p. 34) e, evidentemente, "Orfeu é o grande iniciador" (Graf, 2011, p. 53) deste círculo esotérico: o Sábio e Carismático guia.

Sucede, em conformidade com a longinquidade e secretividade do objeto, a consolidação de dificuldades derivadas a partir da incerteza da existência real de Orfeu, bem como desafios provenientes de catalogar o grupo de discípulos vinculados a ele. Há a possibilidade de que "os Órficos (*Orphikoí*), então, seriam 'as pessoas que tem algo a ver com Orfeu'. Para ser mais preciso: seriam aqueles que leram e usaram (e alguns, presumivelmente, escreveram) os poemas atribuídos a Orfeu, o cantor mítico" (Graf, 2011, p. 56). Tornando, assim, o movimento órfico consideravelmente abrangente, já que seria definível a partir de associações meramente remotas à figura de Orfeu.

Dessa maneira, à medida em que a introdução sobre a natureza esotérica das religiões de mistério na Grécia, assim como o motivo pelo qual Orfeu subscreve-se à esta dimensão tornam-se explícitas, torna-se imperativo descrever o conteúdo do Orfismo.

A face antropológica do Orfismo é aquela cuja compreensão, certamente, exige maior urgência pois, a partir dela, as demais tornar-se-ão progressivamente menos obscuras. Destarte, como didaticamente expõe Mallinger (1944, p. 83), "o ser humano tem uma natureza dupla"; dualismo esse depurável sob a seguinte fórmula expressa por Sócrates: "alguns declaram que o corpo é o túmulo da alma" (Platão, Crátilo, 400c).[22] Torna-se, assim, evidente que as naturezas supracitadas

---

[21] (*φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.*) É catalogado como o 247º fragmento órfico segundo a numeração de Otto Kern.

[22] A tradução utilizada foi a de Edson Bini (2016). Segundo o tradutor, há, aqui, um notório jogo de palavras; túmulo é escrito como "sēma" (*σῆμα*), já corpo é escrito como "sōma" (*σῶμα*). Esta dinâmica pode ser averiguada ao tomar o segmento 400c como um todo: "[400ξ] *τις παρακλίνῃ, καὶ πάνυ. καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι: καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ 'σῆμα' ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα: εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ 'σῶμα,' καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα.*" Vale notar, ademais, que Sócrates explicitamente afirma que essa é uma posição dos

são, respectivamente, o corpo e a alma, conferindo ao Orfismo uma antropologia, a princípio, dicotômica entre estes dois elementos distintos.

Etimologicamente, porém, *διχότομος* (dikhótomos) projeta a noção segundo a qual as duas partes estão igualmente divididas, aferição essa que carrega uma ambiguidade a ser sanada. De fato, os componentes que constituem o homem são bipartidos, todavia, à antropologia órfica, há uma supressão da alma pelo corpo, invertendo o grau de proeminência desta dupla.

Para esclarecer a questão, faz-se necessário compreender a origem do homem na mitologia órfica.

> Segundo a versão órfica, no princípio dos tempos, os Titãs, invejosos de Dionísio, mataram-no depois de enganá-lo com diversos objetos, despedaçaram-no, cozinharam-no e o devoraram. Irritado com isso, Zeus os fulminou com o raio. Da mescla das cinzas dos Titãs com Terra surgiram os seres humanos, que, como consequência de sua origem, tem uma parte terrena, o corpo, na qual se aloja uma alma com componente divino positivo, que procede de Dionísio, mas também com outro componente divino negativo, procedente dos Titãs, que eram deuses. Assim mesmo, a alma humana apresenta resquícios da "natureza titânica", isto é, da soberba de seus antecessores. A alma dos homens é divina e imortal, mas devido a culpa antecedente do sacrifício de Dionísio, [...] é castigada e deve purgar seus crimes num corpo que é como um cárcere, ou um sepulcro. (Bernabé, 2012, p.14-15).

O excerto acima impele à conclusão do último parágrafo: ainda que o homem seja bipartido, esta antropologia não apenas diviniza a alma, mas a apresenta como imortal e, por seus próprios vícios, castigada a aprisionar-se no corpo humano. É prudente, pois, alertar ao fato desta compreensão sobre as propriedades anímicas do ser humano dissonar quando posta em relação às compreensões correntes advindas de Homero.

Como indica Robinson (2010), as aparições textuais de *ψῡχή* (psūkhḗ) em Homero (os primeiros usos textualmente averiguáveis do termo) contêm significados consideravelmente diferentes daqueles presentes em Orfeu e, posteriormente, nos Filósofos. Mediante o apelo à filologia, a questão torna-se mais clara: para Deane (2011), a concepção Homérica de alma é como *ἀμενηνά κάρηνα* (Amenēná kárēna), isto é, uma ausência de poder, que tornaria a alma fraca e incapaz de ser piedosa. Beekes (2010), através de um notório esforço etimológico, considera possível que a

---

poetas órficos.

palavra tenha origens pré-gregas e que, ao longo do tempo, tenha se manifestado a partir de transformações nos antigos verbos para "esfriar" ou "deixar secar ao vento". Seria possível supor, assim, uma possível comparação entre a alma e a frieza do corpo morto, ainda que esta conjectura não seja textualmente averiguável. Isto posto, a problemática configura-se decomposta sob os seguintes termos:

> Para Homero, a alma ainda é uma espécie de duplo do corpo, que parece ter sido concebido de maneira a não participar da vida. Após a morte, esse pálido reflexo do homem, sem vontade e sem força, é levado além do Oceano e do Aqueronte e deve perder toda esperança de retorno. Além disso, não é certo que a alma *[necessariamente]* fosse eterna para Homero, e os heróis que iam para os campos elísios eram "levados" com seus corpos e não passavam por essa duplicação que a morte representava para a maioria dos mortais: eles permaneciam eternamente vivos (Zafiropulo, 1944, p. 32, tradução e colchete itálico nossos).

Poder-se-ia, de modo geral, aferir que a concepção Homérica de alma indica um novo paradigma, oposto à "segurança após a morte" pretendida pela antiquíssima religião naturista. Lévequê (1988) aponta que a religião, a partir da Idade do Bronze Média-Tardia, na Grécia, produziu túmulos com menos oferendas aos seres superiores; a religião homérica, por sua vez, seria descendente deste crescente pessimismo sobre a alma[23].

Orfeu, em contraposição, postula uma antropologia na qual a alma é imortal e divina, "não esquece sua origem celeste" (Mallinger, 1944, p. 82, tradução nossa) e, portanto, é anabática em sua natureza.

É possível, então, interpretar este pressuposto anímico como a circunferência na qual inscreveram-se e, assim, delimitaram-se os demais aspectos do Orfismo. Conforme indicam Bernabé e San Cristóbal (2012), a metempsicose (*μετεμψύχωσις*), isto é, a transmigração das almas é uma doutrina essencial ao Orfismo; a alma, em um primeiro momento, transmigra de outro mundo a este e, posteriormente, de um corpo a outro. É evidente que este destino é maximamente indesejável à alma, uma vez que a mera corporeidade é um subproduto dos vícios titânicos, ou seja,

[23] Ainda que defendida por muitos estudiosos, Sworder (2008) discorda da tese acima exposta e aponta que a Odisseia de Homero, em seu nível anagógico, é um texto cujo propósito é o de mostrar o alcance da apoteose, capaz de tornar o homem imortal. Nesse caso, o aspecto da imortalidade da alma contrastaria com os autores anteriormente citados, pois seu conteúdo literal não seria correspondente às complexidades literárias do poema, cujo sentido superior traria consigo o sentido da imortalidade. Logo, não haveria um declínio das concepções sobre a alma, senão apenas a ascensão da má interpretação moderna. Contudo, para fins deste estudo, tomamos a posição tradicional, pois essa parece ecoar nas fontes antigas, não apenas nas modernas.

resultante da culpa; logo, encerrar o processo de metempsicose, libertando a alma do ciclo de reencarnações (*κύκλος ανάγκες*) é o objetivo, poderia-se afirmar, soteriológico do Orfismo. Expresso de outro modo:

> O ser humano tem uma natureza dupla. Aprisionada no corpo, a alma sofre sua contaminação; ela sofre e é manchada por seu vínculo forçado a um elemento imperfeito e titânico, fonte de toda impureza e regressão espiritual; mas ela não esquece sua origem celeste; ela lembra que pertence a essa raça divina; ela sempre espera poder escapar um dia da necessidade de reencarnação; ela se esforça para encontrar sua pátria eterna. (Mallinger, 1944, p. 82, tradução nossa).

Com efeito, a fim de reencontrar a pátria eterna, os vícios titânicos anexos à alma devem ser expiados (Bernabé; San Cristóbal, 2012). Para tal, os iniciadores conforme Orfeu (*Ορφεοτελεταί*), especialistas religiosos para iniciações[24], ensinavam a nutrir um estilo de vida ascético e teléstico (Uždavinys, 2011), para tornar a alma digna de receber a iniciação.

Esta asserção sobre a dignidade, naturalmente, torna nítido que a prática órfica não é limitada à crença abstrata no conteúdo doutrinal, senão regida por uma fé prática cujos próprios méritos induzem à "vida de estrita pureza" (Bernabé; San Cristóbal, 2012). Dessa maneira, é válido aferir a existência de um Estilo de Vida Órfico, isto é, o *Orphikós Bios*[25]: "Venho puro de entre os puros" (Lâmina de Turi, Kern, Fragmento 32d *apud* Casoretti, 2015).

A manifestação da ascese órfica, de início, é constatável a partir de prescrições dietéticas; nomeadamente: abstenção de alimentos de origem *animada* (*ἔνψυχα*)[26] (Platão, Leis, 6.782c; Eurípedes, As Cretenses, Fragmento 472). De acordo com Bernabé e San Cristóbal (2012), a restrição parte de uma proibição mais geral: é proscrito derramar sangue de seres viventes. Sendo a alma capaz de transmigrar a outros corpos estabelece-se uma condenação de matar corpos potencialmente portadores de almas divinas.

Este impedimento trilha rumo à uma definição Não-Aristotélica de alma, porquanto essa delimita-se por enclausurar os aspectos mais básicos da vida e,

---

[24] Expressão utilizada por Graf (2011). García (2019), por sua vez, traduz o termo para *Orfeotelestas*.

[25] Terminologia conhecida e empregada por autores gregos. A título de exemplo, Platão (Leis, 6.782c) utiliza o termo.

[26] Esta expressão possui o significado de dotado de alma e, nesse sentido, é oposta à *ἄψυχα (apsycha)*, isto é, sem alma.

assim, as demais capacidades da alma são apenas anexas a este esquema (Corcilius, 2021). Consequentemente, a alma, para Aristóteles, pode ser subdividida em múltiplas partes, dentre as quais a vegetativa, *το θρεπτικόν* (to threptikon), é a mais básica e está presente em todas as coisas vivas. À concepção Órfica, no entanto, a alma não é decomponível sob a ótica da divisibilidade biológica aristotélica, conquanto, ainda, sua origem divina não a impeça de transmigrar para corpos não-humanos, mas todos estes unificam-se sob a categoria de animais.

Elucidando, pois, através do exemplo das abstenções dietéticas o panorama geral a partir do qual a ascese órfica torna-se compreensível, isto é, a negação da corporeidade em função do aspecto anímico e da metempsicose, faz-se necessário avançar às questões concernentes à iniciação e libertação do ciclo de reencarnações.

A iniciação órfica, nos termos mais gerais, consiste na obtenção de uma espécie muito particular de senha, que deve ser lembrada após a morte; em síntese: o não-esquecimento da revelação mística (Bernabé; San Cristóbal, 2012). Nesse sentido, "Apenas os iniciados sabem o que é necessário para a salvação e somente eles têm acesso à sabedoria contida na poesia atribuída a Orfeu" (*ibid,* p. 75); estes requisitos salvíficos consistem em informar aos guardiões de Mnemósine o interesse em beber da água da memória, bem como explicitar estar ciente dos preceitos órficos sobre a natureza corrompida humana. Porém, antagônica a essa declaração, o iniciado deve demonstrar-se puro e livre dos vícios titânicos, desejando romper com o ciclo de reencarnações (*ibid*). Este último ato é feito mediante a senha recebida através da intuição proveniente dos mistérios.

A súbita inserção da deusa Mnemósine, a divindade que personifica a memória, potencialmente é causa de espanto e estranhamento, no entanto esse é remediável à medida em que as conexões entre Mnemósine e Orfeu tornam-se elucidadas; no âmbito mitológico, Mnemósine é a avó de Orfeu, sendo a Musa Calíope sua filha e mãe do Grande Poeta (*ibid*).

Notavelmente, o termo grego para verdade é alḗtheia (*ἀλήθεια*); etimologicamente, carrega o significado de "não-esquecimento" (*λήθη*, lḗthē). Portanto, Recordar é Saber. A Reminiscência implica em ultrapassar as barreiras

temporais impostas pela brevidade da vida mortal (*ibid*). Assim, quando o iniciado responde aos guardiães no lago de Mnemósine com as respostas contendo as senhas do grupo secreto, ele se liberta por conhecer a verdade.

O conceito de conhecimento é intrínseco às "teletai" (*τελεταί*) Órficas, guiadas por uma sabedoria escatológica que capacita os iniciados, e apenas eles, a compreenderem a natureza da alma, sua posição no mundo e como se libertar da mortalidade (*ibid*). Em síntese: "a iniciação terá esse efeito extraordinário de fazer com que ela escape à cruel lei dos renascimentos; de informá-lo sobre seu destinos após a morte; de ensinar-lhe as palavras mágicas que trazem a salvação" (Mallinger, 1944, p.83). A palavra mágica é, pois, a senha que permite a eterna lembrança.

Mediante o exposto até o presente momento, a conclusão pretendida compreende o movimento órfico como uma face esotérica da religião grega arcaica, cujo dualismo antropológico enraizou, em solo grego, a noção segundo a qual a alma é divina e imortal, à medida em que o corpo é apenas um simulacro das reais potências humanas, manchadas pelos pecados titânicos. Diante deste problema, a busca pela libertação dos elementos corpóreos da vida era mediada pela figura de Orfeu, pois não apenas este poeta lidou habilidosamente frente ao Hades, mas também possuía parentesco divino com Mnemósine, convergindo a poética com a eternidade sob a figura de um saber secreto, cuja sabedoria apenas seria possível aos dignos: os iniciados.

3 – O Estado da Educação na época da Grécia Arcaica

Similarmente aos dois últimos subitens deste capítulo, a escrita é intrinsecamente desafiante porquanto estruturada de modo a configurar uma contextualização geral sobre a temática, a fim de fornecer o maior grau de compreensibilidade sobre as latentes, virtuais e potenciais influências provenientes do mundo no qual Pitágoras *cresceu* exerceram sobre ele. Adequa-se à prudência metodológica pretendida neste estudo repontuar a impossibilidade do estudo do Pitagorismo, enquanto movimento, num pretenso vácuo anistórico e, com efeito, esta história não pode ignorar, intencionalmente ou não, o meio a partir do qual o homem se nutre da cultura: a educação. No que se refere a Pitágoras, a situação é ainda mais crucial: de acordo com Huson (1947) e Sakellariou (1957), o Filósofo

sâmio tinha como objetivo de vida a restauração de uma Sabedoria Ético Religiosa mediante a Educação[27]. É evidente, em virtude do mencionado, que não apenas Pitágoras é nutrido pela Pedagogia que imergia sua época, mas também fica claro que ele apropriou-se dessa.

Essa constatação ecoa com os preceitos universais concernentes a educação postos por Jaeger (1979), isto é, a concepção segundo a qual a pedagogia é o princípio por meio do qual os homens conservem e transmitem, às próximas gerações, suas conquistas físicas, espirituais e sociais. Não só com Pitágoras, mas em toda a comunidade em que se alcança um certo grau de desenvolvimento (*ibid*), verifica-se este fenômeno da nutrição mediante os frutos da árvore da educação[28].

3.1 – A Educação no Oriente Próximo

De início, a fim de expandir o horizonte de compreensibilidade sobre o qual a contextualização da educação será realizada, é de magna importância tomar o influxo comparativo entre o Oriente e a Grécia realizado por histórias da educação como ferramenta para destacar as principais inovações pedagógicas gregas. Expresso de outro modo: assim como fazem Bello (2020), Luzuriaga (1963), Riboulet (2020) e Santos (1967) em suas respectivas histórias da educação, a pedagogia presente em determinadas pátrias orientais será utilizada a fim de destacar as inovações do espírito grego. Seguem os exemplos:

A educação hebraica era dividida em fases históricas: a bíblica e a talmúdica. Inicialmente, era centrada na vida familiar, tendo o ensino religioso e doméstico como objetivos centrais. Durante a fase bíblica, assim, o controle da vida da criança pelos pais e o ensino a eles delegado constituíam a base educacional, com ênfase em religião e ofícios domésticos. Na fase talmúdica, por sua vez, a educação deslocou-se para sinagogas e escolas, mantendo sua essência religiosa (Bello, 2020).

Era, pois, uma educação avançada em matéria de piedade, ainda que deficiente no ensino das ciências.

---

[27] Este tema será aprofundado com mais rigor no próximo capítulo.

[28] Metáfora extraída de Clark; Jain, 2021. De acordo com os autores, existe uma tradição pedagógica, encarnada, sobretudo, sob a influência das artes liberais, comparável a uma árvore, cujas raízes são os fundamentos de toda educação e, evidentemente, o tronco e os frutos são seus componentes mais elevados e avançados.

A educação persa, por sua vez, possuía um caráter cívico e religioso simultaneamente. Isso reflete a concepção segundo a qual o Estado persa é a materialização do princípio do bem, sob o culto público a Ormuzd. (*ibid*). O objetivo educacional principal era o cultivo das virtude, especialmente a prática da justiça. Portanto, a educação também assumia um caráter militarista. Como nesta sociedade a formação às virtudes cívicas desde a infância era essencial, entendia-se que os pais deveriam exercer poder soberano na educação de seus filhos, para que se tornassem úteis servidores do Estado. Aos sete anos, a criança era considerada posse do Estado (Riboulet, 2020).

Era, portanto, uma educação eminentemente militarista, na qual o Estado dissolve a própria individualidade do homem; evidentemente, a fusão do moralismo ao militarismo minam a liberdade pedagógica. A excelência na virtude ocorria não em princípio da natureza livre do homem, senão através do culto público.

Até o presente momento, os exemplos mencionados configuram pedagogias que, para os autores supracitados, representam um meio termo entre a educação dos povos primitivos e dos civilizados.

A educação egípcia, contudo, é notoriamente eficiente (Bello, 2020). No oriente próximo, é a marca definitiva à consolidação da supracitada educação civilizada.

Esta pátria não apenas limitou-se a configurar um Estado bem estruturado nos méritos políticos e militares, mas também:

> Sobressaíram os egípcios em todas as artes práticas, como a engenharia, a agricultura, etc., mas também se distinguiram nas ciências, especialmente nas matemáticas, na medicina, na astronomia. Cultivaram ainda com grande êxito as belas artes, como o demonstraram a magnífica arquitetura, escultura e pintura dos templos e catacumbas (Luzuriaga, 1963, p. 27).

Justificar-se-á, assim, a atenção especial concedida ao Egito neste capítulo. Preliminarmente, antes de adentrar na educação propriamente dita, é notável que os egípcios organizavam-se em um sistema de castas.

> A mais elevada e mais influente era a dos sacerdotes. Estes exerciam a maior autoridade sobre o povo e até sobre os faraós. Tinham o monopólio da ciência e da arte do governo. Usavam uma escrita, especial, os hieróglifos. Abaixo deles distinguiam-se quatro ordens de profetas; a mesma casata compreendia ainda profetisas, escribas e homens de arte ou ciência: médicos, embalsamadores, arquitetos e engenheiros. A segunda casta era

> formada dos guerreiros, considerados nobres. A terceira, do povo, era dividida em várias corporações: operários, artífices, barqueiros, negociantes e pastores. (Riboulet, 2020, p.66).

Isto posto, era destinado aos diversos estratos sociais modelos educacionais correspondentes às respectivas castas. Dessa forma, à elite sacerdotal era reservado o conteúdo mais elevado produzido no Egito, e "tinha a seu cargo a direção intelectual, moral e religiosa da nação, como 'detentora que era das tradições, da literatura, da filosofia, das ciências, consideradas como patrimônio sagrado e inalienável, de que só as pessoas reais podiam de certo modo compartilhar" (Santos, 1967, p. 48). Não obstante, dentre todos as pátrias da antiguidade, o Egito foi aquela cuja educação foi mais difundida, pois o iletrado era visto como um animal de carga (Riboulet, 2020).

O apreço pela instrução, certamente, reflete a antropologia egípcia, cuja concepção de homem assertava seu dever de saber à medida em que o espanto originário que impulsiona o conhecimento tem sua origem na manifestação espiritual de Thoth (Uždavinys, 2008). Santos (2018), com razão, compreende que uma pergunta e, também, uma resposta — os elementos mínimos da aprendizagem consciente — exigem um homem provocado por algo, isto é, espantado e maravilhado. Este é o pressuposto básico que cria o desejo de pensar e a necessidade pelo Saber. Sucede, neste caso, que o maravilhamento, pressuposto em toda a educação, não era acidental, senão premeditado pelos deuses egípcios. Permitindo, assim, a positiva coincidência entre os pressupostos da doutrina religiosa àqueles germes necessários à edificação da educação, sobretudo em sua forma superior.

Em virtude desta concepção de educação, advinda de um povo profundamente religioso, justifica-se o ditado egípcio reproduzido por Riboulet (2020): Filho, dá teu coração à ciência e ama-a como a uma mãe, pois não há nada mais precioso que a instrução.

Neste ímpeto, fundaram-se as casas de instrução, isto é, as escolas, subdivididas entre elementares e superiores. A primeira, respectivamente, aderia a finalidade de alfabetizar, ensinar matemática e ginástica; a segunda, por sua vez,

ocupava-se de assuntos práticos, científicos e religiosos. A partir desta organização, o Egito, na antiguidade, era o exemplo magno de Ensino Superior (*ibid*).

3.2 – O Ideal Grego de Educação

Executada esta breve advertência introdutória, progride-se a análise em função da exposição do ideal grego de educação. Isso é fundamental pois, como indica Böhm (2007), toda educação e, por necessidade lógica, todo educador deve estar munido de uma ideia que fortifique sua razão de agir. Nesta esfera, perscrutar as principais características da Educação Grega desvelará este ideário. Ademais, a compreensão adicional sobre o Oriente, depurará certas ambiguidades e equívocos comuns.

Um ponto de partida possível sobre a questão é elencado por Fernandes (2020) que, com razão, identifica como a finalidade da educação grega a formação de um homem cuja inteligência esteja liberta dos erros e vícios, tornando-o livre e independente, isto é, *ἐλεύθερος* (eleútheros) e *αὐτουργός* (autourgós). Na esfera prática, o autor aponta a educação como o meio através do qual o indivíduo torna-se análogo às divindades mediante a atuação na esfera pública: "um reflexo embaixo daquilo que os deuses faziam lá em cima" (*ibid*, p. 17).

A época na qual a Educação Grega torna-se textualmente averiguável sucede a Homero e, portanto, a constatação de Maria Helena Rocha (1964 *apud* Casoretti, 2015) já fazia-se verdadeira: os deuses eram antropomórficos e suas qualidades — as mesmas desejadas pela educação — eram superlativas. Assim, é somado aos preceitos de Fernandes a compreensão de Böhm (2007), cujo entendimento sobre a pedagogia grega é o de que essa condensava-se à busca do maior grau de excelência (*ἀρετή*), termo este frequentemente traduzido por virtude.

Esta elevadíssima concepção de integração do homem à pólis, contudo, não é universal em solo grego, vide a educação espartana (Riboulet, 2020). Ademais, ainda que a busca pela excelência fosse, de fato, universal, em certo sentido era uma importação do Oriente.

O saber desinteressado e científico apresenta-se como uma segunda etapa da educação grega arcaica, a qual, originalmente, possuía uma busca nas qualidades superlativas no que tange a estética e harmonia do corpo. De fato, a

ἀρετή era o ideal, mas o interlaçamento entre a teologia e história do povo com a música e ginástica concedia preferência ao segundo grupo, sem, necessariamente, fornecer grandes razões especulativas para tal. Portanto, consolidava-se a dificuldade de, através de princípios religiosos, fundamentar uma educação cujos frutos fossem científicos.

A Grécia Arcaica, assim, marca uma importante reformulação dos pressupostos educacionais gregos. Exemplo maior disso são as viagens dos sete sábios gregos ao Egito para aprender conhecimentos científicos indisponíveis em solo grego. Tales de Mileto, por exemplo, estudou geometria e teologia com os sacerdotes egípcios (Diógenes Laércio, I); Sólon, por sua vez, visitou o Egito (Diógenes Laércio, II); e Ferécides de Siro também vistou o Egito em busca de conhecimento (Flávio Josefo, *Contra Apionem*, I, 2).

Em síntese: o processo através do qual a educação grega, durante o período arcaico, consolidou-se como a mais nobre das pedagogias antigas não é um fenômeno capaz de exaltar unicamente os helenos, senão também o oriente. Decorre desta relação benéfica o surgimento da Educação Clássica Grega, da qual os Filósofos e Sofistas são os maiores expoentes (Böhm, 2007).

Sobre o cenário pedagógico em questão, incidem diversos elementos que se assemelham àqueles previamente delimitados ao longo deste capítulo. A evolução das formas educacionais na Grécia não apenas reflete elementos da política intermarítima da pólis sâmia, com o influxo oriental sobre a ilha e, consequentemente, em direção ao restante da Hélade — afinal, a função primordial de um centro de uma rota comercial é, precisamente, facilitar a circulação de produtos tanto no mercado interno quanto no externo —, mas também é uma manifestação da transformação interna na religião grega. A educação na Atenas clássica, por exemplo, incorpora de maneira mais precisa os valores olímpicos em comparação com os ctônicos, os quais são evidenciados em formas mais primitivas de educação.

Capítulo II – Pitágoras e seu Ensino: Delimitação Teórica

Assim como no capítulo anterior, o título desta seção do trabalho, conquanto que ofereça uma dica valiosa sobre seu conteúdo, impõe a necessidade de uma advertência para esclarecê-la. Asserir que Pitágoras tenha ensinado algo carrega, necessariamente, dois pressupostos implícitos: o primeiro e mais evidente, é que tenha existido um conteúdo a ser transmitido adiante; o segundo, por sua vez, é que esse conteúdo foi fornecido em algum ambiente[29]. Qualquer sentimento de obviedade que pairar sobre estas constatações deve, de imediato, ser abandonado, à medida que delimitá-las exige uma postura crítica perante as fontes. Conforme aponta Huffman (2014), não há apenas um Pitágoras na antiguidade, isto é, os testemunhos antigos muitas vezes se apresentam como ambíguos, crípticos e, por vezes, contraditórios. Com efeito, na contemporaneidade, as múltiplas interpretações sobre estes materiais impelem à formação de vários e irreconciliáveis *Pitagorismos*.

Desse modo, o estudo das fontes, a fim de compreender a vida de Pitágoras e o conteúdo do ensino Pitagórico, bem como o ambiente no qual esse se circunscrevia, exigirá, de início, a tomada de partido sobre o modo através do qual a solidez epistemológica sobre este objeto será concretizada. Do contrário, o juízo da constatação de Watters (1926), finalidade virtualmente norteadora deste texto, tornar-se-á academicamente impossível, uma vez que sequer haveria um método para comparar e, posteriormente, contrapor e sintetizar as diferentes interpretações, antigas ou modernas, sobre o Pitagorismo; resultando, pois, na impossibilidade de delimitar o conteúdo do ensino de Pitágoras e as condições do ambiente no qual este era transmitido.

1. Uma nota metodológica

[29] Por ambiente, note-se que a etimologia do termo advém do latim ambio, cujo sentido (Lewis; Short, 1879) equivale a circunscrever. Do centro às bordas deste círculo, portanto, havia não só a figura de Pitágoras de Samos como professor, mas também as demais disposições físicas nas quais, do mestre aos discípulos, haveria a transmissão de conteúdo, como, por exemplo, o local onde o ensino era feito. As normas, regras e demais padrões deste dado local também não podem ser descartados quando é feito o emprego do termo ambiente, dado que também estão circunscritas.

Neste sentido, a fim de buscar essa solidez epistemológica, encontra-se nas aulas fornecidas por Bouveresse (2012)[30] um ponto de partida prudente à análise da problemática acima elencada. Segundo o professor francês, uma parte relevante da crítica filosófica contemporânea tem origem na concepção estruturalista[31] de Martial Gueroult sobre o que seria o rigor do estudo sobre um Filósofo e sua doutrina.

> Gueroult, ao retomar aqui a fórmula de Victor Delbos, que adverte contra a tentação de privilegiar o significado profundo, que se acredita poder ser alcançado facilmente, mas consequentemente negligenciar a busca pela significação exata, opta por subordinar a busca pela significação exata à explicitação da estrutura subjacente ao texto filosófico em questão. (Bouveresse, 2012, p. 391, tradução nossa).

A tese segundo a qual o rigor da pesquisa filosófica coincide com a busca pela significação exata do texto, por meio de suas estruturas internas, carrega implicitamente, para além das válidas noções de que a lógica interna e a ordem de validação dos argumentos são tão importantes quanto as teses explícitas ordenadas e expostas de forma linear ou não ao longo do texto, o pressuposto segundo o qual a filosofia de um determinado filósofo está nos textos que ele escreveu.

Este último pressuposto pode ser útil para alguns filósofos modernos, como Descartes, cujo estudo feito por Gueroult concedeu-lhe o prestígio acadêmico. Contudo, é incapaz de cobrir todo o escopo da Filosofia Grega.

O exemplo de Platão, a título de justificar a crítica acima, é o mais notório e didático; na Carta VII (341b–342a), o ateniense adota uma postura cética quanto à mera possibilidade de expressar a totalidade de seu pensamento filosófico de forma escrita. Evidentemente, isso significa que a Filosofia de Platão não está encerrada em seus textos e, portanto, a busca pela significação exata implica em transgredir os

---

30 Trata-se do curso "O que é um Sistema Filosófico?", lecionado entre os anos acadêmicos 2006-2007 e 2007-2008 da Collège de France. A transcrição editada das aulas, por sua vez, foi publicada em 2012.

31 Conforme indica Bouveresse (*ibid*), Gueroult é conhecido por ter representado e defendido, na história da filosofia, a concepção segundo a qual esta seria redutível à análise das estruturas, uma concepção que às vezes recebeu o nome de 'estruturalismo filosófico'. O autor afirma que é necessário subordinar a compreensão à explicação, e que a primeira pode ser chamada de explicativa se e somente se puder ser obtida através da análise objetiva da estrutura textual. Gueroult pretende contestar, na história da filosofia, o suposto privilégio concedido a uma forma de compreensão mais subjetiva, cuja procedência é dada pela simpatia e iluminação do que pelo estudo minucioso dos textos. Este é o modo de compreensão que, segundo ele, aqueles que acreditam compreender os outros, em última instância, só compreendem a si mesmos estão procurando.

preceitos de Geroult, pois, caso haja a real possibilidade de alcançar tal grau de precisão, este se dará de forma conjectural[32], extratextual e/ou a partir da reconstrução mediante testemunhos e intérpretes tardios. Este último componente, ademais, não equivale à asserção de que esses comentadores posteriores compreendessem perfeitamente a doutrina do filósofo sobre a qual estão dissertando e comentando e, ainda que esse não fosse o caso, também não significa que as interpretações fornecidas não sejam usadas apenas como instrumento para consolidação de sua própria Filosofia[33]. Por comparação, torna-se claro que certos Filósofos não podem ser estudados pelos meios Geroultianos sem, ao menos, incorrer em dificuldades metodológicas. Este é o caso de Pitágoras de Samos, uma vez em que não há um único texto cuja autoria seja atribuível a ele.

Nesta esfera, contudo sob outra perspectiva, a dificuldade cresce de modo exponencial à medida em que o intuito da obra dos pré-socráticos não foi registrado e, deste modo, determinar se um dado filósofo formulou ou não um pensamento sistematizado impele à conjecturar respostas hipotéticas mediante o contexto e as fontes. De exemplo: Nietzsche (1982), decididamente, enquanto tece uma crítica à Filosofia Moderna, adere à tese a segundo a qual os pré-socráticos resplandeciam, em contraste à decadência do Século XIX, por meio da rejeição de sistemas e adoção de aforismos. Sucede, porém, o risco desta visão não coadunar com a organização e regimento internos das escolas e, portanto, ainda que não houvesse um sistema de pensamento escrito, a suposição de sua existência, ao menos oral, não pode ser descartada em função da má organização textual. Expresso de outro modo: não é possível suprimir a importância do ambiente pelo estado em que o conteúdo foi conservado; sobretudo, em casos como os dos Pitagóricos, que supostamente organizavam-se como uma dita "*seita*"[34].

---

[32] Um exemplo é "Para uma nova interpretação de Platão" (Reale, 1997).

[33] Isso é visto, por exemplo, na relação entre Santo Tomás de Aquino e Aristóteles; na relação entre Siriano, Pitágoras e Aristóteles; e numa possível relação entre Espeusipo e Plotino, etc. Não há uma relação de necessidade lógica entre ser um bom Filósofo e ser um representante de máxima fidedignidade da doutrina de outrem, isto é, entre ser Filósofo e um Historiador/Filólogo da Filosofia.

[34] Terminologia empregada por Rossetti (2013). Aqui, o seu uso foi feito para fins didáticos, pois frequentemente o termo é ambivalente às organizações esotéricas. Evidentemente, outros autores utilizam-se de outros termos para expressar a mesma ideia. De exemplo, Mário Ferreira dos Santos (1954;2000) emprega termos como "grupo secreto", "ordem", ou "fraternidade". Tradicionalmente, porém, o termo mais empregado é "Escola" ou "Sociedade" Pitagórica que,

Assim, tornam-se explícitas as dificuldades primordiais que orbitam em torno da simples enunciação do título deste capítulo. À medida em que estas são postas sobre o plano deste trabalho, faz-se crucial estabelecer um meio pelo qual tais dificuldades serão superadas; no âmbito do Pitagorismo, estas tentativas são nomeadas sob expressão de uma "categoria historiográfica" da "questão pitagórica". Nesse âmbito, a obra de Cornelli (2011), "O Pitagorismo como Categoria Historiográfica", enquanto construtora de uma história da crítica acadêmica[35], situa-se como uma necessária nota prévia à impulsão do estudo proposto. Naturalmente, a crítica acadêmica não estuda apenas a doutrina Pitagórica, mas também o ambiente no qual está inserida; isso, consequentemente, perpassa por noções acerca da biografia de Pitágoras de Samos.

É por meio da obra de Eduard Zeller[36] [37], historiador da filosofia alemão, que Cornelli inicia sua pesquisa. De início, a problemática central mediante a qual a crítica Zelleriana se desenvolve parte da dúvida perante a legitimidade de um possível sistema filosófico Pitagórico cujo conteúdo, de fato, remontasse a Pitágoras e não a fabricações fabulosas tardias.

> Entre todas as escolas filosóficas das quais temos conhecimento não há nenhuma cuja história não tenha sido frequentemente envolvida e quase encoberta por fábulas e poesias, e cuja doutrina não tenha sido mesclada na tradição com uma quantidade enorme de elementos posteriores, como foi aquela dos Pitagóricos (Mondolfo; Zeller, 1938, p. 288 *apud* Cornelli, 2011, p.32).

Este posicionamento desvela o ceticismo de Zeller perante as fontes tardias, porquanto essas sejam a causa da dimensão *fabulosa* adquirida pelo Pitagorismo. Watters (1926), conquanto não puramente Zelleriana, reconhece este problema e, assim, em sua divisão sextipartida[38] do desenvolvimento das doutrinas pitagóricas

naturalmente, não necessariamente conotam a dimensão esotérica.

35 O expresso intuito do autor é não ser uma interpretação das doutrinas pitagóricas, mas uma uma contribuição para esclarecer a história das interpretações. Esta postura segue a sugestão de Kahn (1974) de que atualmente não são necessárias mais novas teorias sobre o Pitagorismo, mas uma avaliação das teses já formuladas.

36 Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1855).

37 Vale notar que este início ocorre em função da convergência do autor para com as teses de outros estudiosos que elavam o alemão ao cargo de fundador da crítica acadêmica do Pitagorismo (Sobre isso: Cornelli, 2011, p.31.) ainda que Cornelli aponte a obra de Boeckh (1819) como uma espécie de pré-história deste movimento.

38 Segundo a autora, esta classificação é adaptada a partir do livro de Ritter e Preller, "Historia Philosophiae Graecae" (1898), p. 40; e também do livro de Zeller: "A History of Greek Philosophy"

na antiguidade sugere que a neblina sobre a qual o Pitagorismo imergiu tem início em autores do terceiro e segundo séculos a.C. e, sobretudo, com os desenvolvimentos tardios dos neopitagóricos: "Neles a tradição Pitagórica floresce finalmente; os detalhes históricos são profundamente submersos em muito daquilo que, sem dúvida, poder-se-ia intitular de fantasia e ficção" (*ibid,* p. 2-3, tradução nossa). Assim, à concepção de Zeller, existe o risco da perda do Pitagorismo, enquanto sistema filosófico, em uma selva de mitos e ritos estranhos (Cornelli, 2011).

Faz-se necessário, portanto, traçar um breve quadro sobre as fontes antigas, cujo conteúdo contenha a figura de Pitágoras e/ou notas sobre o pensamento desenvolvido por ele e seus discípulos. Esta digressão mostrar-se-á fundamental à problemática desenvolvida, pois tornará o posicionamento de Zeller e da crítica futura mais clara. Conforme a categorização de Watters:

GRUPO	CONTEÚDO
Escritos atribuídos a Pitágoras e sua escola	Fragmentos atribuídos a Pitágoras, Filolau, Lísis[39], Arquitas, Teano[40], Brontino, Clinias[41], Ecfanto[42], dentre outros ainda mais obscuros. Com exceção dos fragmentos de Filolau, Lísis e Arquitas, a maior parte dos outros fragmentos e testemunhas são consideradas espúrias.

(1881), Vol.I: "The Pre-Socratic Philosophy", p.306.

[39] Discípulo de Pitágoras para quem erroneamente foi atribuído a autoria dos Versos Áureos (Thom, 1995). Para além disso, Lísis também é um dos mais famosos discípulos de Pitágoras. De modo geral, na Suda (Pi, 3120), em Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica,* 8-40 § 10.11.2), em Eliano (*Varia Historia*, 17), em Plutarco (*Moralia*, 8-16) e em Nepos (Epaminondas, 2) está contida a informação de que Lísis foi discípulo de Pitágoras e, também, mestre de Epaminondas, o general de Tebas. De modo mais específico, em Diógenes Laércio (VIII) há o relato segundo o qual Lísis escreveu um livro, mas cuja autoria ficou atribuída a Pitágoras.

Autores anteriores a Platão e Aristóteles	Breves citações de/sobre Xenófanes[43], Heráclito[44], Demócrito[45], Heródoto[46], Íon de Quio[47], Isócrates[48] e Andrão de Éfeso[49]. Muitas destas citações são tardias e, com efeito, talvez sejam espúrias.
Platão e Aristóteles	Em Platão as referências a Pitágoras e aos Pitagóricos são escassas (República. X. 600b) ; Em Aristóteles as citações são abundantes principalmente na Metafísica e fragmentos de uma obra perdida intitulada "Sobre os Pitagóricos".
Os Peripatéticos antigos e seus contemporâneos[50]	Teofrasto, Eudemo, Aristoxeno, Dicaerco, Heráclides e Eudoxo.
Autores do Terceiro e Segundo século, a.C	Epicuro, Timeu, Neantes, Hermipo, Hierônimo, Hipóboto
Neopitagóricos	Apolônio de Tiana, Moderato de Gadara, Nicômaco de Gerasa, Simplício, Porfírio e Jâmblico

40 Em Diógenes Laércio (VIII, 42-43), em Eusébio (*Praepartio Evangelica,* 10.14.13*)*, em Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, 36.265) e na Suda (th.84; pi.3120) há a informação segundo a qual Teano, além de filósofa, foi a mulher de Pitágoras. Ela também era filha de Brontino, um dos discípulos de Pitágoras. Contudo, também em Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, 36.267) o nome Teano aparece sendo o da mulher de Brontino. A resolução mais provável é a de que, de fato, Teano tenha sido mulher de Pitágoras. Ademais, é atribuído a ela o escrito, em prosa, de um trabalho filosófico intitulado "Sobre a Piedade" (Περὶ εὐσεβείας), que provavelmente é uma inovação do período helenístico.

41 No livro IX, 7 Diógenes Laércio relata uma história na qual Platão foi impedido de queimar os livros escritos por Demócrito por Amiclas e Clinias, o pitagórico. Vale notar que isto não subscreve o pitagorismo ao atomismo de Demócrito, uma vez que a razão pela qual Clínias impediu Platão era a ineficácia do método dele, uma vez que queimar cópias de livros cuja circulação era ampla não seria o suficiente para censurar seu conteúdo. Para além desta história, Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, 27) relata que a amizade de Clínias e Prorus era tal qual a de Platão e Arquitas e, principalmente, daquela ente Damão e Pítias. Todos estes, por sua vez, seriam seguidores, ainda que indiretamente, de Pitágoras. Plutarco (*Moralia*, 654b) também conserva a figura de Clinias como um Pitagórico. O mesmo ocorre em Ateneu (*Deipnosophists*, 14), no qual esta figura utiliza-se da Lira para acalmar-se. Em Eliano (*Varia Historia*, 14) Clinias toca um alaúde para obter o mesmo efeito. Note-se: todas as associações acima são muito posteriores a época de Pitágoras e, até mesmo, a de Platão.

42 Mencionado na *Placita Philosopharum* (3.13), de Pseudo-Plutarco, como um pensador interessado na cosmologia. O mesmo ocorre em Eusébio (*Praepartio evangelica*, 15.58.1).

43 Existem múltiplas associações com Xenófanes. De início, há a narrativa preservada por Diógenes Laércio (VIII, 36) segundo a qual Xenófanes teria relatado que Pitágoras impediu que alguém batesse em um cachorro porque reconheceu, em seu latido, a voz de um amigo falecido. Diógenes Laércio também relata (II, 1) a oposição de Xenófanes perante a filosofia de Tales de Mileto e a de Pitágoras de Samos.

Evidentemente, o quadro acima carrega uma ambiguidade cuja sanação torna-se imperativa: há a alternância entre uma tradição pitagórica e comentários sobre Pitágoras e seus seguidores. Neste sentido, o segundo grupo já deflagra esta dificuldade; com a possível exceção de Íon de Quio, os demais mencionados apenas informam sobre questões esporádicas concernentes a Pitágoras e seus discípulos, não pertencendo a esta tradição.

Ademais, no terceiro e quarto grupos, ainda que Watters adira à tese de Burnet (1919) segundo a qual as terminologias empregadas por Aristóteles tenham, em grande medida, origens pitagóricas, isto não equivale a asserção de que o estagirita seria um pitagórico. Com efeito, os peripatéticos posteriores também não são membros desta tradição filosófica. Esta separação entre as tradições, à esteira do anteposto sobre a possibilidade de um filósofo não expor corretamente a doutrina de seu antecessor ou de utilizá-la com a finalidade de avançar o seu projeto investigativo, torna a posição de Aristóteles e dos peripatéticos frente à questão pitagórica sujeita à infidelidade.

---

44 Trata-se do 129º fragmento de Heráclito. No excerto, o efésio afirma que Pitágoras é filho de Mnesarco, mas o critica por sua sabedoria embusteira.

45 Vitrúvio (*De Architectura*, IX, 2) faz uma associação entre Pitágoras, Demócrito, Platão, Aristóteles e "outros sábios" não mencionados. Contudo, esta associação é escrita entre 3-4 séculos após a morte de Demócrito.

46 Há várias menções ao nome Pitágoras ao decorrer dos livros da obra História. O excerto II, 81 aponta que o Orfismo, na realidade, é Pitagórico e Egípcio; o excerto IV, 95 conserva a suposta relação entre Pitágoras e Zalmoxis; o excerto V, 126 relata a existência de um cidadão de Mileto chamado Pitágoras, provavelmente não sendo o filósofo.

47 Supostamente o fragmento 36A-B de íon de Quio, intitulado de "*Triagmos*" encontra suas raízes na Filosofia de Pitágoras. Trata-se de uma obra em prosa muito antiga, com nítidos traços pitagóricos, cuja combinação entre cosmologia e ética tem uma relação numérica como fator explicativo (Baltussen, 2005). Existe a possibilidade do pai de Íon ter sido discípulo de Pitágoras, conforme indica Huxley (1965 *apud* Baltussen, 2005) com base no raciocínio segundo o qual o nome "Buthus", registrado por Jâmblico em *De Vita Pythagorica* (267) como um discípulo de Pitágoras, ser uma corrupção do nome "Xuthus", o pai de Íon, o que explicaria a ênfase na simbologia triádica na Filosofia de Íon. Esta tese é complicada, pois Xuthus (Xuto) é um personagem mitológico, pai de íon fundador do povo jônico (Hesíodo. *Ehoiai*, 10 a). Noutra esfera, em Diógenes Laércio (VIII, 8), o autor traz a autoridade de Íon para afirmar que Pitágoras tenha relação com os órficos, ao atribuir poesias a Orfeu. Por fim, no fragmento DK36B, Íon afirma que Pitágoras busca feliz vida após a morte.

48 28º fragmento da obra Busiris.

49 A citação de Andrão, na realidade, é extraída de Eusébio, *Praepartio evangelica* 10.3.6. Portanto, cerca de 7-8 séculos de distância. Neste excerto, Andrão relata as capacidades divinatórias de Pitágoras.

50 As fontes daqui em diante são mais extensas e, com efeito, seria imprudente citá-las todas nas notas de rodapé.

Soma-se, também, a dificuldade que emerge a partir de garantir confiabilidade aos testemunhos tardios, isto é, a aplicabilidade de autores não apenas cronologicamente tardios em relação a Pitágoras, mas cujos objetivos centrais, ao contrário de Porfírio e Jâmblico, não residissem em investigar a história e possibilidades filosófico-religiosas do Pitagorismo, como é o caso de Ateneu, Diógenes Laércio, Diodoro Sículo, Eliano, Eusébio, Vitrúvio e a Enciclopédia Suda. Expresso de outro modo: relatos e citações sobre pitagóricos antigos, como Clinias, podem ser infiéis à realidade dos fatos que, em virtude da carência de fontes e distanciamento cronológico, tornam-se virtualmente impossíveis de serem determinadas como legítimos ou inovações tardias. Vale, ainda, somar à opinião de Watters notas sobre autores omitidos por ela. De exemplo: entre o 5º e 6º períodos, há autores como Cícero, Quintiliano e Plutarco; ou, de modo mais tardio, Clemente de Alexandria, Plotino, e outras fontes menores. Esses autores registram diversas notas sobre esta tradição filosófica e seu fundador.

Em função do quadro acima descrito, a solução proposta pelo historiador alemão toma, como genuinamente Pitagórico, somente os testemunhos mais antigos — entenda-se por isso não testemunhos tardios sobre os primeiros discípulos do sâmio, mas fragmentos cujas datações sejam as mais próximas às atividades dele — e, assim, gera um rígido esquema historicista (Cornelli, 2011).

Este método, por sua vez, resulta em uma compreensão antitética do Pitagorismo, uma vez que reconhece a "poliedricidade e a potência com a qual ele (Pitágoras) abraçou dentro de si a inteira substância da cultura de seu tempo, o elemento religioso, o ético-político, e o científico" (Mondolfo; Zeller, 1938, p. 607 *apud* Cornelli, 2011, p.36), entretanto enquadra somente a pesquisa natural como filosófica e, assim, delimita a Filosofia Pitagórica como apenas uma filosofia da natureza (Cornelli, 2011).

Expresso de modo sintetizado: as demais faces da cultura, para além das investigações científicas arcaicas, não são objetos da reflexão filosófica de Pitágoras, ainda que elementos de sua religiosidade e política tenham aspectos férteis à filosofia, estas dimensões seriam apenas isso: potências pré-filosóficas a serem desenvolvidas.

Nietzsche, nesse sentido, expressa consequências ainda mais radicais da metodologia Zelleriana:

> Aquilo que se denomina filosofia pitagórica é algo de muito posterior, que é possível colocar somente na segunda metade do século V [aEC]. Portanto, ele não tem nenhuma relação com filósofos mais antigos, pois não foi filósofo, mas algo diferente. A rigor, se poderia excluí-lo de uma história da filosofia mais antiga. Todavia, ele produziu um tipo de vida filosófica: e isso os gregos lhe devem. Esta imagem exerce uma notável influência, não sobre a filosofia, mas sobre os filósofos (Parmênides, Empédocles). Somente nestes termos devemos falar dele (Nietzsche, 1994, p.39-40 *apud* Cornelli, 2011, p. 38).

Faz-se urgente depurar, com o intuito de analisar, o conteúdo da crítica de Zeller e Nietzsche. Destarte, ambos os autores negam a coincidência entre a morte de Pitágoras, bem como de seus discípulos imediatos, e o fim da filosofia pitagórica; pelo contrário, esta é, em larga escala, um subproduto da modificação e mistificação sobre a qual as gerações futuras submeteram o Pitagorismo. Sucede, assim, que houve um aumento da tradição sobre o Pitagorismo ao longo do tempo (*ibid*), sendo esta emersão a causa maior de testemunhos e relatos espúrios sobre Pitágoras e seu pensamento.

Porém, o método empregado implica em duas consequências dificilmente academicamente defensáveis. A primeira leva à suposição de que apenas os textos mais antigos sejam coerentes com ensinamento de Pitágoras, inclusive ao seu ensinamento ágrafo; a segunda, por sua vez, implica que decorrências necessárias e/ou possíveis, contudo implícitas e latentes, dos fragmentos Pitagóricos mais antigos não pudessem ter sido pensadas por Pitágoras. Ambas decorrências são falsas.

O paralogismo em função do qual a primeira conclusão é equivocada poderia ser expresso da seguinte maneira: as fontes tardias estão impossibilitadas de serem autênticas, em função de seu distanciamento cronológico. Cornelli, com razão, indica esta postura como sendo "de certa forma circular" (*ibid*). Expresso de outro modo: é imposta uma relação entre proximidade e autenticidade. Todavia, não há necessidade lógica deste ser o caso e, inversamente, também não há garantia de que os primeiros testemunhos sejam os mais fidedignos.

Assim como Guthrie constatou com o caso de Orfeu, a mera longinquidade de Pitágoras abre margens à imaginação. Com efeito, a surpresa e estranhamento causados pelas inovações fabulosas da antiguidade tardia sobre a biografia de Pitágoras não são razões suficientes para descartar o conteúdo filosófico e/ou religioso presentes nelas, conquanto a perscrutação acadêmica destas torne-se mais difícil. De exemplo:

> Entre suas [de Pitágoras] habilidades sobrenaturais estavam: sua capacidade de parecer de dez a vinte anos mais velho a qualquer momento, a sublime beleza de seu rosto, seu magnetismo (cercado por uma aréola), sua coxa dourada, sua capacidade de falar face a face com Deus, recebendo revelação divina, e sua confissão de que recebeu suas doutrinas de Deus, projetando sua alma para qualquer posição que desejasse, sua descida ao Hades, sua ressurreição dos mortos, sua capacidade de falar simultaneamente com amigos ou grupos a grandes distâncias, sua inconfundível habilidade profética e de adivinhação, sua capacidade de interpretar sonhos, seu poder de ler cartas fechadas, sua habilidade telepática, sua capacidade de ver e ouvir com precisão, sua habilidade de levitar no vazio, seu poder sobre os animais, sua capacidade de curar, sua capacidade de ressuscitar os mortos, sua habilidade oratória, através da qual, como veremos, ele converteu 2.000 pessoas em Crotona, a profecia de sua morte, finalmente seu transporte da terra para os lugares mais altos seguido por uma multidão celestial, e outras informações que testemunham a grandeza sobrenatural deste homem que era capaz de realizar essas "maravilhas" (Sakellariou, 1962, p. 12, tradução nossa).

Noutras palavras, se existem relatos por meio dos quais Pitágoras pode ser interpretado como uma figura lendária, cujas características fantasiosas apresentam-se como evidentes, isto ainda não é razão suficiente para descartar toda e qualquer documentação tardia sobre o conteúdo do ensino Pitagórico e do ambiente no qual este ocorria. Portanto, a possibilidade lógica dos fragmentos da "tradição aumentada", à linguagem de Zeller, apresentarem o genuíno pensamento de Pitágoras, ainda que de modo obscuro, não apenas existe, como deve ser tomada em consideração por uma chave hermenêutica capaz de investigá-las de modo prudente. Elenca-se, aqui, a síntese que Mário Ferreira dos Santos faz sobre este problema:

> os tratadistas prosseguem repetindo as mesmas apreciações dos adversários. Reconhecemos, entretanto, que surgiram algumas exceções e houve filósofos que tudo empreenderam no louvável intuito de esclarecer o seu [de Pitágoras e dos Pitagóricos] verdadeiro pensamento. Tais estudiosos, além de compulsarem as obras clássicas, não desprezaram as informações provenientes de outras fontes de origem religiosa, ocultista,

> etc., que pudesse servir de veículo para encontrar a trilha do pensamento da famosa liga (Santos[51], 1954, p. 132).

Ademais, noutra esfera, esta apresentação revela que, à mentalidade da antiguidade tardia, o Filósofo sâmio era importante de tal modo que a exortação à biografia e personalidade dele fazia-se necessária e, por consequência, é válido induzir que seu impacto na cultura tenha sido maior do que apenas científica.

A gênese dessa dificuldade interpretativa, particularmente em Zeller, remonta à sua excessiva dependência em Aristóteles; tanto Cornelli (2011) quanto Santos (2000) concordam que Aristóteles possuía dificuldade em expor a doutrina de Pitágoras. Respectivamente, o primeiro parte da constante alternância terminológica utilizada pelo estagirita, isto é, uma abordagem filológica cuja justificativa à maleabilidade de Aristóteles no que concerne a exposição da doutrina pitagórica é a dificuldade dele entender tal corrente; o segundo, por sua vez, realiza uma dedução por meio da qual é concluído que, sendo o conteúdo da doutrina pitagórica exposta em um ambiente secreto, a dificuldade da apresentação aristotélica reside em seu afastamento da fraternidade original, ou seja, era pouco provável que um não-iniciado fosse capaz de compreender o pensamento do sâmio no maior grau de compreensibilidade e clareza, o que, evidentemente, comprometeria a exposição.

Enclausura-se, pois, a descrição da primeira dificuldade metodológica de Zeller. Faz- se necessário, então, avançar a perscrutação sobre os problemas anteriormente elencados. Assim, partindo à segunda fraqueza metodológica de Zeller: o historiador alemão age de modo redutivista à marcha em que considera que todo o possível ensinamento de Pitágoras tenha sido exposto, sem acréscimos ou decréscimos, nos fragmentos mais antigos.

Cornelli (2011), com razão, indica que Zeller aceita os fragmentos de Filolau[52], em bloco, como legítimos e que esses, por sua vez, seriam as fontes pitagóricas mais remotas. Contudo, o material Filolaico —e isto inclui aquilo que é potencialmente espúrio e duvidoso— é composto de apenas 23 fragmentos

---

51 O pensamento de Mário Ferreira dos Santos será desenvolvido posteriormente.

52 Vale notar, ademais, que Filolau nasceu após o falecimento de Pitágoras. A razão que leva os estudiosos a consideraram seus fragmentos como genuínas exposições da doutrina secreta do pitagorismo variam.

(Huffman, 1993). Assim, faz-se necessário pôr em dúvida a possibilidade de expor a doutrina pitagórica de modo tão conciso e, também, acrescentar a conhecida máxima de Horácio "Esforço-me por ser breve, mas fico obscuro" (Horácio, *Ars Poetica*, 25-26), isto é, a brevidade Filolaica opõe-se à clareza e, naturalmente, à completude do pensamento de Pitágoras e seus discípulos.

Evidentemente, não há margens, na contemporaneidade, para a reconstrução de uma doxografia pitagórica por outro caminho senão aquele dos fragmentos textuais. Contudo, deve-se notar que estes indicam um contexto cuja amplitude supera a própria estrutura aforística de grande parte dos fragmentos. Dessa forma, a reação à proposta de Zeller manifesta-se a partir do preenchimento dos vazios hermenêuticos causados pelo tempo.

Em virtude da situação descrita, a contraposição à obra de Zeller não tarda em ser publicada. Como assinala Cornelli (2011), essa tem seu início em um longo artigo publicado por Erwin Rohde, entre 1871-1872[53].

Destarte, é notável que as raízes de seu trabalho sejam filológicas e, portanto, a tônica de suas publicações concernem o estudo pormenorizado das fontes e suas origens mediante o estudo da linguagem e das terminologias. Assim, a conclusão de Rohde aponta uma dependência das fontes neoplatônicas de Porfírio e Jâmblico a textos mais antigos e, ademais, não codepententes. Esta descoberta equivale à asserção segundo a qual ambos os autores confeccionaram textos sobre Pitágoras a partir de fontes distintas e, por conseguinte, que uma tradição sobre o Filósofo sâmio fosse mantida e transmitida desde tempos mais remotos do que aquele vivenciado por eles, de tal modo que os autores criaram obras nem sempre bem sucedidas do ponto de vista estilístico do corte e colagem (*ibid*)

Ainda que a fidedignidade de Porfírio e Jâmblico seja questionável, Rohde inicia a reação ao ceticismo de Zeller, pois edifica, em termos filológicos, ainda mais razões para não descreditar a totalidade dos relatos de Porfírio e Jâmblico.

Esta é a oposição original mediante a qual a gênese de reações cada vez mais opostas à Zeller edificar-se-ão. Ainda que nem todas as dissidências sejam publicadas com o intuito expresso de contrapor Zeller, há, sempre, uma dissonância

[53] O artigo em questão é "*Die Quellen des Iamblichus in seiner Bioraphie des Pythagoras*"

metodológica em relação ao historiador alemão: geralmente expressa sobre a credibilidade de fontes posteriores a Aristóteles e/ou na atenção concedida aos aspectos anteriormente considerados como secundários.

2 – Dos métodos preferíveis

Não é cabido, aqui, repetir de modo integral o esforço realizado por Cornelli, isto é, reproduzir as principais opiniões acadêmicas pós-Zeller. A tarefa que se pretende realizar nesta primeira seção do capítulo não pode ser perdida: é necessário tomar um partido sobre a solidez epistemológica. De modo resumido, portanto, poder-se-ia resumir esta abordagem na oposição à posição de Zeller. Dentre as quais, três são fundamentais à pesquisa proposta. As duas primeiras serão intituladas, por opção do autor, visando torná-las didáticas, como abordagens "concrecional conjecturalistas", a terceira como "Mística Descritivista".

No conjunto das reações mais extremas à abordagem Zelleriana, destaca-se aquela iniciada pelo filósofo texano Hobart Huson[54].

O pitagorismo de Huson é acadêmico e pessoal, asserção essa cujo conteúdo equivale à compreensão de que ele não buscava apenas compreender a Filosofia de Pitágoras, mas incorporá-la à sua personalidade e atualizar seus efeitos concretos no mundo. Para tal, as raízes a partir das quais o conhecimento Husoniano edificar-se-á partem de obras tanto acadêmicas e críticas quanto as ocultas e, assim, antecipadamente segue o conselho de Mário Ferreira dos Santos, conquanto afaste-se maximamente de Zeller e, naturalmente, do conselho de Kahn, segundo o qual novas interpretações sobre o pitagorismo não eram mais necessárias.

---

[54] Faz-se necessário apresentá-lo, ainda que brevemente, para elucidar sua relação pessoal com a Filosofia e a Religião. Hobart Huson (1893–1983) nasceu em San Antonio (Texas). Na década de 1910, obteve seu diploma em direito pela Cumberland School of Law. Estabeleceu residência no pequeno condado de Refugio, também no Texas, pelo resto de sua vida (Harsdorff, 1986). Gradualmente, Huson tornou-se reconhecido como um historiador, não apenas do condado de Refugio, mas do Texas. Também serviu como militar na Guarda Reserva do estado do Texas durante a Segunda Guerra Mundial, alcançando a patente de coronel (ibid). Fundou a biblioteca Dawgwood, cujo acervo é descrito como contendo até 20.000 volumes (Shook, n.d). A despeito de sua formação acadêmica na área do direito e atividade enquanto historiador, Huson era consideravelmente afastado dos grandes centros universitários americanos e, com efeito, desenvolveu sua atividade filosófica de modo extra-acadêmico. Essa, por sua vez, orbitava em torno da temática do Pitagorismo e do Cristianismo. Em 1947, Huson fundou no Texas a "*Pythagorean Order*" ou, em português, "A Ordem Pitagórica". Muito pouco é sabido sobre essa organização na qual Huson publicamente era reconhecido como grão-mestre (Texas Almanac, 1949-1950). Seu cuidado historiográfico e filosófico é constatável, com máxima clareza, na obra "Pythagoras: the Hyperborean Apollo" (1966)

Em 1953, em uma viagem à Europa, Huson tomou contato com diversas organizações similares à "*Pythagorean Orde*r" que havia fundado no Texas. Motivado por este fenômeno, o autor organizou o *World Congress of Pythagorean Organizations* (WCPO) ou, em português, o Congresso Mundial de Organizações Pitagóricas, cuja realização ocorreu em 1955, sucedida com a publicação de seus anais em 1957.

A natureza do congresso era supra-acadêmica, isto é, para além de reunir professores universitários dedicados à questão do pitagorismo, reuniu autores cujas produções não eram realizadas na esfera universitária. Isso decorre do objetivo do congresso ser o reavivamento do pitagorismo na contemporaneidade, o que de modo algum equivale, conquanto englobe, à despretensiosa investigação acadêmica.

Nessa esfera, como reconhece Jacques Payen (1959), a postura geral do WCPO em seus congressos não é científica, pois as comunicações não se limitavam apenas à divulgação de pesquisas, mas tinham o objetivo de restaurar a Sabedoria ético religiosa do Pitagorismo. Payen destaca que os membros da WCPO advogavam pela tese segundo a qual a Sociedade Contemporânea, focada no conforto material, não é superior à antiga Sociedade Grega. À concepção Husoniana, o Pitagorismo, estudado sob o prisma da categoria "Estilo de Vida", sintetizando as ciências, Filosofia e Religião, oferece a possibilidade de restaurar as condições Intelectuais e Espirituais que nutririam e frutificaram, através da Sabedoria, conquistas intelectuais e espirituais incalculáveis em solo grego.

Dessa forma, eram críticos ao "*fetiche em relação às fontes*" (*ibid*), do qual Zeller seria um dos culpados. O estudo do Pitagorismo não deve ser apenas uma documentação material das fontes Filosóficas, tampouco uma interpretação baseada em subjetividades, mas deve ser fixado sobre a possibilidade de reconstrução de uma doutrina, preenchendo as lacunas hermenêuticas com inferências que, à medida em suprimam a exatidão filológica pela miríade de potencialidades filosóficas, restaura a significação profunda dos fragmentos pitagóricos, ainda que esta síntese seja, inevitavelmente, pessoal, conjectural e sua probabilidade de refletir aquilo que, de fato, pensou Pitágoras, reside apenas em sua coerência

interna no que concerne a resolução das supracitadas lacunas. Huson (1966) argumenta pela necessidade de "tirar o maior proveito"[55] dos fragmentos disponíveis, inclusive quando seu conteúdo aparentar ser obscuro ou pouco importante, mas que possuam, no devido contexto, uma enorme relevância.

A formatação organizada por Huson, em suma, parte do princípio segundo o qual "Pitágoras concebia sua missão nesta vida como a promoção da regeneração moral da humanidade mediante a educação; e ele fundou sua escola como um meio para este fim" (Huson, 1957, p. 48, tradução nossa). O desvelamento do nexo lógico implícito nesta asserção, aponta que a Filosofia de Pitágoras é, em essência, Moralista. Sua escola e, com efeito, sua doutrina são etapas voltadas à regeneração moral. Com efeito, a reconstrução elaborada pelo Filósofo texano eleva, como o sol por meio do qual todo o esforço hermenêutico sobre a Escola Pitagórica orbitará[56], esta interligação entre Metafísica, Educação e Moralidade ou, nas palavras de Huson (1960): A Filosofia de Pitágoras é sua Teologia[57], Ética e Moral.

Este recorte epistemológico, com efeito, afasta-se daquele realizado por Zeller à medida em que a poliedricidade dos interesses de Pitágoras é posto de modo hierarquizado, compreendendo, assim, de maneira oposta ao historiador alemão, que a ciência empírica praticada pelos Pitagóricos, exprimível, à visão Zelleriana, nos fragmentos filolaicos sob a forma cosmológica, categorizada nos quadros da filosofia da natureza, como apenas uma face daquilo que a Filosofia Pitagórica compreendeu e, ademais, nem sendo esta sua concepção mais elevada. As contribuições científicas de Pitágoras, à visão Husoniana, são etapas em um grande desenvolvimento Teológico.

Em síntese: A supressão da conjecturabilidade Filosófica pela rigidez e documentação material das fonte incorre em deficiências epistemológicas. Impede o desvelamento de um Pitagorismo profundamente Religioso, Metafísico e Educador. Encerra-se, desta maneira, o espaço concedido à elaboração do método de Huson,

---

55 "*make the most of*"

56 Estilisticamente, isto é simbolizado pela frase supracitada, sendo a epígrafe do livro Pythagoron (1947), de Huson.

57 Este termo não deve ser tomado em sua acepção acadêmica cristã contemporânea.

o qual será uma pedra fundante da compreensão desta dissertação acerca da doutrina, ambiente e biografia de Pitágoras.

Subsequentemente, à marcha da exposição das três abordagens metodológicas essenciais à solidez epistemológica desta pesquisa, inicia-se a apresentação sobre Mário Ferreira dos Santos (1907-1968), a qual imediatamente depara-se com uma advertência: informa Amsterdã (2023) que a principal obra de Mário, a "Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Culturais", contém, dentre os livros publicados e os ainda inéditos, cerca de 48 volumes, segmentada em três séries síntese (livros 1-10); análise (livros 11-37); concreção (livros 38-48). Mediante o descrito, torna-se evidente que não é a totalidade da obra de Mário[58] cujo conteúdo coincidirá com as necessidades do presente estudo; assim, conscientemente, há a opção pela diminuição do escopo pretendido com as obras do autor.

A princípio, o contato com suas obras, neste capítulo, é dado a partir das obras "Teoria do Conhecimento" (1954), "Tratado de Simbólica" (1959), "Pitágoras e o tema do Número" (2000) e "A Sabedoria das Leis Eternas" (2001). Conquanto pessoal, este recorte não é arbitrário; ele reflete, nos estudos que Mário realizou sobre o Pitagorismo, o norteio epistemológico que guia sua obra. Amsterdã (*ibid*), relata que Mário, influenciado pelo Pe. Bücher, adotou a sugestão de aplicar o método de Georges Cuvier, pai da anatomia comparada, ao estudo da Filosofia:

> Georges Cuvier conseguia com um único fóssil de animal, com um fragmento de osso, reconstruir todo o animal de que aquele fóssil restava. Igualmente, com fragmentos da obra de Pitágoras, Mário Ferreira reconstruiu seu pensamento, porque, assim como um animal sadio segue regras de proporções anatômicas, uma sentença ou pensamento de um filósofo de verdade tende a se encaixar "anatomicamente" no conjunto de sua doutrina: assim como o joelho é a junta de uma perna, a perna é a perna de certo animal e esse animal precisa de um ambiente determinado para viver, um juízo filosófico precisa também de um organismo em que seja incorporado, seja fundamentado e possa sobreviver. [...] ele chama de juízo virtual — dentro de uma sentença encontram-se constelações de sentenças possíveis, dentro de uma verdade encontram-se multidões de verdades adormecidas, digamos assim (Amsterdã, 2023, p.36).

Há, portanto, notória semelhança com a posição Husoniana segundo a qual não deve haver um fetiche pelo conteúdo exato das fontes, mas, sim, pela

[58] Faz-se, daqui em diante, uma escolha consciente pelo emprego do nome "Mário" ao invés do sobrenome "Santos", como seria o esperado pela normas que regem a escrita acadêmica, pois os principais comentadores do autor o chamam pelo primeiro nome. Assim, a fim de tornar este texto mais próximo ao da literatura especializada, optar-se-á pela repetição desta escolha.

conjecturabilidade proveniente destas. O método de Cuvier, em outros termos, é outro modo de expressar esta abordagem. Não se deve, todavia, contrapor esta abordagem à preocupação em relação às fontes. Há esta atenção. Mas é o reconhecimento das constelações de sentenças possíveis que tornam Huson e Mário isentos do "fetiche pelas fontes".

No centro desta metodologia, ademais, reside a compreensão a partir da qual as positividades filosóficas são concêntricas, isto é, possuem algum ponto em comum em virtude do qual serão traçadas suas respectivas circunferências; isso possibilita o emprego da comparação entre filosofias para melhor expô-las, como se fossem similaridades anatômicas de animais do mesmo gênero. Assim, como indica Beraldo (1969): ele busca uma conciliação entre o Pitagorismo e a Escolástica Medieval[59]. Necessariamente, para que qualquer conciliação seja possível, deve haver um ponto em comum entre a Filosofia Pré-Socrática e a Escolástica.

Mediante o exposto, faz-se necessário, agora, adentrar nas especificidades da metodologia do Mário. A seção dedicada à metodologia do livro "Pitágoras e o tema do Número" retira da visão periférica os aspectos que, latentes na descrição acima, conferem à posição concrecional conjecturalista grande solidez epistemológica. Este objeto é realizado mediante o aceite da premissa que há um princípio de coerência, o qual exige nexos lógicos e psicológicos. Numa formulação simples e didática: é impossível que Pitágoras tenha pensado isso, sem ter percebido aquilo. Há uma relação de dependência, pois, entre o conteúdo da sentença e os pressupostos necessários para alcançá-la. "Podemos, assim,

[59] Esta é uma aproximação teorética, isto é, concerne o conteúdo de suas respectivas Filosofias. Historicamente, porém, esta aproximação não existe. Borgo e Costa (2022) afirmam não terem encontrado evidências que estabeleçam se e em que medida as principais fontes pitagóricas que circulavam durante a Idade Média antes da "redescoberta" de Aristóteles são relevantes para a formação do conhecimento de Santo Tomás sobre as teses filosóficas chave de Pitágoras e dos pitagóricos. Em contraste, o papel do corpus aristotélico é claramente crucial para Aquino. Os autores prosseguem e afirmam que uma análise das referências explícitas a Pitágoras e aos pitagóricos no corpus de Santo Tomás mostra que a maioria delas vem de seus comentários filosóficos, e mais precisamente, das paráfrases dos trechos doxográficos de Aristóteles. Basicamente, Aquino se interessa pelo pitagorismo sempre que Aristóteles o leva a refletir sobre. Como discutido anteriormente, Aristóteles é uma fonte cujo uso para estudar o pitagorismo pode implicar em certas dificuldades; considerando, então, a falta de interesse de Santo Tomás por estas questões, é possível inferir que ele só tomou contato com as — boas ou más — representações de Aristóteles. Vale citar, ademais, o Filósofo medieval não conhecia as fontes primárias em grego, o que corrobora com esta dificuldade. Contudo, isto nada afeta a posição de Mário.

estabelecer como devia ter pensado Pitágoras" (Santos, 2000, p. 84). Esta é a busca pela "coerência objetiva". Faz-se necessário, em virtude da qualidade da explicação, reproduzir uma longa citação do autor:

> Poucas vezes, na história do pensamento humano, uma doutrina foi tão desvirtuada, tão desfigurada e tão caricaturizada, não só por seus discípulos, como por seus exegetas, e pelos adversários, como o foi o pensamento do sábio de Samos. [...] Resolvemos classificar como duvidosa toda afirmativa sobre o pitagorismo, inclusive aquela expressa por discípulos considerados como os mais perfeitos porta-vozes do pensamento do fundador da escola itálica. Deste modo, colocamos de lado tudo quanto possa padecer dúvida e, procuramos, no pensamento até então posto, aquelas afirmativas sobre as quais não poderia padecer dúvida, isto é, aquelas afirmativas que todos os pitagóricos reconhecem como imediatamente emanadas do fundador dessa doutrina. Não bastava, porém, esse trabalho de rigorosa seleção. Era mister ainda partir de uma tese sobre a qual não houvesse a menor dúvida. Esta tese teria um papel auxiliar, e atuaria no nosso exame na mesma proporção em que atua a matemática nas pesquisas científicas. Este ponto de máxima importância é o que chamamos o ponto de coerência, cujo exame necessitamos fazer, pois, sem bem esclarecê-lo, não nos será possível avançar através da construção que pretendemos apresentar nesta obra. Entende-se por coerência, em suas linhas gerais, a união mais ou menos estreita que se forma entre dois seres, ou os elementos que constituem as partes de uma totalidade. Tem ela origem no verbo *haeo*, cujo particípio passado dá *haesum,* de onde vem a palavra herdeiro, que, juntando-se à preposição *cum*, dá coerência em português, que nos indica a presença unida numa totalidade dos elementos que a constituem. Deste modo, pode-se falar em coerência, física, química, vital, social, etc. Mas, empregamos ainda o termo coerência ao referirmo-nos ao conjunto das ideias expostas, que obedecem a nexos lógicos ou psicológicos, que as entrosam e as formas adequadas umas às outras, tornando umas congruentes com as outras, chamando-se de incoerente todo e qualquer pensamento que se afaste desse nexo. Se perpassamos os olhos sobre a obra dos realmente grandes filósofos, observa-se, facilmente, que a coerência é uma norma presente na exposição das suas ideias. Na análise que se faz da obra de um pensador pode ser encontrado um ou outro pensamento que se afaste do nexo ou que afirme algo incongruente com os postulados fundamentais, nos quais se baseia o seu pensamento. Muitas vezes, porém, tais acusações são mais o produto de precipitadas análises, pois um exame mais cuidadoso e rigoroso termina por demonstrar que essa incoerência não é real. [...] Mas há outra coerência, que é a que queremos estabelecer agora. Colocados, com o máximo cuidado e clareza, os postulados fundamentais de um pensamento filosófico, pode o exegeta, desde que obedeça a um extremado rigor ontológico e dialético, desenvolver o pensamento de um autor com coerência, o que é, na verdade, possível, e, depois de estabelecido o roteiro rigorosamente ontológico, subitamente topar-se com um postulado incongruente com o anteriormente afirmado ou em contraposição aos fundamentos desse pensamento. É, mesmo uma norma fácil, até certo ponto, e a qual, tanto Aristóteles como os escolásticos, deram muito da sua atenção, a que consiste no seguinte: julga-se da validez, da força de um pensamento filosófico, quando este pensamento, levado até as últimas consequências, não revela absurdos. Se se obedecer a um rigor dialético, no sentido que tomamos este, facilmente se verificará que poucas são as doutrinas que

> resistem a este exame. [...] A esta segunda coerência, chamá-la-emos de *coerência objetiva* (*ibid*, p. 80-82).

O primeiro momento de suspicácia adequa-se à finalidade de servir a construção da coerência objetiva, isto é, os fragmentos e testemunhos são postos à dúvida para que, o conjunto de similaridades entre eles sirva, então, como força motriz para reconstrução da coerência não apenas interna, mas para todo o contexto apontado por estes. Assim, o rigor dialético faz-se essencial pois, no infeliz caso de seu afrouxamento, a meditação e debate sobre o conteúdo Pitagórico preservado degenerar-se-á, da busca pela coerência objetiva, à elucubração de preferências subjetivas que pouco ou nada são capazes de auxiliar na resolução dos absurdos encontrados mediante escrutínio mais rigoroso.

Elucida-se, ademais, que Mário, em alguma medida, considerava seu método não apenas como superior aos demais, como pouco aplicado pelos estudiosos, cujas inteligências defrontavam-se de modo tortuoso pelos caminhos da dialética e ontologia. Esta constatação é sustentada a partir da titulação dos capítulos de "Pitágoras e o tema do Número", cujo quinto capítulo lida com a "exegese comum", conquanto o sexto lide com "o Número para Pitágoras", isto é, há uma diferença qualitativa entre a maior parte dos críticos e o autor no que concerne a exposição da doutrina de Pitágoras. Não obstante, o autor explicitamente afirma encontrar positividades e qualidades nas pesquisas ditas comuns. O mesmo será feito aqui. Subscrever à metodologia de Huson e Mário não exige um nexo lógico por meio do qual toda e qualquer interpretação da exegese comum seja inválida.

Os frutos do método concrecional conjecturalista serão evidentes quando aplicados à descrição da Matemática e Metafísica Pitagórica. Nesse sentido, Mário será empregado, em maior grau, no que concerne o estudo da doutrina Pitagórica.

Por fim, a terceira grande pedra através da qual edificar-se-á a solidez epistemológica advém da obra do filósofo inglês Peter Kingsley (1953-). A obra deste autor, aqui, não será empregada como fundamentação metodológica à compreensão da doutrina Pitagórica, senão do ambiente no qual esta está inserida e da biografia do *Mestre de Samos*. Por fins didáticos, tomar-se-á o comentário de Cornelli como o ponto de partida à compreensão sobre o autor:

> Kingsley é devedor, ao mesmo tempo, de três das mais significativas contribuições hermenêuticas do século XX: de um lado do ceticismo de Cherniss (1935), em relação ao valor a ser dado ao testemunho aristotélico; de outro, da tradição - de autores como Detienne e Festugière - da inserção da filosofia em seu nascer no interior das tradições religiosas de seu tempo. Em terceiro lugar, possuem uma influência decisiva dos estudos orientalistas aplicados às noções fundamentais da filosofia antiga (Cornelli, 2011, p. 87).

Kingsley, a partir do excerto, pode, corretamente, ser compreendido como um autor para quem o contato do Ocidente e do Oriente não pode ser subestimado; assim, a Filosofia Ocidental, em sua gênese com Pitágoras, torna-se compreensível apenas à medida em que estudada no contexto da cultura destes povos. Este enfoque metodológico, certamente, possibilita novos caminhos interpretativos sobre a Vida de Pitágoras e o ambiente de sua Escola.

Outro aspecto central de sua obra é a declaração que o autor faz de dizer-se um místico (Munnis, 2007)[60] e que, por consequência, sua obra não apenas expressa os resultados de suas experiências, como também parte do pressuposto de que esta é a essência própria da Filosofia (Kingsley, 2003). O autor compreende (*ibid*) que o estudo da Filosofia antiga enquanto "Estilo de Vida", não pode ser realizado de forma mecânica e genérica como, em algum sentido, a obra de Pierre Hadot promoveu; do contrário, a subordinação da racionalidade, em sentido moderno, à mística presente no Estilo de Vida dos filósofos pré-socráticos é a exigência mínima a partir da qual suas obras devem ser compreendidas. Noutros termos: à interpretação dos Pitagóricos, deve-se, de antemão, fixar como princípio inegociável, a compreensão de que não são filósofos na mesma significação adquirida ao longo do tempo, mas homens profundamente espirituais.

Segundo Kingsley (*ibid*), a disciplina filológica e os estudos textuais e gramaticais apenas rendem frutos quando alinhados à busca e motivados pela conservação das práticas e condições espirituais da antiguidade. Desse modo, o estudo da Filosofia, para além de uma atividade pessoal, que o autor reconhece como sendo o seu próprio caso (Kingsley, 2006), deve servir à restauração de condições da Sabedoria espiritual. Portanto, Huson e Kingsley são intérpretes concordantes, conquanto o segundo seja notoriamente superior ao primeiro no que

[60] Entrevista realizada com Peter Kingsley.

se refere ao cuidado com as fontes e com o proveito de descobertas arqueológicas, o que o permite realizar esta tarefa de restauração de modo, ainda que menos teorético, com maior sucesso acadêmico. Razão pela qual optou-se por descrever a obra de Kingsley como Mística Descritivista, isto é, descreve, à medida do possível, não esbarrando na inefabilidade, a religiosidade própria dos Pitagóricos.

Encerra-se esta introdução ao capítulo concluindo que as positividades contidas nos métodos, bem como os frutos alcançados por estes, nas obras de Hobart Huson, Mário Ferreira dos Santos e Peter Kingsley, configuram não apenas um conjunto de pensamentos cujo encadeamento revela uma possibilidade de superação das fraquezas do estruturalismo enquanto metodologia de interpretação da Filosofia, mas também, porquanto todos advêm da reação a Zeller, são capazes de reavivar os estudos pitagóricos. A solidez epistemológica, portanto, ocorre na síntese entre o que foi nomeado de concrecional conjecturalismo, na reconstrução da constelação de significados da Filosofia Pitagórica, com a Mística Descritivista, de Kingsley, que coaduna essas positividades anteriormente elencadas às condições não apenas históricas, geográficas, econômicas e sociais, mas também místicas e espirituais. Expresso de outro modo: é a intersecção entre o estudo da Filosofia, em seu sentido mais racional, com a Filosofia, em seu sentido mais divinizado, que constitui a solidez epistemológica; é o encontro da Filosofia consigo mesma. Conforme afirma Huson: Os teoremas da Filosofia devem serem aproveitados ao máximo, como se fossem ambrosia ou néctar (Huson, 2011, p. 6, tradução nossa). Sucede, porém, que esse aproveitamento somente é possível mediante rigor metodológico, coadunando as diversas fontes de natureza fragmentária com os comentários de autores contemporâneos competentes.

Capítulo III: Pitágoras e seu Ensino: Biografia, Ética, Iniciação e Metafísica

Adverte-se, de início, que uma biografia de Pitágoras de Samos, nesta dissertação, visa expandir as bordas da circunferência que configura o ambiente da Escola Pitagórica. Nesse sentido, esta tarefa submete-se à exposição da relação Conteúdo-Ambiente. Expresso com palavras mais adequadas ao contexto deste subitem: a relação da vida de Pitágoras com sua obra.

Esta é a vida de um homem chamado Pitágoras de Samos. Dissertar sobre ela, por necessidade, parte do pressuposto de que é possível encontrar, nas fontes antigas, uma tradição biográfica a seu respeito. Esta primeira necessidade lógica é o ponto de partida por meio do qual Dillon (1991) faz uma breve exposição acerca dessa tradição. Segundo o autor, Aristoxeno[62], o fundador da biografia enquanto gênero literário, é o primeiro biógrafo[63] de Pitágoras. Alinha-se, porém, esta constatação à infeliz expectativa de que, à medida em que um texto é original e antigo, ele acaba não sendo conservado em sua integridade. Os poucos fragmentos desta obra foram compilados por Fritz Wehrli (1967), existindo, sobretudo, na forma de citações feitas por autores posteriores, como Diógenes Laércio, Clemente de Alexandria, Jâmblico, Hipólito, Porfírio, Valério Máximo, Estobeu, Aulo Gélio, entre outros.

Dillon (*ibid*) apresenta o Pitágoras de Aristoxeno como um homem sábio, afastado das superstições; era, portanto, um professor de matemática, introduzindo formas de mensurar a massa de um corpo qualquer, mas cuja compreensão sobre os números não era apenas prática, mas também teórica; no campo moral, Pitágoras teria se ocupado da abstenção das paixões, bem como da educação sobre virtude da disciplina.

Antes, porém, que isso possa causar uma marca definitiva sobre a figura do sâmio, deve-se ter em mente que a totalidade destes fragmentos soma cerca de 10

62 "Aristoxeno, conhecido como "príncipe dos estrangeiros", nasceu em Tarento. Foi discípulo de Xenófilo e de Aristóteles (384-322 a.C., Estagira, Macedônia). Músico e poeta, escreveu 452 livros, dos quais restam referências entre os antigos gramáticos e escoliastas gregos. Pelas citações e referências, era muito conhecido pelos autores latinos" (Bassetto, 2014 [em sua tradução à obra de Cícero]).

63 O que, de modo algum, deve ser confundido com testemunhos sobre Pitágoras. Nesse caso, o fragmento 129 de Heráclito -- assumindo que não seja espúrio – é o primeiro. Conquanto, faça-se necessário reiterar, que seu intuito não era a produção de uma biografia.

páginas. Evidentemente, pouco do esforço de Aristoxeno foi conservado, conquanto seu ímpeto tenha sido mantido, mas com conteúdo marcadamente distinto. Esta última assertiva, a despeito do sentimento de surpresa que possa suscitar, significa que o intuito de biografar Pitágoras de Samos aumentou significativamente após a morte do autor, mas não representa o Filósofo exclusivamente como um sábio não supersticioso.

Este é o estado da questão em Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico. Os autores cujas biografias de Pitágoras foram mais integralmente conservadas[64].

Não é cabível apenas o registro material das informações sobre a biografia do sâmio, tampouco a interpretação de todo este conjunto. Em razão do objeto desta pesquisa ser delimitado à relação entre vida e obra de Pitágoras, esse aviso faz-se de suma importância.

1 - Uma breve biografia de Pitágoras de Samos

Poder-se-ia começar esta seção com a locução adverbial de tempo "de início", contudo isto desvelaria uma imprecisão; uma biografia nunca começa no início da vida da pessoa a ser biografada, senão nas ações de seus antepassados. Assim, "antes de tudo" — essa locução, sim, adequada — que viria a ser a vida de Pitágoras de Samos, elenca-se, com o grau máximo de importância, a direção da atenção à figura de seus pais.

No capítulo primeiro, com o expresso intuito de indicar importância à pólis sâmia, introduziu-se a figura de Mnesarco a fim de que, por meio de sua ocupação, se estabelecesse um nexo entre as ilhas gregas e o Oriente Próximo, sobretudo no que se refere ao Egito. É necessário, porém, reintroduzi-lo.

Em contraste com Huson (1966), cujo esforço notório em biografar Pitágoras o leva a analisar uma possível composição genética de Pitágoras[65], bem como uma

64 Dillon (1991) aponta que, seguindo a preocupação original de Aristoxeno, Dicearco, outro peripatético, registrou algumas notas biográficas sobre Pitágoras em seu, atualmente perdido e fragmentado, *Βίος Ἑλλάδος* (Estilo de Vida Grego). O mesmo ocorre com diversos autores: fragmentos cuja conservação deu-se exclusivamente por citações tardias. Timeu de Tauromênio; Neantes de Cízico; Sátiro; Hermipo; Andrócides; Alexandre, o polímata; Sotião de Alexandria; Antônio Diógenes; Apolônio de Tiana; dentre outras fontes, estas sim, totalmente perdidas. Todas estas etapas são, portanto, fontes às biografias tardias.

65 Não é cabível reproduzir todo o raciocínio de Huson. Contudo, o autor conclui que Pitágoras muito provavelmente seria racialmente miscigenado. "Ambos seus pais, aparentemente, possuíam sangue dos componentes raciais da ilha de Samos, de tal modo que as afirmações de que Pitágoras era descendente de Fenícios, Semitas, Egípcios, Hindus, Pelasgos ou Jônios, são

potencial história político-militar dos antepassados mais remotos do sâmio[66], a biografia aqui realizada opera com menos camadas. Assim, a reintrodução de Mnesarco ocorre mediante os registros sobre seu ofício e religiosidade pessoal.

> Seu pai chamava-se Mnesarco, e sua mãe, Partenis, nome que depois o marido mudou para Pítais. A razão dessa mudança foi porque, achando-se em Delfos com sua mulher, Mnesarco, para vender ali, durante a festa, algumas mercadorias. o Oráculo de Apolo, que ele tinha consultado sobre o haver de embarcar para a Síria, lhe respondeu que seria de muito gosto e lucro para ele a tal viagem; acrescentando que sua mulher daria à luz um filho recomendável por sua gentileza e sabedoria, que a todos os homens de qualquer estado serviria em todos os tempos de mui grande utilidade. Para memória deste Oráculo de Apolo Pítio é que Mnesarco trocou o nome de sua mulher, Partenis, para Pítais, e o filho que dela nasceu chamou-se Pitágoras, da palavra *πύθιος*, sobrenome de Apolo por ter morto a Píton, serpente, segundo a fábula, e do verbo *αγορεύω*, que significa dizer, declarar, persuadir, em razão de ter sido prognosticado, antes de nascer, por Apolo Pítio (Azevedo, 1795, VII, adaptado[67]).

A devida atenção a este resumo revela questões de grande interesse ao estudo proposto. Destarte, Mnesarco, reconhecido como pai de Pitágoras ao menos desde as notas de Heráclito[68] (Fragmento 129) ou Aristóteles[69] (Fragmento 191), é retratado como um mercador que não apenas busca o lucro, mas que adéqua seu estilo de vida à religiosidade.

> [...] Ele era um homem muito rico, um dos cidadãos mais ricos da ilha. Sua riqueza era tão grande que, após uma viagem muito bem-sucedida, ele construiu com seus próprios recursos um magnífico templo para Apolo em Samos. Pelos poucos relatos que temos dele, Mnesarco era um homem

---

todas provavelmente parcialmente verdadeiras" (Huson, 1966, p. 52, tradução nossa).

66 Huson (1966) aponta que os antepassados de Pitágoras, provavelmente, participaram de conflitos em Fliunte.

67 Adaptações puramente gramaticais. Como o texto foi publicado no século XVIII, a grafia portuguesa culta era, naturalmente, muito diferente.

68 *"Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην* " ("Pitágoras, filho de Mnesarco, se dedicou à investigação mais do que qualquer outro homem e, ao escolher estes escritos, formou para si mesmo sabedoria, grande erudição e artimanhas" - tradução nossa). Evidentemente, é um fragmento adverso a Pitágoras. Contudo, apresenta a informação do parentesco do sâmio. É considerado possivelmente espúrio por autores como Burnet e Freeman.

69 Fragmento da obra perdida "Sobre os Pitagóricos". [...] *"Πυθαγόρας Μνησάρχον υἱὸς τὸ μὲν πρῶτον διεπονεῖτο περὶ τὰ μαθήματα καὶ τοὺς ἀριθμούς, ὕστερον δέ ποτε καὶ τῆς Φερεκύδου τερατοποιίας οὐκ ἀπέστη"* ([...] "Pitágoras, filho de Mnesarco. No início, ele se dedicou à aprendizagem e aos números, porém mais tarde não se afastou das produções maravilhosas de Ferécides" - tradução nossa). Aqui, parece haver uma demarcação, por parte de Aristóteles, de que a *mathesis*, isto é, o aprendizado, contrasta com a *teratopoiías*, isto é, a produção (poiía) do maravilhoso (téras), na acepção fantástica do termo. Com efeito, é possível supor que Aristóteles fosse cético em relação aos ensinamentos esotéricos de Ferécides. Independente dessa postura crítica, Aristóteles não reproduz este mesmo ceticismo no que se refere a assertar que Mnesarco é pai de Pitágoras.

> íntegro e de alta inteligência -- generoso, filantrópico e com espírito atento ao público. Ele parece ter sido um homem profundamente religioso e dotado de sincera piedade (Huson, 1966, p. 66 tradução nossa).

A *pietas* de Mnesarco, alinhada à riqueza, são fatores cujas importâncias não podem ser menosprezadas. Os relatos não apenas indicam isso sob a forma dos nomes dados à sua mulher e filho, mas também, como sugere Kingsley (1994, 2009) a partir da interpretação de seu ofício como o garantidor de acesso à cultura de povos para além dos limites da ilha de Samos. É neste lar, de uma família bem abastada e religiosa, que Pitágoras de Samos nasce.

Indubitavelmente, a data de nascimento de Pitágoras, como anteriormente informado com o intuito de justificar a exposição do contexto da Grécia Arcaica, é dificilmente determinável. Em síntese:

> A data de nascimento do Mestre apresenta um problema mais difícil, e a existência solução precisa ou satisfatória é dubitável. A época do ano é dada, tradicionalmente, como a data de nascimento de Apolo [...], ou seja, o sétimo dia do mês ático chamado Targélio. Isso corresponderia à última parte de maio e à primeira parte de junho do calendário atual. Outra data de nascimento tradicional é a do solstício de inverno, 24-25 de dezembro do calendário atual. [...] O solstício de inverno era tradicionalmente o 'aniversário do Sol', ou de suas personificações, os deuses solares da antiguidade. Quanto ao ano preciso ou aproximado em que o Mestre nasceu, isso é uma questão totalmente diferente. É bastante certo, no entanto, que ele nasceu dentro de alguns anos do final do século VII a.C., ou dentro de alguns anos do início do século VI (Huson, 1966, p. 9-10, tradução nossa).

Sua vida está inserida, portanto, no contexto da Grécia Arcaica, sobretudo no que se refere na transição deste período àquele conhecido como Clássico. Poupar-se-ão, aqui, os detalhes concernentes tanto à primeira quanto à segunda infância de Pitágoras, uma vez que não há razões para acreditar que tenham sido diferentes daquelas de qualquer outro sâmio de família rica (*Ibid*).

Huson (*ibid*), ademais, argumenta que, a partir da terceira infância, se a educação de Pitágoras seguiu as normas nacionais, ele deve ter aprendido poesia, música, ginástica e aritmética. Dentre essas, era a ginástica a disciplina cuja maior parcela de atenção era devida pelo Estado; o que não equivale, contudo, à asserção segundo a qual Pitágoras não se destacasse nas outras disciplinas. O oposto é verdadeiro. Mehesz (1974) afirma, baseando-se em sua leitura de Jâmblico (De Vita

Pythagorica, 2), que Pitagóras foi considerado uma criança prodigiosa, conquistando a admiração dos mais velhos de seu povo; estes o tratavam com sincera veneração, pois estavam convencidos de que Pitágoras era verdadeiramente Filho de Deus. Conserva-se esta mesma opinião no poema preservado por Apolônio (*Fragmente der griechischen Historiker* 1064 F1) e reproduzido por Porfírio (*Vita Pythagorae*, 2): "Pítais, que era a mais bela entre as mulheres de Samos, deu à luz ao de Apolo: Pitágoras, querido por Zeus"[70].

Quanto ao jovem Pitágoras, porém, faz-se necessário tornar explícito que, desta vez, destacava-se daquilo que era esperado. Mnesarco "demonstrou interesse e não poupou dinheiro na busca de bons professores para seu filho" (Huson, 1966, p. 115, tradução nossa)[71].

O investimento direcionado do pai ao filho rendeu a Pitágoras a fama do maior polímata à sua época (Heráclito, 129). Assim:

> Ele educava o filho com ensinamentos variados e dos mais valorosos, ora o confiando a Creófilo[72], ora a Ferécides de Siros, ora praticamente a todos os que estavam à frente dos assuntos sagrados, expondo-o e entregando-o a eles, para que assim pudesse aprender suficientemente também sobre as coisas divinas conforme sua capacidade (Jâmblico, De Vita Pythagorica, 2, 9, tradução nossa)[73].

Quanto a Creófilo, muito pouco é sabido de seu suposto ensino. O caso de Ferécides, porém, é mais documentado; não apenas no que concerne o registro de que ele foi seu mestre[74], mas de sua doutrina. Huson (1966), com razão, o denomina

---

70 *Πυθαγόρας, ὁ Διὶ φίλος, ὃν Ἀπόλλωνι Πυθαΐς ἔτεκε, ἡ ἐν Σαμίαις ἐϋειδεστάτη.*

71 Apresenta-se a legitimidade da história segundo a qual Mnesarco teria ouvido dos futuros talentos de seu filho, antes mesmo de seu nascimento, quando consultou o Oráculo, como uma inferência possível, nesse sentido.

72 Porfírio (*Vita Pythagorae*, 1) afirma que, em realidade, Pitágoras teria aprendido com Hermodamas. Pelo nome relacionado a Hermes, supostamente foi um sacerdote grego. Ele viveu por algum tempo em Samos. Muito pouco é sabido sobre este personagem, mas seria filho de Creófilo. De acordo com West (2003), Creófilo, por sua vez, é frequentemente associado a Homero, ora como seu sendo seu professor, ora como sendo seu genro, ora apenas como seu amigo. Contudo, Homero é tradicionalmente descrito como um personagem do final do Século VIII a.C., mas Pitágoras é alguém do século VI a.C. Nesse sentido, se foi professor de Homero, não foi de Pitágoras; se foi amigo de Homero, não poderia ter conhecido Pitágoras; se foi genro de Homero, é quase nula a chance de que tenha conhecido Pitágoras.

73Do original: του τε παῖδα ποικίλοις παιδεύμασι καὶ ἀξιολογωτάτοις ἐνέτρεφε, νῦν μὲν Κρεοφύλῳ, νῦν δὲ Φερεκύδῃ τῷ Συρίῳ, νῦν δὲ σχεδὸν ἅπασι τοῖς τῶν ἱερῶν προϊσταμένοις παραβάλλων αὐτὸν καὶ ἐγχειρίζων, ὡς ἂν καὶ τὰ θεῖα κατὰ δύναμιν αὐτάρκως ἐκδιδαχθείη.

74 Huson (1966) faz um registro extenso das fontes que afirmam os estudos de Pitágoras sob orientação de Ferécides.

de Teólogo Órfico, coadunando, pois, com a asserção de Aristóteles (fragmento 191), segundo a qual Ferécides não seria um professor de ciências.

A Enciclopédia Suda (§ phi.214), compilada aproximadamente um milênio e meio após a morte de Ferécides, afirma que ensinou Metempsicose, isto é, a doutrina de transmigração das almas. Long (1948), nesse sentido, indica que, dada a distância entre o personagem e o relato, é impossível utilizá-lo como uma prova definitiva, sobretudo à medida em que é a única fonte preservada que contenha esta informação.

É necessário, sucede, que uma alma transmigrável seja superior ao corpo, isto é, capaz de manter-se viva sem a carne; Cícero (*Tusculanae Quaestiones*, I, 16), valendo-se do testemunho de Posidônio e Apônio, registra a subscrição de Ferécides à concepção segundo a qual a alma é imortal e, com efeito, imaterial.

Ademais, Aristóteles (Metafísica, 1091b), reafirma a identidade de Ferécides enquanto Teólogo, pois não expõe a totalidade de sua doutrina sob a forma de mitos poéticos, mas visa, ao elencar o Supremo Bem como o princípio de todas as coisas, fornecer uma explicação dialética.

É notável que Ferécides tenha causado grande impacto sobre a vida de Pitágoras. De início, através suas viagens ao Oriente (*Contra Apionem*, I), forneceram uma base teorética de caráter contemplativo. E em outro âmbito, com seu conhecimento sobre a religiosidade grega e doutrina órfica. Esta junção o permitiu ter a capacidade de influenciar Pitágoras de tal modo que, quando adulto, deixou a ilha de Samos – parcialmente em função da instauração da tirania de Polícrates – para, em certo sentido, emular a jornada de seu mestre, que havia morrido (Dicearco, 41a).

Asserta Kingsley (1994), com firmeza, que realizar um raciocínio cuja conclusão seja a não ida de Pitágoras ao Oriente acaba por alcançar apenas uma miragem. Uma ilusão da total independência da cultura grega frente ao Oriente.

Nesse sentido, esta jornada não apenas era possível, mas também esperada do intelectual grego de sua época. Os Sábios Gregos (Thom, 2013) percorriam grandes distâncias em virtude do estudo investigativo. Pitágoras, naturalmente, não seria diferente, sobretudo quando se considera o seu histórico familiar. Os

admiradores do Filósofo, como Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, III) e Porfírio (*Vita Pythagorae*, VI), também constatam que Pitágoras realizou longas viagens. Ademais, Diógenes Laércio (VIII) e Heródoto (II, 81), em certo sentido partidos neutros, também confirmam as viagens. O destino destas, ainda que com alguma variação, é o Egito; era evidentemente o local mais propício pois, como indica Riboulet (2020), destacava-se no que poder-se-ia intitular de Ensino Superior.

A natureza do presente estudo, evidentemente, não admite extenso desenvolvimento acerca dos meios utilizados pelo sâmio para conhecer terras distantes, tampouco para retornar à ilha. Por fins de brevidade, eleger-se-á, como principal hipótese explicativa, aquela segundo a qual Pitágoras teria feito sua ida e volta por meios de transporte marítimos.

Se é certo que Pitágoras conheceu o Egito, é incerto, porém, o conteúdo do ensino passado ao Filósofo.

A opinião majoritária[75] pode ser expressa nos seguintes termos:

---

75 Todavia, a mera existência de uma opinião majoritária implica, inversamente, na existência da minoritária. Nesse sentido, a referência é à narrativa em que Pitágoras foi impulsionado a introduzir aquilo que, a partir do mundo helênico, convencionou-se intitular de Filosofia a partir do contato com judeus. Naturalmente, essa visão contém pressupostos e nuances cujos esclarecimentos se fazem necessários. De início, a formação intercontinental de Pitágoras superaria a geografia egípcia e, em conjunto, aponta-se a Babilônia como local de magna influência ao sâmio. Valendo-se do testemunho de Agostinho de Hipona (Cidade de Deus. XVIII), Clemente de Alexandria (*Stromata*. I), Lactâncio (Instituições Divinas. IV), e Eusébio (*Praeparatio Evangelica*. X), Huson (1960) conjectura que Pitágoras de Samos, à mentalidade dos autores, seria contemporâneo ou, caso mais jovem, próximo de Jeremias, Ezequiel, Daniel, Isaías e, talvez, Salatiel. Nesta ocasião, os judeus estariam sob o domínio Babilônico. Dessa forma, a viagem de Pitágoras à Babilônia, descrita por Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, IV), seria o ponto de contato do grego com os judeus. O conteúdo do ensino fornecido a Pitágoras, contudo, é dúbio, uma vez que as fontes são excessivamente parcimoniosas no que concerne os detalhes. De modo geral, Eusébio (Praeparatio Evangelica. X) e Orígenes (Contra Celsum. XV) podem ser tomados como resumos sobre a natureza desta associação, pois o primeiro nega que a Filosofia Grega tenha descoberto algo inovador em relação a Teologia Hebraica e, com efeito, o segundo asserta que a Filosofia é constituída a partir do contato de Pitágoras com os judeus. Outra formulação, que não visa traslar o aprendizado de Pitágoras à Babilônia, porquanto o afirma em solo egípcio, é contida no texto Exortação aos Gregos de Pseudo-Justino. Apesar de aparentemente mais antiga, é ainda menos predominante. Conforme aponta Arcari (2016), o Filósofo seria dependente da Sabedoria Hebraica pois, no Egito, tomou contato com os escritos de Moisés. Pseudo-Justino, por sua vez, é notoriamente enfático ao afirmar que figuras como Orfeu, Pitágoras, Sólon, e Platão tornaram-se monoteístas após suas viagens ao Egito, isso é apresentado como uma correção sobre suas visões errôneas acerca de Deus. Em outros termos: sem a Teologia judaica, a Filosofia grega seria pueril. Todo o labor intelectual helênico, junto de suas produções mais elevadas e ortogonais, são reformulações do empenho Pitagórico de expor, em termos gregos, a ortodoxia judaica. Portanto, a famosa frase de Whitehead (1978) que resume a Filosofia Ocidental como uma série de notas de rodapé a Platão deveria, na realidade, trocar o ateniense pelos judeus. Se a devida atenção for empregada, tornar-se-á claro que o

> Assim, familiarizado com o conhecimento daquela nação e investigando os comentários dos sacerdotes dos tempos antigos, ele conheceu as observações de eras incontáveis, como diz Valério Máximo[76]. E vivendo admirado e amado por todos os sacerdotes e profetas com quem conversava, ele se informou com precisão sobre tudo através deles; não omitindo nenhuma pessoa eminente na época por seu conhecimento, nem qualquer tipo de ritos religiosos; nem deixando qualquer lugar sem ser visto, indo aonde imaginava que poderia encontrar algo extraordinário. Pois ele entrou nos Áditos dos egípcios [...] e aprendeu coisas que não devem ser comunicadas sobre os deuses e a filosofia mística. Ele viajou para conhecer todos os sacerdotes e foi instruído por cada um naquilo em que eram particularmente sábios. No Egito, viveu vinte e dois anos em seus locais sagrados privados, estudando Astronomia e Geometria, e foi iniciado (não de maneira superficial ou casual)[77] em todos os mistérios religiosos dos deuses (Stanley, 2011, p. 51, tradução nossa).

E, a fim de confirmar o acima exposto, segue-se com outra citação cujo conteúdo mostrar-se-á profundamente explicativo e contextualizante:

> Antífon, em seu livro intitulado "A Vida Daqueles que Se Destacaram por suas Virtudes", relata a resistência paciente que Pitágoras demonstrou quando estava no Egito. Ele diz, então, que, tendo aceitado como superior a educação dos sacerdotes egípcios e desejando ardentemente participar dela, pediu a Polícrates, o tirano, que escrevesse a Amásis, o rei do Egito, que era seu amigo e lhe havia oferecido hospitalidade. Assim, ele teria a

---

intuito não é historiográfico nestas supostas ligações entre Pitágoras e os judeus. Destarte, nenhuma das fontes mencionadas são da época em que os judeus estariam na Babilônia, senão composições da Antiguidade Tardia. Como aponta Watters (1926), neste período histórico, Pitágoras havia se tornado uma figura lendária, circundado por elementos fantasiosos. Contudo, seria um equívoco tratar estas construções tardias como um elogio ao primeiro Filósofo, pois, na realidade, possuem uma estrutura retórica. O discurso retórico toma premissas tomadas como indiscutíveis segundo um público para, a partir disso, gerar persuasão sobre temas mais incertos. Segundo Arcari (2016), a tentativa de convencimento era destinado às escolas cristãs, cujo objetivo seria ligar a Filosofia Antiga à Fé, a fim de ter um apoio ideológico. Ou seja, a razão helênica, cujas descobertas perenes são incontestáveis, premeditava a Verdade por excelência: a Religião Cristã. Essa ligação entre os Filósofos pagãos e a Fé Cristã era objeto de polêmicas. Ao identificar, portanto, a premissa indubitável segundo a qual a Sabedoria advinda de Moisés é compatível com a Ortodoxia, associar Pitágoras a ela abre um leque de possibilidades de persuasão. A tentativa de estabelecer uma corrente dourada que, iniciando em Moisés, sai do mundo monoteísta, ergue a Filosofia que, por sua vez, retorna aos sucessores da Fé hebraica, sendo os cristãos, acabou por se consolidar. Nesse sentido, era uma posição cristã corrente afirmar a ligação dos gregos aos judeus. Ambrósio (carta XXVIII), por exemplo, afirma que Pitágoras teria descendência judaica. Evidentemente, não existem fontes que apontem Mnesarco, pai de Pitágoras, ou Pítais, mãe do Filósofo, como sendo de origem judaica. É importante ressaltar, contudo, que a Filosofia pagã também visava ser apropriada por notórios neoplatônicos anticristãos, como Jâmblico. Ainda que o Filósofo de Cálcis seja considerado uma fonte consideravelmente mais apropriada em termos historiográficos, ele ainda está imerso em motivos ideológicos (Arcari, 2016) e fantasiosos (Watters, 1926). A batalha pelo imaginário era recorrente na Antiguidade Tardia. É preciso, portanto, elencar a prudência como a virtude metodológica ao aceitar alguns desses relatos.

76 *Factorum et Dictorum Memorabilium*, VIII

77 Extraído de Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, 2): "*δύο δὴ καὶ εἴκοσιν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτου ἐν τοῖς ἀδύτοις διετέλεσεν ἀστρονομῶν τε καὶ γεωμετρῶν καὶ μυούμενος, οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς οὐδ' ὡς ἔτυχε, πάσας θεῶν τελετάς*"

> oportunidade de participar da educação dos sacerdotes egípcios. Quando chegou, Amásis lhe deu cartas de recomendação para os sacerdotes. No entanto, antes mesmo que Pitágoras pudesse se relacionar com os sacerdotes de Heliópolis, como reverenciavam os mais velhos e, na verdade, os Heliopolitanos eram cuidadosos com tais questões, de Mênfis ele foi enviado para Diôspolis sob a mesma alegação. 8. Como não podiam evitar a situação devido à exigência do rei, acreditando que ele desistiria devido ao tamanho das dificuldades, ordenaram-lhe que suportasse dificuldades severas e diferentes da educação grega. Ele, tendo realizado essas tarefas com tanto entusiasmo, foi admirado ao ponto de lhe ser permitido sacrificar aos deuses e participar dos seus cuidados, o que não se sabe ter acontecido com outro estrangeiro (Porfírio, *Vita Pythagorae*, 7-8, tradução nossa)[78].

O conteúdo da doutrina Pitagórica, em síntese, foi profundamente influenciado por sua formação no Egito. Nesta longa viagem, para além de Astronomia e Geometria, uma ampliação sobre o conceito de Imortalidade da Alma; este último quesito pode, consequentemente, ser interpretado como a possível razão pela qual as fontes antigas enfatizam, com rigor, a educação elitizada que o sâmio recebeu não apenas sobre ciências, mas sobre religião. Nessa esfera, conquanto sob outra luz, seria no Egito o ponto de contato de Pitágoras com as mais elevadas concepções órficas as quais, em função de sua idade, não teria apreendido no maior grau de compreensibilidade com Ferécides.

A breve descrição realizada potencialmente suscita a impressão de insuficiência. As compilações biográficas sobre Pitágoras, em última análise, enraízam seus enfoques na descritibilidade dos feitos do sâmio; com efeito, a descrição do conteúdo de seu aprendizado é posto em segundo plano. Razão pela qual, portanto, a conjectura desta relação faz-se necessária. Neste sentido, expõe-se que: Uždavinys (2008) considera a Filosofia Pitagórica não apenas como uma

78 Também conhecido como *Fragmente der griechischen Historiker* 1096 F 1b. *Ο Αντιφώντας, στο βιβλίο του με τίτλ.ο Η ζωή όσων διακρίθηκαν για τις αρετές τους, διηγείται την καρτερική αντοχή που έδειξε ο Πυθαγόρας όταν ήταν στην Αίγυπτο. Λέει λοιπόν ότι, επειδή είχε αποδεχθεί ως καλύτερη την αγωγή των Αιγυπτίων ιερέων και επιδίωκε με ζήλο να γίνει κοινωνός της, παρακάλεσε τον Πολυκράτη, τον τύραννο, να γράψει στον Άμασι, το βασιλιά της Αιγύπτου, που ήταν φίλος του και του είχε προσφέρει φιλοξενία. Έτσι θα του δινόταν η δυνατότητα να πάρει κι αυτός μέρος στην εκπαίδευση των Αιγυπτίων ιερέων. Όταν έφτασε, ο Άμασις του έδωσε συστατικές επιστολές για τους ιερείς. Πριν όμως καλά καλά προλάβει ο Πυθαγόρας να συναναστραφεί τους ιερείς της Ηλιόπολης, φιν ώς προς πρεσβυτέρους, τη γ' άληθεία σκη.πτομένων τών Ηλιοπολιτών τα τοιαύτα, εκ δέ Μέμφεως κατά τήν όμοίαν σκήψιν προς Διοσπολίτας έλθεΐν. Τών δ' ού δυναμένων προίσχεσθαι αίτίας δια το δέος του βασιλέως, νομισάντων δέ τω μεγέθει της κακοπαθείας άποστήσειν αυτόν της επιβολής, προσπάγματα σκληρά καί κεχωρισμένα της ελληνικής αγωγής κελεΰσαι ύποαεϊναι αυτόν. Τον δέ ταύτα εκτέλεσαν τα προθύμοκ ούτως Οαυμασθηναι, ώς έπ' εξουσία θύειν τοϊε θεοϊε καί προσιέναι ταΐς τούτων έπιμελείαις, όπερ έπ' άλλου ξένου γεγονός ούχ ευρίσκεται.*

adaptação de ideias Teológicas do Egito, mas suas prolongações. Esta asserção, naturalmente, inaugura possibilidades comparativas. Destarte, o autor destaca:

> *Philo-sophia* - o amor à sabedoria, é uma arte de amar, ver, entender e viver, não simplesmente de construir um jargão técnico reservado para especialistas. É um método de purificação e ascensão espiritual que exige uma transformação radical do pensamento e da existência de uma pessoa para alcançar o *telos* descrito como "sabedoria". E a verdadeira sabedoria não apenas nos faz conhecer discursivamente: ela nos faz "ser" de uma maneira diferente, unindo conhecimento (*gnosia*) e ser (*ousia*) (*Ibid*, p. 9, tradução nossa).

Coaduna-se o acima descrito à concepção segundo a qual a Filosofia Pitagórica, quando analisada sob a categoria de "Estilo de Vida", conforme enfatizado pela metodologia de Kingsley, apresenta-se como uma união indissociável entre o conhecimento e o ser; o *Ser-para-Conhecer* necessita, como condição *sine qua non* ao seu intencional nascimento, a transformação de um sujeito anterior que, por meio da purificação e ascensão espiritual, alcança uma nova forma de vida. O pressuposto implícito nesta formulação poder-se-ia intitular-se de *biofilia*, isto é, um amor tal à vida que abarque a verticalidade dela, em suas expressões anímicas e em relação com o divino, tanto quanto a horizontalidade, cujo sentido desvela-se nas relações interpessoais. Esta representação de amor à vida, em virtude de seu escopo, é simultaneamente descritiva e prescritiva; descreve, naturalmente, as realidades ontologicamente superiores àquela na qual vive o homem e, em sua função, prescreve um método de transformação. Assim:

> Os textos antigos egípcios não apenas tratam do destino da alma (*ba*) no Mundo Inferior, mas também fornecem a motivação para uma vida boa aqui e agora, fazendo a vontade de Deus (*sekheru en neter*). As admoestações inscritas na tumba de Petosíris, o renomado sábio e sacerdote de Thoth (cerca do século IV a.C.), apelam aos vivos: "Ó você que vem depois, ó todo homem que lê a escrita, venha e leia estas inscrições que estão nesta tumba para que eu possa guiá-lo no caminho da vida e lhe dizer sua conduta, [para que você possa atracar no porto da cidade das gerações]. Se você se firmar em minhas palavras, descobrirá seu valor e me agradecerá por elas". Este e outros textos similares (*sebayt*) aconselham o leitor a seguir a verdade e a sabedoria em todas as atividades, ou seja, a viver e partir para o belo Oeste (morrer) de acordo com os padrões estabelecidos de um servo piedoso e justo de Deus (*ibid*, p. 6, tradução nossa).

Um arranjo possível, pois, assume a imersão de Pitágoras no conjunto de doutrinas egípcias como uma das causas ao aprofundamento de suas teorias sobre a alma. Não seria em solo da Hélade, portanto, em que o sâmio teria,

primeiramente, tornado o Estilo de Vida do esoterismo órfico em um Estilo de Vida que, ainda místico, seja também reflexivo no sentido contemplativo e teorético circundado pela Filosofia.

No que se refere ao estudo matemático no Egito, Uždavinys conjectura a possibilidade da Metafísica do Número ser um prolongamento da Teologia dos Primeiros Princípios. A concepção mais elevada de Número, para os Pitagóricos, tomam estes como "os *neteru* e *ban* dos egípcios"[79]. Outra postura possível adota um caráter notoriamente mais cético, o que faria de Pitágoras indubitavelmente mais original:

> O Papiro Rhind começa com uma premissa ousada. Seu conteúdo trata de 'um estudo aprofundado de todas as coisas, percepção de tudo o que existe, conhecimento de todos os segredos obscuros.' Logo fica claro que estamos lidando com um manual prático de exercícios matemáticos, e os únicos 'segredos' são como multiplicar e dividir (Burton, 1985, p. 38, tradução nossa).

Nesse sentido, a Matemática Egípcia, ainda que partisse da premissa segundo a qual os números possuem uma série de propriedades que os destaquem dos demais entes, não teria desenvolvido, às últimas consequências, destes fundamentos, tornando-a estritamente prática, conquanto pretensamente teorética. Dessa forma, Pitágoras seria o originador da Matemática contemplativa.

Encerra-se, pois, esta passagem sobre o que, em termos gerais, Pitágoras teria feito ao longo de seus mais de vinte anos estudando no Egito. Sucede a este episódio, em função cronológica, o retorno do sâmio à terra natal. No que se refere ao retorno de Pitágoras, Jâmblico declara: "Foi reconhecido por alguns anciãos e admirado ainda mais do que antes (pois ele lhes pareceu mais belo, mais sábio e

79 "A palavra *neter* (*utr*), feminino *neteret* (*ntrt*), plural *neteru* e *neterut* respectivamente, é frequentemente representada pelo símbolo de "bastão envolto em tecido" ou "bandeira de culto", talvez originalmente relacionada a (1) a prática de embalsamamento (o processo de se tornar como um deus), (2) as bandagens de uma múmia que, por si só, representa um corpo *sah* ideal transformado em eidos divino, e (3) a ideia de unidade. Os *neteru* são as causas dos fenômenos e presidem suas formas, qualidades e modos que são revelados pelo número. A escrita hieroglífica usava rekhet para "número". Nesse sentido, o número é o paradigma do universo exemplificado pelo mistério do Um tornando-se Dois e Três, assim *Shu-Tefnut Atum-Shu-Tefnut* ou *Amon-Ra-Ptah*, constituindo a Unidade na Trindade como O princípio matemático permite a derivação de formas de desigualdade a partir da igualdade, ilustrando assim o processo divino de manifestação e retorno à fonte. A relação paradigmática entre o cosmos organizado e os números assegura que o que é verdadeiro sobre os números e suas propriedades também é verdadeiro sobre a estrutura do cosmos" (*Ibid*, p. 51, tradução nossa).

mais divino) (*De Vita Pythagorica*, 5, tradução nossa)[80]. Há, na construção biográfica realizada por Jâmblico, uma associação entre a sabedoria de Pitágoras e sua divindade.

Pitágoras, já sendo um homem maduro, optou por compartilhar seus conhecimentos, em sua expressão simbólica, aos demais sâmios (*ibid*). Contudo, para além desta constatação inicial, pouco é sabido sobre sua segunda estadia em Samos; Jâmblico adverte ao suposto fato de que os ensinamentos de Pitágoras teriam pouco ecoado positivamente entre seus conterrâneos. Nesse sentido, Huson imbuído do intuito de apresentar a história da Escola Pitagórica em Samos, relata, com precisão, que a futura Escola em Crotona "[...] é enfatizada e exaltada de tal maneira que muitos sequer percebem que a Escola chegou a existir em Samos" (Huson, 1957, p. 43, tradução nossa). A veracidade da constatação acima parece contrastar, todavia, com sua relevância; isto é, ainda que a Escola Sâmia seja, de fato pouco lembrada, isto pouco nos diria sobre alguma mudança substancial na figura de Pitágoras. Assim:

> Diversos estudiosos, de Burkert a Huffman, tendem a negar que, durante sua estadia em Samos, Pitágoras tenha sido uma pessoa notavelmente diferente daquela que foi (ou veio a a ser/ era conhecida como) uma vez que instalou-se em Crotona. De acordo com essa linha de raciocínio, durante o período Sâmio de sua vida, Pitágoras deveria cultivar basicamente os mesmos interesses – religião, rituais, cosmogonias – que marcam o círculo de Crotona. (Rossetti, 2013, p. 63, tradução nossa).

A história da Escola Pitagórica em Samos pode ser dividida em dois principais momentos (Huson, 1957). Seu início, de natureza experimental, foi mal sucedido à medida em que Pitágoras encontrasse, cada vez mais, progressivas dificuldades em manter seus alunos; Huson (*ibid*), valendo-se da biografia de Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, 5) apresenta-se chocado ao constatar que Pitágoras, segundo o autor o maior Filósofo do todos, teve de recorrer à estratégia de manter sua audiência mediante pagamentos, isto é, pagar para ter alunos.

Esse conjunto de características posiciona Pitágoras como um opositor fundamental à sofística. Em primeiro lugar, ele estruturou sua educação sobre bases que não envolviam a retórica como elemento central. Além disso, ao contrário dos

---

80 *Ἀναγνωρισθεὶς δὲ ὑπό τινων πρεσβυτέρων καὶ οὐκ ἔλατ- του ἢ πρόσθεν θαυμασθείς (καλλίων τε γὰρ καὶ σοφώτερος καὶ θεοπρεπέστερος αὐτοῖς ἐφάνη)*

sofistas, ele se destacava por não cobrar de seus discípulos; ao contrário, chegava a arcar com despesas para garantir a presença de ouvintes. Esse comportamento fortalece a concepção de que Pitágoras via a educação como um bem de valor absoluto, considerando mais nobre empenhar-se em sua disseminação — mesmo à custa de prejuízo pessoal — do que privar as pessoas do acesso à instrução essencial.

Essa tentativa parcialmente falha, por sua vez, supostamente foi interrompida em função de viagens realizadas por Pitágoras, cujos rumos são descritos de maneiras bem variadas. Huson (*ibid*) as compila e indica os destinos como sendo Creta, Delos, Esparta, Trácia, Dácia, Itália, Gália, Ibéria e Bretanha. Em linhas geris, porém, somente as três primeiras e a sexta são consideradas legítimas. Seus objetivos seriam complementar sua educação (*De Vita Pythagorica*, 5) para transmitir sua doutrina com maior facilidade aos gregos e, noutro momento, conquistar mais discípulos (Huson, 1957).

Apresentam-se, internamente ao preservado do conteúdo destas viagens, algumas passagens maximamente importantes sobre Pitágoras. Destarte, seguindo a linha de Huson, seria, aqui, o momento em que ocorreria o episódio relatado por Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, 19) segundo o qual Abaris, o hiperbóreo, teria visto "o próprio Apolo em Pitágoras, não sendo apenas um mero mortal similar ao deus". Naturalmente, o episódio acima recebe múltiplas interpretações.

Huson navega por águas calmas e, discretamente, afirma: "Pitágoras, como foi informado, era louvado como o Apolo Hiperbóreo, portanto um tipo de deus do sol". (Huson, 1966, p.10, tradução nossa).

Kingsley (2018), conquanto concorde com a asserção segundo a qual Abaris interpretaria Pitágoras como a encarnação viva do deus Apolo, não situa esta passagem durante as viagens de Pitágoras.

Ademais, avança profundamente a questão ao transferir o foco de seu estudo não à figura de Pitágoras, mas a de Abaris. De acordo com o autor, Abaris seria um embaixador xamânico. A mera descrição dessa categoria, exige, naturalmente, atenção e cuidado devido o estranhamento que essa pode suscitar.

À esteira do autor, Abaris, o hiperbóreo, seria, na realidade, um místico advindo da região do Tibete Mongol. Ele seria um embaixador, cuja viagem ao Ocidente teria o objetivo de purificar a terra dos gregos. Na jornada do Tibete à Grécia, Abaris estaria na posse de uma flecha mágica, a qual o guiaria enquanto estivesse em estado de transe; ao encontrar Pitágoras, em sinal de respeito e confiança, entregou sua flecha. A razão pela qual Abaris confiou em Pitágoras seria, como anteriormente descrito, seu reconhecimento como a encarnação de Apolo.

A associação de Pitágoras com o Sol é comum ao longo da História do Pitagorismo. A título de exemplo, a obra "Os Pitagóricos celebram o nascer do Sol", de Fyodor Bronnikov (1869) expressa, de modo artístico, esta conexão.

Figura 1 - *Гимн пифагорейцев восходящему солнцу*

Fonte: Bronnikov, 1869. Disponível em :< https://www.wikiart.org/en/fyodor-bronnikov/pythagoreans-celebrate-sunrise-1869> . Acesso em 01 abr 2024.

Ademais, Plotino (Enéada, V.5.6.26-30) afirma que os Pitagóricos adoravam somente o deus Apolo pois ele seria indivisível, perfeitamente Uno[81].

Nesse sentido, o sol, enquanto corpo celeste perfeito e indivisível, estaria representado como a própria Sabedoria. Uma conclusão possível, portanto, argumenta que Pitágoras, enquanto "tipo" de deus do sol, atualiza, à medida das possibilidades humanas, a Sabedoria própria de Deus, este sim propriamente identificável com a perfeição do Sol, ou seja, a ação pedagógica de Pitágoras está para o intelecto tal como o Sol está para a iluminação. É o princípio elucidativo.

81 "Επεὶ καὶ Πυθαγόρειοι Ἀπόλλωνα μόνον τῶν θεῶν ἐσεβοῦντο, ὡς καὶ τὸ ὄνομα σημαίνειν ἕν, διὰ τὸ μὴ ἀπεῖναι πολλά, ἀλλ' ἕν εἶναι τέλειον." ou, em português: "Pois os pitagóricos adoravam apenas Apolo entre os deuses, entendendo que o próprio nome significava 'um', já que ele não se divide em muitos, mas é perfeitamente uno".

Kingsley, contudo, inverte a dinâmica do sol e a põe como o princípio de auto conhecimento do Oráculo de Apolo. O sol, aqui, seria o princípio desvelador das profundezas do auto conhecimento, o brilho que nasce da escuridão.

Encerra-se, desta maneira, a extremamente necessária investigação sobre a relação entre Pitágoras e Apolo. Conclui-se que, a despeito de suprimir a cronologia de Huson pela de Kingsley, o primeiro autor apresenta uma constatação valiosa ao elencar Pitágoras como o deus do sol, discussão esta que foi pormenorizada pelo, respectivo, segundo autor. Retoma-se, então, à descrição da Escola de Pitágoras em Samos.

Essa segunda Escola tornou-se conhecida pelo título de Semi Círculo Pitagórico (Jâmblico, *De Vita Pythagorica*, 5), o qual possivelmente expressaria a disposição física dos alunos e mestre, bem como as estruturas arquitetônicas que as sustentassem.

De acordo com Huson (1957), foi o primeiro protótipo de Universidade em solo Europeu, bem como a primeira forma institucionalizada de coeducação. O objetivo primário da Educação Pitagórica, nesta fase, era, continua o autor: "permitir que os homens conhecessem a Deus, para melhor segui-Lo"(*ibid*, p. 48, tradução nossa).

A Segunda Escola existiu em Samos até imigração de Pitágoras para Crotona. Expõe Huson: "parece que havia se tornado perigoso demais para a Escola continuar lá. Desde 546 a.C. os Persas estavam em posse das terras próximas à ilha, a qual era separada por menos do que 4 km de água" (*ibid*, p.50-51, tradução nossa). Ademais, Porfírio (*Vita Pythagorae*, 9) indica que a tirania de Polícrates foi outro fator decisivo nesta mudança.

Por razões didáticas, chamar-se-á a Escola de Crotona, em função de cronologicamente suceder as duas empreitadas realizadas na ilha de Samos, de Terceira Escola. Nesse sentido, sua *certidão de nascimento* é atestada por Porfírio:

> Eis o que relata Dicearco: Desde o primeiro momento em que Pitágoras pisou na Itália e chegou a Crotona, vindo com a fama de ser um homem muito viajado e distinto, favorecido pela sorte em relação ao seu físico — alto, com grande graça e um porte imponente, com uma voz e um comportamento que se destacavam em todos os aspectos— ele impressionou tanto a cidade de Crotona que, após ter cativado muito e bem os anciãos com suas conversas, ele também fez discursos vigorosos para

> os jovens, a pedido dos governantes. Depois disso, falou às crianças que se reuniram das escolas, e então às mulheres, e assim se formou um grupo de mulheres ao seu redor (Porfírio, *Vita Pythagorae*, 18, tradução nossa)[82].

As declarações públicas de Pitágoras marcam, explicitamente, o início da Terceira Escola. No que concerne seu conteúdo, poder-se-ia afirmar, com segurança, que repete e prolonga os ensinamentos da Segunda Escola, conquanto possivelmente de forma mais oralizada e cética quanto à escrita pois, como suspeita Rossetti (2013), há a possibilidade de que Pitágoras tenha escrito um livro à época da Primeira ou Segunda Escola, tradição esta que foi definitivamente abandonada pelo Mestre em sua Terceira Escola.

A natureza oral do conteúdo aponta, ademais, ao Ambiente de maior grau de secretividade. A Terceira Escola é fundamentalmente esotérica. Faz-se essencial, assim, advertir que as declarações públicas de Pitágoras pouco indicam um contraste entre a asserção anterior e a realidade dos fatos; o ensino, quanto menos exortativo e mais teorético, tornava-se progressivamente mais secreto. Huson (2011) aponta que " evitar desperdiçar as pérolas com os porcos" é um princípio Pitagórico e, adequando-o a este contexto, torna clara a intenção de Pitágoras: exortar para, dentre o público, atrair aqueles cujos interesses fossem as pérolas, o que pouco ou nada equivale a entregá-las de antemão.

O próximo subitem apresentará, em detalhes, a estrutura e o conteúdo da Escola em Crotona. Em virtude da disposição da ordem expositiva do texto, poupar-se-ão os detalhes concernentes à tal dimensão. Essa estruturação, todavia, não isenta de apresentar aspectos importantes da vida do Filósofo, ainda que de modo resumido. Acrescenta-se à advertência desenvolvida neste parágrafo o aceite em relação ao auge da formulação doutrinal propriamente realizada por Pitágoras de Samos; assim, o conteúdo de sua Filosofia, conquanto desenvolvido de maneira

---

82 *Νά τι αφηγείται ο Δικαίαρχος: Από την πρώτη στιγμή που ο Πυθαγόρας πάτησε το πόδι του στην Ιταλία και βρέθηκε στον Κρότωνα, ερχόμενος με τη φήμη ανθρώπου πολυταξιδεμένου και ξεχωριστού, ευνοημένου από την τύχη σε ό,τι αφορά το φυσικό του —ψηλός, με μεγάλη χάρη και κόσμον επί τε της φωνής και του ήθους και επί των άλλων απάντων έχειν, ούτως διέθεσε την Κροτωνιατών πόλιν ώστε, επειδή το των γερόντων αρχείον εψυχαγώγησε πολλά και καλά διαλεχθείς, τοις νέοις πάλιν ηβητικάς εποιήσατο παραινέσεις υπό των αρχόντων κελευθείς. Μετά δε ταύτα τοις παισί εκ των διδασκαλείων άθρόοις αναελθούσιν, είτα ταϊς γυναιξί, και γυναικών σύλλογος αύτω κατεσκευάσθη.*

humana e, naturalmente, diacrônica, pode ser explicado somente em função de sua última e mais perfeita expressão.

Mediante o exposto acima, elenca-se, como fato importante à vida de Pitágoras em Crotona, o seu casamento com Teano. Santos (1962), indica que ambos eram virgens à ocasião do casamento, viabilizando a interpretação segundo a qual a castidade era essencial ao Estilo de Vida Pitagórico. As fontes, porém, são escassas e não é possível assertar muito sobre este casamento, tampouco sobre os filhos advindos desta junção.

Em sucessão, contudo em oposição à geração da vida supracitada, foi nesta mesma pólis, cuja receptividade inicial em relação ao mestre é evidente, na qual ele teria encontrado o fim de sua vida terrena. A suspicácia na formulação da frase anterior não é acidental, uma vez que as fontes divergem muito tanto sobre a causa quanto o local da morte do Mestre. Riedweg (2012), nesse sentido, aponta que ele poderia ter morrido incendiado em um ataque contra sua escola, poderia ter morrido de fome após jejuar por quarenta dias, poderia ter cometido suicídio ao descobrir do ataque contra seus alunos ou, simplesmente, de causas naturais devido sua idade. Somente na primeira alternativa, porém, ele teria falecido em Crotona.

Encerra-se, assim, esta biografia cujo intuito era ligar a vida de Pitágoras com o Ambiente e Doutrina de sua Escola.

Em síntese, a biografia de Pitágoras de Samos pode ser resumida sob a seguinte expressão " [...] ele se tornaria famoso como um criador de cultura, formador de civilização, originador da palavra "Filosofia" feita para nomear a atividade sagrada da busca pela Sabedoria, esta transformará todo ser humano que ousar se aproximar e transformará toda civilização disposta a acolhê-la" (Kingsley, 2018, p. 47, tradução nossa).

2 - A Iniciação Pitagórica: Educação, Símbolos, Enigmas e Ética

A base que antecede a própria descritibilidade do conteúdo do Ensino de Pitágoras, dada a exposição biográfica realizada, é o Ambiente da Escola de Crotona. Segue-se, repetindo a tendência do que seria a história da Hélade, pátria cuja reprodução e multiplicação de grupos esotéricos apenas aumentou, a história pessoal de Pitágoras; sua primeira aprendizagem, pública e estatal, pouco ou nada

reflete a educação posterior que recebeu de Ferécides, dos sacerdotes egípcios ou de qualquer outro mestre esotérico com o qual tenha tido contato. Tampouco, neste sentido, pode-se considerar acidental a progressiva ocultação, suspicácia e discrição da Primeira à Terceira Escola fundada pelo sâmio. "Deste modo, o verdadeiro pensamento da ordem pitagórica estava reservado apenas aos que atingiam os graus iniciáticos mais elevados, e de modo algum podiam tornar-se exotéricos, naquele momento histórico" (Santos, 2000, p.83).

Seria um equívoco, contudo, considerar Pitágoras como desinteressado na formação de alunos; poder-se-ia, em contraste, afirmar que formar mais filósofos era justamente seu objetivo, como será exposto. Porém, o que, de fato, o sâmio teria percebido, em função de suas experiências pessoais, é que deve haver uma seleção de seus discípulos. Elenca-se, então, como ponto de partida por meio do qual se iniciará a depuração deste tema a Iniciação Pitagórica, bem como seus efeitos sobre a educação.

Pitágoras preparava seus discípulos para a cultura, não aceitava imediatamente como um associado qualquer um que chegasse com tal propósito sem antes testá-lo e tendo o examinado judiciosamente. Afirmam as fontes:

> Tendo-se preparado assim para a educação dos seus companheiros, quando os mais jovens vinham a ele e desejavam se juntar, ele não permitia imediatamente, até que pudesse fazer a prova e o julgamento deles. Primeiro, ele perguntava como tinham se comportado com seus pais e parentes, depois observava seus risos inoportunos, seu silêncio e suas falas excessivas, além de seus desejos e suas associações, e como passavam o tempo, bem como o que os alegrava ou entristecia. Ele também observava sua aparência, sua maneira de andar e toda a movimentação do corpo, estudando as características da natureza para fazer sinais visíveis dos caracteres invisíveis da alma. A quem assim fosse aprovado, ele permitia ser ignorado por três anos, testando como se comportava em termos de constância e verdadeiro amor ao conhecimento, e se estava suficientemente preparado para desprezar a honra. Após isso, ordenava aos que se aproximavam cinco anos de silêncio, experimentando como controlavam a si mesmos, considerando isso mais difícil que qualquer outra disciplina, controlar a língua, como também é mostrado por aqueles que instituíram os mistérios para nós. Durante esse tempo, as posses de cada um eram compartilhadas, sendo dadas aos selecionados para esse propósito, que eram chamados políticos e que também eram alguns economistas e legisladores. Se, após a prova de vida e outras virtudes, eles se mostrassem dignos de participar das doutrinas, após o silêncio de cinco anos, tornavam-se membros internos e, dentro do véu de linho, podiam ouvir Pitágoras e também vê-lo. Antes disso, participavam das discussões fora do véu e nunca o viam, participando das suas palavras apenas por pura

> audição, durante muito tempo submetidos a testes (Jâmblico, *De Vita Pythagorica*, 17, tradução nossa)[83].

E

> Por cinco anos eles (os candidatos) deveriam manter silêncio, apenas ouvindo seus discursos (de Pitágoras), sem sequer vê-lo, até que passassem pelo exame. Então, eles seriam admitidos à Sociedade e teriam permissão para encontrá-lo pessoalmente (Diógenes Laércio, VIII, tradução nossa)[84].

Existe, no supracitado relato de Jâmblico, um detalhe a partir do qual a estrutura da Sociedade Pitagórica tornar-se-á mais clara; há, após um bem sucedido processo avaliativo, a admissão do aluno à membresia "interna", a qual opõe-se à educação apenas por audição. Noutros termos: esta distinção é exprimível sob a categoria de aluno ouvinte e aluno participante. Os primeiros, porém, apenas poderiam alcançar o grau mais elevado mediante a aprovação de Pitágoras. Dessa forma, delimita-se, inicialmente, a dimensão dos akousmatikoi (*ἀκουσματικοί*) e a dos mathematikoi (*μαθηματικοί*).

Seguindo a ordem acima, Órris Soares (1952), em seu Dicionário de Filosofa, afirma que um akousmata seria uma espécie de catecismo. Portanto, um akousmatikoi seria, assim, traduzido por catequizado. Por outro lado, Beekes (2010), em seu Dicionário Etimológico de Grego antigo, atribui ao termo *ἀκούω* (akoúo) o significado de "ouvir" e/ou "obedecer", dando origem à palavra acústica, por

---

83 *Παρεσκευασμένῳ δὲ αὐτῷ οὕτως εἰς τὴν παιδείαν τῶν ὁμιλητῶν, προσιόντων τῶν νεωτέρων καὶ βουλομένων, διατρίβειν οὐκ εὐθὺς συνεχώρει, μέχρις ἂν αὐτῶν τὴν δοκιμασίαν καὶ τὴν κρίσιν ποιήσηται, πρῶτον μὲν πυνθανό μένος πῶς τοῖς γονεῦσι καὶ τοῖς οἰκείοις τοῖς λοιπούς πάρεισιν ὡμιληκότες, ἔπειτα θεωρῶν αὐτῶν τούς τε γέλω τας τοὺς ἀκαίρους καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν λαλιάν παρὰ τὸ δέον, ἔτι δὲ τὰς ἐπιθυμίας τίνες εἰσὶ καὶ τοὺς γνωρίμους οἷς ἐχρῶντο καὶ τὴν πρὸς τούτους ὁμιλίαν καὶ πρὸς τίνι μάλιστα τὴν ἡμέραν σχολάζουσι καὶ τὴν χαρὰν καὶ τὴν λύπην ἐπὶ τίσι τυγχάνουσι ποιούμενοι, προσεθεώρει δὲ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν πορείαν καὶ τὴν ὅλην τοῦ σώματος κίνησιν, τοῖς τε τῆς φύσεως γνωρίσμασι φυσιογνωμονῶν αὐτοὺς σημεῖα τὰ φανερὰ ἐποιεῖτο τῶν ἀφανῶν ἠθῶν ἐν τῇ [72] ψυχῇ. καὶ ὅντινα δοκιμάσειεν οὕτως, ἐφίει τριῶν ἐτῶν ὑπερορᾶσθαι, δοκιμάζων πῶς ἔχει βεβαιότητος καὶ ἀληθινῆς φιλομαθείας, καὶ εἰ πρὸς δόξαν ἱκανῶς παρεσκεύασται ὥστε καταφρονεῖν τιμῆς. μετὰ δὲ τοῦτο τοῖς προσιοῦσι προσέταττε σιωπὴν πενταετή, αποπειρώμενος πῶς ἐγκρατείας ἔχουσιν, ὡς χαλεπώτερον τῶν ἄλλων ἐγκρατευμάτων τοῦτο, τὸ γλώσσης κρατεῖν, καθὰ καὶ ὑπὸ τῶν τὰ μυστήρια νομοθετησάντων ἐμφαίνεται ἡμῖν. ἐν δὴ τῷ χρόνῳ τούτῳ τὰ μὲν ἑκάστου ὑπάρχοντα, τουτέστιν αἱ οὐσίαι, ἐκοινοῦντο, διδόμενα τοῖς ἀποδεδειγμένοις εἰς τοῦτο γνωρίμοις, οἵπερ ἐκαλοῦντο πολιτικοί, καὶ οἰκονομικοί τινες καὶ νομοθετικοὶ ὄντες, αὐτοὶ δὲ εἰ μὲν ἄξιοι ἐφαίνοντο τοῦ μετασχεῖν δογμάτων, ἔκ τε βίου καὶ τῆς ἄλλης ἐπιεικείας κριθέντες, μετὰ τὴν πενταετῆ σιωπὴν ἐσωτερικὸ λοιπὸν ἐγίνοντο καὶ ἐντὸς σινδόνος ἐπήκουον τοῦ Πυθαγόρου μετὰ τοῦ καὶ βλέπειν αὐτόν· πρὸ τούτου δὲ ἐκτὸς αὐτῆς καὶ μηδέποτε αὐτῷ ἑνορῶντες μετεῖχον τῶν λόγων διὰ ψιλῆς ἀκοῆς, ἐν πολλῷ χρόνῳ διδόντες βάσανον*

84 *πενταετίαν θ' ἡσύχαζον, μόνον τῶν λόγων κατακούοντες καὶ οὐδέπω Πυθαγόραν ὁρῶντες· ὃ δοκιμασθέντες, τούντεῦθεν δ' ἐγίνοντο τῆς οἰκίας αὐτοῦ ὄψεως μετεῖχον.*

exemplo. Uma possível tradução para *ἀκουσματικοί* seria, então, "aquele que ouve" ou, ainda, "aquele que obedece". Em comparação, o termo mathematikoi advém da palavra *μάθησις* (máthēsis), isto é, Ensinamento. Não apenas o nome sugere, mas Jâmblico também o faz, seria este o grupo de alunos com acesso ao real Ensinamento Pitagórico. Explica-se nos seguintes termos:

> Havia também uma distinção entre os μαθηματικοί e os ἀκουσματικοί. Apesar da confusão e distorções temporais nos relatos da antiguidade, tudo indica que o primeiro desses grupos constituía um círculo interno, isto é, aqueles Pitagóricos que tinham todos os benefícios dos ensinamentos de Pitágoras, que não apenas obedeciam às suas instruções, mas também eram informados das razões que as fundamentavam. Eram os Pitagóricos mais científicos e racionais, que possuíam interesse na μαθήματα (aritmética, geometria, astronomia e música) e que exigiam provas antes de aceitar ou não uma doutrina. Por outro lado, os ἀκουσματικοί eram os Pitagóricos que estavam demasiadamente envolvidos com a política da comunidade, de tal forma que não conseguiam devotar toda a sua atenção ao sentido e importância das doutrinas; eles simplesmente obedeciam ao que eram instruídos a obedecer. Eram uma ala mais fundamentalista[85] e com mentalidade ritualística, que enfatizava a reta βίος (Bíos) ou estilo de vida, e que acreditavam na doutrina sem antes perguntarem as razões por trás dela. (Thom, 1995, p.83, tradução nossa).

O excerto de Thom, com razão, reflete Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, 18), cujo relato afirma que os akousmatikoi recebiam "uma instrução oral sem demonstração e sem argumentação". Os detalhes históricos, ademais, como é exposto logo ao início da citação, estão sujeitos às confusões. Adota-se, aqui, a postura segundo a qual ambos são alunos de Pitágoras.

A Educação das Virtudes, sob julgamento de Pitágoras, bem como a meditação sobre a instrução precisam ser tornadas explícitas.

Em virtude da compreensão Husoniana segundo a qual "Pitágoras concebia sua missão nesta vida como a promoção da regeneração moral da humanidade mediante a educação; e ele fundou sua escola como um meio para este fim" (Huson, 1957, p. 48, tradução nossa), desvela-se, se a devida atenção for dirigida ao nexo lógico implícito, que a Filosofia de Pitágoras é, fundamentalmente, Moralista[86]. Sua escola e, com efeito, sua Filosofia são etapas voltadas à Regeneração Moral.

---

85 Termo utilizado de forma abrangente, não vinculada às problemáticas concernentes ao termo no Cristianismo contemporâneo.

86 Não há o intuito de retoricamente criticar Pitágoras, uma vez que, para Huson, não existe conotação negativa sobre o termo "moralista".

> Deve-se notar que os Filósofos que ortodoxamente pertenciam à Escola Pitagórica e suas verdadeiras ramificações eram sinceros Moralistas tanto em ensinamentos quanto em prática. [...] A Filosofia é o conhecimento das coisas eternas e imateriais; e apenas são Filósofos aqueles cujo ideal é a verdadeira virtude e cuja prática é consistente com suas declarações ou pretensões (Maxwell, p.41-42, tradução nossa).

No excerto reside a concepção ética a partir da qual deve existir a congruência, isto é, a ortogonalidade entre prática e discurso. Ambas as dimensões, conquanto distintas em sua natureza, devem, na realidade existencial, coincidir na virtude, evitando a hipocrisia advinda de paralelismos. Essa exposição coaduna com os preceitos expostos por Jâmblico, cujo entendimento acerca da questão indica a necessidade do exame das ações dos akousmatikoi pretendente a mathematikoi. Todavia, não se esgota a questão à medida que apenas a depura frente àquilo que, em termos modernos, é estritamente Ético.

A fim de avançar a questão, deve-se, de imediato, entender a maneira através da qual Pitágoras organizava a Educação. De acordo com Huson, a Educação Pitagórica — por ele intitulada de Instrução— é organizada mediante uma trimembre divisão, cujas etapas representam sucessivos melhoramentos qualitativos.

> Aprendizado, Conhecimento e Sabedoria são as três divisões da Instrução. O Aprendizado é superficial, e consiste nas coisas que memorizamos e decoramos. Conhecimento é substancial, e consiste nas coisas que conhecemos, não somente nas coisas que acreditamos. Conhecimento é poder: para o bem ou para o mal. Sabedoria supera todas as demais, sendo a essência extraída da experiência. Através da Sabedoria nós entendemos todas as coisas: pela Sabedoria todas as coisas são restauradas (Huson, 2011, p. 4, tradução nossa).

Conforme a ordenação acima, a primeira etapa, respectivamente, consiste nos instrumentos básicos por meio dos quais a inteligência humana será capaz de perscrutar questões progressivamente mais complexas. A mera descrição do aprendizado enquanto superficial indica, com efeito, a existência de um conjunto, interno à Instrução, que seja mais profundo. O alcance deste segundo grupo, porém, apenas é obtenível mediante o domínio das dimensões concernentes ao Aprendizado.

Nesta esfera, é impossível ignorar o Aprendizado e adentrar, de imediato, no Conhecimento. A título de exemplo: é impossível investigar cientificamente um objeto cujas propriedades são totalmente desconhecidas. Assim, um conjunto de

propriedades deve estar presente na memória humana, ainda que involuntariamente, para iniciar a mera elaboração de hipóteses e, posteriormente, teorias.

Não deve ser removido do horizonte a noção de que os discípulos de Pitágoras, na Terceira Escola, não seriam crianças. Assim, reitera-se que o aprendizado não equivale, conquanto englobe, a Educação recebida na Infância. O recorte realizado por Jâmblico, certamente, aponta à avaliação feita por Pitágoras de aspectos não somente comportamentais, mas corporais. É natural que este seja o caso, uma vez que uma Ética que prescreva certos valores sobre corpo deva, evidentemente, partir do pressuposto segundo o qual os juízos realizados a partir dela sejam possíveis, ou seja, que o sujeito avaliado já saiba ou, no mínimo, tenha a capacidade de saber como controlar o corpo. Nesse sentido, o fundamento da Ginástica na Educação Grega já, de antemão, seria uma forma de aprendizado à futura ética e Moral Pitagórica. Por ser a ginástica um movimento racional, disciplinado e prático ela, de fato, ocupava papel privilegiado na formação infantil, mas o treino físico persistia em adultos. A razão pela qual, Pitágoras considerava fisiognomicamente[87] as pessoas. Conforme explica Nadalim:

> [...] para os antigos, o ser humano não se reduz a uma mente desencarnada, nem, por outro lado, a sentimentos instintos, mas é uma síntese de corpo e alma, um animal racional, cuja natureza exige a educação de suas potências. Assim compreendias a ginástica e a música, nutridas pela piedade, sintonizam o corpo e o coração da criança com a realidade, redirecionando a admiração que ela experimenta através destas artes poéticas (Nadalim, 2019, p.5-6 *apud* Pereira, 2019).

Potencialmente, a exposição acima realizada aparenta tangenciar o tema, isto é, tocá-lo de forma apenas acidental. Contudo, em contraste, não poderia ser mais essencial. Sendo o Aprendizado a forma mais básica de Instrução, é natural que não seja considerada de forma exclusivamente Pitagórica. Noutros termos: é conforme o movimento que torna a Instrução especializada, elencando o alcance da Sabedoria como finalidade, que o Pitagorismo começa a se destacar do resto da cultura

87 Do grego, *φυσιογνωμονία*. Deriva do termo *φύσις* (phýsis) e *γνώμων* (gnṓmōn). O último termo, (Reale, 2014) aponta uma sentença de ordem moral. Portanto, é um conhecimento interpretativo e simbólico sobre a natureza do corpo humano.

pedagógica grega. Dessa forma, esta disposição da Instrução é o meio pelo qual alinha-se o esoterismo à formação educacional.

A diferença específica do Aprendizado Pitagórico faz-se compreensível frente o Moralismo supracitado; é esperado do pretendente a filósofo que sua consciência moral esteja em estado de unissonância com suas declarações e que ambas, por sua vez, coincidam na ação prática. Para tal, por meio de Educação não demonstrativa, os akousmatikoi deveriam memorizar preceitos morais e, ademais, meditar sobre o conteúdo destes. A isto deu-se o nome de "akousmata", um conjunto de enigmáticos ditos simbólicos com significância moral[88]. Explicita Jâmblico:

> A filosofia dos akousmatikoi consiste em instruções orais sem demonstração e sem argumentação: por exemplo, deste modo se deve agir". E as outras coisas ditas por aquele (Pitágoras), eles tentam preservar como ensinamentos divinos. Eles não reivindicam falar por si mesmos; nem deve alguém falar assim, mas até entre si mesmos, supõem que aqueles que mais progrediram em direção à sabedoria prática são os que absorveram o máximo de instruções orais. Todas essas chamadas instruções orais são divididas em três tipos: algumas indicam o que é uma coisa; outras, o que é o melhor em qualquer categoria; e outras, o que é necessário fazer ou não fazer. Aqueles, então, sobre o que é uma coisa, são os seguintes: por exemplo, quais são as ilhas dos bem-aventurados? Sol e lua. O que é o oráculo de Delfos? A *tetraktys*, que é a harmonia na qual estão as Sereias. Aqueles sobre o que é melhor, são, por exemplo: o que é a coisa mais justa? Sacrificar. O que é o mais sábio? O número, e em segundo lugar está aquilo que dá nomes às coisas. Qual é a coisa mais sábia entre nós? A medicina. Qual é a mais bela? A harmonia. Qual é a mais poderosa? A inteligência. Qual é a melhor? O bem-estar. Qual é a mais verdadeira afirmação? Os seres humanos são maus. Por isso, dizem que ele (Pitágoras) elogiou o poeta Salaminiano Hipodamas, que compôs o seguinte:
>
> "Ó deuses, de onde vocês são? De onde vocês se tornaram tais? Mortais, de onde vocês são, De onde vocês se tornaram tão maus?" (Jâmblico, *De Vita Pythagorica,* 18, tradução nossa)[89].

88 Conforme indica Thom (2013), a crítica acadêmica divide-se, quanto a interpretação destes enigmas, em dois campos: o primeiro o estuda enquanto normas de uma seita, o segundo enquanto ditos simbólicos. O debate, então, pendula entre interpretações mais literais ou mais figurativas.

89 ἀκουσματικῶν φιλοσοφία ἀκούσματα, ἀναπόδεικτα καὶ ἄνευ λόγου, ὅτι οὕτως πρακτέον, καὶ τἆλλα, ὅσα παρ' ἐκείνου ἐρρέθη, ταῦτα πειρῶνται διαφυλάττειν ὡς θεία δόγματα, αὐτοὶ δὲ παρ' αὐτῶν οὔτε λέγειν προσποιούνται οὔτε λεκτέον εἶναι, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν ὑπολαμβάνουσι τούτους ἔχειν βέλτιστα πρὸς φρόνησιν, οἵτινες πλεῖστα ἀκούσματα ἔσχον, πάντα δὲ τὰ οὕτως (καλούμενα) ἀκούσματα διῄρηται εἰς τρία εἴδη· τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ τί μάλιστα, τὰ δὲ τί δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν. τὰ μὲν οὖν τί ἐστι τοιαῦτα, οἷον τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη. τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς· ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες. τὰ δὲ τί μάλιστα, οἷον τί τὸ δικαιότατον; θύειν. τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμός· δεύτερον δὲ τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα τιθέμενον. τί σοφώτατον τῶν παρ' ἡμῖν; ἰατρική, τί κάλλιστον; ἁρμονία. τί κράτιστον; γνώμη. τί ἄριστον; εὐδαιμονία. τί δὲ ἀληθέστατον λέγεται; ὅτι πονηροὶ οἱ ἄνθρωποι. διὸ καὶ ποιητὴν Ἱπποδάμαντά φασιν ἐπαινέσαι αὐτὸν τὸν Σαλαμίνιον, ὃς ἐποίησεν·

Frente ao excerto, faz-se urgente apontar que, de acordo com Colli (1996), um enigma é uma verdade que, à primeira vista, pode parecer um contrassenso. Depreendem-se, a partir deste esquema, algumas consequências.

De início, há um pressuposto implícito na asserção de que a Educação Simbólica, por meio do emprego de enigmas, deve anteceder a Educação Científica argumentativa. A primeira opera em função da multiplicidade dos significados linguísticos possíveis de um signo. Reexpresso: as palavras podem adquirir significações variadas, contrariando a univocidade do sentido, característica da linguagem científica, que não emprega figuras de linguagem.

Há, portanto, uma exigência pelo domínio das potencialidades da língua antes de ingressar no estudo científico. As experiências extraespeculativas da vida humana necessitam da capacidade de lidar com a poliedricidade das significações possíveis, razão pela qual o treinamento simbólico está diretamente relacionado à Ética Pitagórica. Em suma, não é possível explicar a vida, cenário no qual as disputas concernentes à Moral surgem, com uma linguagem puramente unívoca.

Ademais, a incapacidade de reconhecer o sentido em que uma palavra está sendo utilizada impede, por decorrência lógica, o emprego unívoco desta, pressuposto essencial da ciência.

Noutro âmbito, dado que termos podem ser aplicados de formas distintas, o estudo sobre sua pluralidade é uma preparação cuja estruturação incentiva a capacidade de raciocínio analógico. Posteriormente, em função da Metafísica do Número, o papel da Analogia para os Pitagóricos será desenvolvido em maior grau de compreensibilidade.

Retorna-se, assim, à divisão tripartida. A segunda etapa, por sua vez, refere-se às técnicas e ciências empíricas, bem como à matemática em seu sentido exotérico.

A terceira etapa, e último degrau da Instrução, equivale à participação do homem no aspecto participável da Sabedoria Divina. Algumas notas são urgentes.

À proposta Pitagórica, Moralista em essência, não é apenas coerente, senão necessário, que somente o Conhecimento seja passível de ser mau. O conteúdo do

Aprendizado, em si, não pode ser mau, pois sua utilização, na prática, é transmutada para e pressupõe o domínio, ainda que parcial, de uma técnica. Ademais, as ciências empíricas não possuem, em si mesmas, nenhuma propriedade ética. Isso equivale à asserção evidente de que juízos éticos sobre uma dada ciência não se originam do método estrutural dessa própria ciência. Em radical contraste, a Sabedoria nunca pode ser má, à medida em que esta reflete a Divindade. À visão de Huson, a Metafísica dos Pitagóricos não é apenas um estudo sobre a possibilidade da estrutura do real, mas a causa da Regeneração Moral da humanidade; por isso ela tudo restaura.

> A Filosofia, então, na concepção de Pitágoras e daqueles que o seguem em sua tradição, é a busca e o amor pela Sabedoria - além disso, é a prática da Sabedoria com o objetivo de refletir a imagem de Deus, que é a fonte e origem de toda Sabedoria; e elevar a própria alma à sua 'Alma Divina', e assim alcançar a vida eterna como um Ego espiritual eterno, de identidade individual, crescendo em sua inteligência e capacidades (Huson, 1970, p. 150, tradução nossa).

A Sabedoria, portanto, não é apenas um conjunto de conhecimentos teoréticos, mas a via possibilitadora do Estilo de Vida Pitagórico. Mediante o relato de Sosícrates de Rodes, preservado por Diógenes Láercio (VIII, 8) e de Heráclides do Ponto, preservado por Cícero (*Tusculanae Quaestiones*, V, 8), sobre a origem do termo Filosofia[90], tem-se que, conforme indica Stock (1915), a criação do termo Filosofia (*φιλοσοφία*) por Pitágoras surgiu durante uma conversa com Leon, o tirano de Fliunte, o qual, ao indagar sobre qual seria o nome da atividade exercida pelo sâmio, obteve a resposta de que ele é "o amante da Sabedoria", pois somente Deus é Sábio.

No relato, Pitágoras complementou que a vida seria como uma *πανήγυρις* (panêguris), isto é, um festival tal como os Jogos Olímpicos. Alguns vêm apenas para competir, outros para comercializar, mas os melhores vêm para observar. Esses últimos são os Filósofos. Portanto, diante da vida, alguns possuem uma atitude que visa apenas à satisfação, glória ou lucro; os Filósofos, contudo, buscam contemplar a Verdade. Nessa tripla distinção, empregam-se os termos *φιλόσοφος* (philósophos), *φιλότιμος* (philótimos) e *φιλοκερδής* (philokerdês), que são analogias

90 Esta tradição coaduna com a interpretação de Clemente de Alexandria (*Stromata* 1.14.62), segundo a qual Pitágoras é quem origina a Filosofia entre os gregos.

à tripartição da alma[91]. O sâmio emprega um exemplo de uma tarefa na qual a parte racional da alma precisa dominar (*φιλόσοφος-λογιστικόν*), outro de alguém cuja alma é dominada pelos sentimentos (*φιλότιμος-θυμοειδές*) e, por fim, alguém cuja alma é dominada pelos desejos (*φιλοκερδής-ἐπιθυμητικόν*).

À esteira da linguagem Husoniana, portanto, desde o surgimento da Filosofia, a própria extratibilidade das essências advindas da experiência é comparada à visão. Sucede, ainda, que é uma visão contemplativa a qual, tendo a Sabedoria Divina como viabilizante da observação, isto é, uma espécie de Sol, exige a postura de retidão moral. Expresso de maneira mais desenvolvida, a observação filosófica, porquanto imite a Deus, necessita ser virtuosa. Consequentemente, o pretendente à obtenção de algum grau de Sabedoria deve, à medida humana, refletir a Imagem de Deus no que se refere à bondade. Com efeito, disso decorre que elucubrações *simulacrais* a partir das quais o indivíduo assuma, teatralmente, um papel que não reflete o âmago que o verdadeiramente guia não são componentes pertencentes ao Filósofo. A busca pela Verdade, em essência divina, pressupõe a sinceridade. Do contrário, a mera descritibilidade da essência extraída a partir da experiência, elemento epistemologicamente constituinte da Sabedoria, estará sujeita à corrupção por meio do vício e da mentira.

Explica-se, então, nestes termos, as dinâmicas internas à Instrução Pitagórica. A transição de akousmatikoi para mathematikoi, noutros termos, é a obtenção dos ensinamentos esotéricos sobre a Sabedoria, os quais são o real conteúdo da doutrina Metafísica do Pitagorismo.

A descrição realizada, naturalmente, exige exposição mediante o referencial concreto da Ética Pitagórica, isto é, as crenças e práticas morais estruturantes desta complexa concepção ética subjacente à Iniciação e Instrução. Adverte-se, destarte, da impossibilidade de abarcar a totalidade dos 105 enigmas compilados por Huson (2011), ou de todos os relatos contraditórios da antiguidade.

---

91 Não por acaso, os termos refletem cada uma das partes da alma elencadas por Platão. O termo mais elevado, *φιλόσοφος*, é comparável ao *λογιστικόν* (logistikon), a parte racional da alma; *φιλότιμος* é comparável à parte irascível da alma, isto é, *θυμοειδές* (thumoeides); *φιλοκερδής*, por sua vez, é comparável à parte menos elevada da alma, isto é, aquela denominada *ἐπιθυμητικόν* (epithumetikon), ligada aos desejos. Pitágoras, contudo, utiliza exemplos que, dado seu interlocutor, tornam o conteúdo mais fácil de ser absorvido.

Elenca-se, como ponto de partida à questão, Os Versos Áureos (*Χρυσᾶ ἔπη*) dos Pitagóricos, um pequeno poema composto por 71 hexâmetros dactílicos possivelmente do século IV a.C. . Seguindo Thom (1995), a estrutura interna do poema revela um sistema de recompensa. Exprimível, de modo breve na fórmula: *faça isso para obter aquilo*. A tônica do texto coaduna com a passagem de akousmatikoi a mathematikoi, uma vez que os primeiros 46 versos são preceitos éticos, o 47º é um juramento a Pitágoras e, do 48º em diante, é sucedido pelas benesses da Sabedoria Pitagórica.

Nesse sentido, a fim de expor o conteúdo, o atual parágrafo será seguido de citações do poema e comentários.

> **1.** Honra primeiramente os Deuses imortais, conforme o grau de preeminência, que tem definido a Lei as hierarquias. **2.** Respeita com igual observância o juramento; depois venera os Heróis cheios de bondade, e de luz. **3.** Rende também esta mesma veneração às almas dos mortos, dando-lhes o culto, que legitimamente lhes é devido. **4.** Honra com semelhante obséquio a teu Pai, e a tua Mãe, e aos teus parentes mais chegados (*Χρυσᾶ ἔπη*, 1-4, *apud* Altmüller[92], 2023, p.219)[93].

O centro em meio ao qual toda a Ética Pitagórica orbitará, como sugere o início do poema, são as relações verticais com as quais o homem se depara: a interpessoalidade cuja essência não é apenas compreensível a partir da superioridade ontológica ou antecedência cronológica, senão como adequação à estrutura cósmica. Uma vez que "obedecer a lei divina é reder-lhes verdadeiramente toda honra que lhes é devida, não é nem demasiadamente levar nem rebaixar sua dignidade nos sentimentos que tenhamos deles, mas tomá-los pelo que eles são" (Santos, s.d., p.28), tem-se, então, que o senso das proporções é o norte comparativo que caracteriza a Ética Pitagórica. Essa concepção pode ser expressa mediante o emprego do Enigma nº 22: " 'Honrem marcas de dignidade, o trono e o ternário'. Ou seja, honre aquilo que demanda honra. Adore Deus, respeite os magistérios, venere os reis, heróis e os gênios" (Huson, 2011, p. 200, tradução nossa).

---

92 Trata-se de uma tradução feita pelo autor em função do 9º congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Omitir-se-á essa referência ao autor, a partir de agora, a fim de evitar repetições.

93 *'Αθανάτους μὲν πρῶτα Beols, νόμῳ WS διάκεινται. τίμα καὶ σέβου ὅρκον. ἔπειθ' ἥρωας ἀγαυούς τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας ἔννομα ῥέζων σούς τε γονεῖς τίμα τούς τ' ἄγχιστ' ἐγγεγαῶτας.*

Ademais, explica Navon (1986): A Filosofia Pitagórica, nas mais diversas esferas, contempla uma totalidade harmônica na realidade cósmica e, com efeito, a vida cotidiana do homem deveria reproduzi-la.

Hiérocles de Alexandria, Filósofo Neoplatônico cujo apogeu deu-se ou no século IV ou V d.C., escreveu comentários aos Versos Áureos; sua explicação inicia-se nos seguintes termos:

> Pitágoras começa pelos preceitos da virtude ativa: antes de todas as coisas, é mister desembaraçar-se da loucura e da inércia, que estão em nós; depois, é mister aplicar-se ao conhecimento das coisas divinas. Assim como um olho doente, ainda preso da fluxão, não poderia olhar uma luz brilhante e viva, assim a alma que não possua ainda a virtude não poderia perceber a beleza e o esplendor da verdade; também não é permitido ao que é impuro tanger o que é puro. A filosofia prática é a mãe da virtude; a filosofia teórica é a mãe da verdade. Pode-se apreciar pelos versos de Pitágoras, em que a filosofia prática é chamada a virtude humana e a filosofia teórica é chamada a virtude divina. Depois de haver terminado os preceitos da virtude civil por estas palavras: Pratica bem todas as coisas, medita bem sobre elas, é mister que as ames de todo o teu coração, ele continua: São elas que te porão no caminho da virtude divina, e que te farão caminhar após as pegadas de Deus. É mister, portanto, primeiramente, ser homem, depois ser Deus. São as virtudes civis e Deus que fazem o homem, são as ciências que conduzem à virtude divina. Ora, na ordem perfeita, é mister que as pequenas coisas precedam as grandes. Eis porque, nos versos de Pitágoras, os preceitos das virtudes são os primeiros, para nos ensinar que é pela prática das virtudes, tão necessárias na vida, que devemos avançar e ascender até a semelhança divina (Hiérocles, *Philosophi in carmina Pythagorica Commentarius*, 5-7, *apud* Santos, s.d., 24-25)[94].

O esquema de validação da Filosofia Pitagórica, pois, parte do princípio segundo o qual a própria atividade Filosófica, porquanto caracterizada por um Amor à Sabedoria Divina, seja deificante à medida em que exige uma transformação do homem mediante a prática das Virtudes. Este comentário circunscreve-se, portanto, à concepção verticalizante segundo a qual "na base da vida religiosa se encontra o

94 *Πυθαγόρας ἀρχεῖται τοῖς τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς παραγγέλμασιν: πρὸ πάντων χρὴ ἀπεκδέχεσθαι τῆς ἄνοιας καὶ τῆς ῥαθυμίας, αἵ ἐν ἡμῖν εἰσί· εἶτα χρὴ προσάπτεσθαι τῇ τῶν θείων ἐπιστήμῃ. ὥσπερ δὲ ὀφθαλμὸς νοσῶν ἔτι, ἀνασχέσεις, μὴ δύναται κατανοῆσαι φῶς λαμπρὸν καὶ ζῶον, οὕτω καὶ ψυχὴ ἄνευ ἀρετῆς ἔτι μὴ ἡμμένη ἀδύνατον κατανοῆσαι τὸ κάλλος καὶ τὸ ἀκτῖνα τῆς ἀληθείας· ἐπίσης δὲ τῷ ἀκαθάρτῳ τὸ καθαρὸν ἅπτειν ἀπαγορεύεται. ἡ μὲν πρακτικὴ φιλοσοφία μήτηρ ἐστὶν τῆς ἀρετῆς· ἡ δὲ θεωρητικὴ μήτηρ ἐστὶ τῆς ἀληθείας. Δυνατὸν οὖν ἔστι διὰ τῶν ἐπιγράμμων τοῦ Πυθαγόρου διακρῖναι, τὴν μὲν πρακτικὴν φιλοσοφίαν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν καλεῖν, τὴν δὲ θεωρητικὴν θείαν ἀρετήν. Μετὰ τὰ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς παραγγέλματα κατακλείει ὁ λόγος· Πράττε πᾶν καλῶς, ἐπὶ τούτοις διαλογίζου, χρὴ δὲ αὐτὰς ἀγαπᾶν ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς· ταῦτα σε πορεύσουσιν ὁδῷ θείας ἀρετῆς, καὶ σε ἀκολουθεῖν τοῖς τοῦ θεοῦ ἴχνεσι ποιήσουσιν. Χρὴ οὖν, πρῶτον μὲν, ἄνθρωπος εἶναι, ἔπειτα θεὸς γίγνεσθαι. Αἱ μὲν πολιτικαὶ ἀρεταὶ καὶ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ποιοῦσιν, αἱ δὲ ἐπιστῆμαι πρὸς θείαν ἀρετὴν ἀναγάγουσιν. Ἀλλὰ τῇ τελείᾳ τάξει, χρὴ τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων προηγείσθαι. Διὸ καὶ ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἔπεσιν, τὰ παραγγέλματα τῶν ἀρετῶν πρῶτα παρατίθενται, παιδευόντα ἡμᾶς ὅτι διὰ τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς, ἢ κατὰ τὸν βίον ἀναγκαία ἐστίν, ὀφείλομεν προάγειν καὶ ἀναβαίνειν εἰς τὴν θείαν ὁμοίωσιν.*

sentimento de respeito, de veneração, de adoração por tudo aquilo que é superior" (Méautis, 1938, p. 9, tradução nossa). Nesse sentido, faz-se justo reproduzir os seguintes comentários à interpretação de Hiérocles:

> Note-se aqui, já nessas palavras, o verdadeiro sentido pitagórico: a perfeição humana atinge o seu desenvolvimento e a sua perfeição, os graus do seu desenvolvimento e da sua perfectibilidade através da filosofia, ou seja: o anelo do saber, na marcha constante para a Mathesis Megiste que se volve ao conhecimento supremo. [...] Por intermédio da filosofia ela (a alma humana) se torna independente do corpo mortal; quer dizer, esta natureza humana atinge um grau de independência do corpo mortal, do que morre, porque alcança, então, o que é eterno, o que não pode morrer, o que ultrapassa a vida. [...] Só a virtude e a verdade é que podem operar esse desenvolvimento e esse aperfeiçoamento; a virtude repelindo os excessos das paixões e a verdade dissipando o erro e dando a forma divina àqueles que estão dispostos a recebê-la e, por dar a forma divina nos tornamos cada vez mais semelhantes à divindade, pela sapiência, que é uma das nossas formas de nos aproximarmos de Deus: um dos nossos caminhos. [...] Está bem claro o sentido da iniciação interior do pitagorismo: não pode alcançar as coisas divinas aquele que não se purificar interiormente, aquele que não alcançar os degraus cada vez superiores de uma iniciação da virtude e. também, da verdade. A filosofia não pode separar-se da virtude e a virtude dela (Santos, s.d., p.25-26).

Encerram-se, assim, os comentários aos primeiros versos. Evidentemente, a Virtude não existe somente no âmbito vertical. Dessa forma, como identifica Thom (1995), do quinto ao oitavo verso há uma apresentação sobre as relações horizontais. Qualifica-se como horizontal uma relação na qual não exista superioridade ontológica necessária ou dependência em antecedência cronológica.

> **5.** Entre a multidão dos outros homens, tu com a tua virtude faze-te amigo de todo aquele que por esta mais se distingue. **6.** Cede sempre às suas brandas advertências, e relevantes ações. **7.** E não te ponhas logo por qualquer leve falta mal com teu amigo, enquanto puderes; **8.** porque o poder mora junto da necessidade (*Χρυσᾶ ἔπη*, 5-8)[95].

E os Versos seguem:

> **9.** Sabe, pois, que assim te incumbe observar estes preceitos; mas vai contraindo hábito de vencer as paixões. **10.** E primeiro que tudo a da gula, e do sono; também a concupiscência e a ira. **11.** Nem jamais cometas ação alguma torpe, nem com outrem, nem contigo só em particular; **12.** e sobretudo peja-te de ti mesmo. **13.** Em consequência disto, assim nas tuas ações, como nas tuas palavras, costuma-te a praticar a justiça. **14.** E a te não portares em coisa alguma com imprudência. **15.** Mas faze sempre esta reflexão, que decretado está pelo Fado a todos o morrer: **16.** E que os bens da fortuna se costumam efetivamente umas vezes adquirir, outras perder.

95 *τῶν δ' ἄλλων ἀρετῇ ποιεῦ φίλον ὅστις ἄριστος. πραέσι δ' εἶκε λόγοισ' ἔργοισί τ' ἐπωφελίμοισι. μηδ' ἔχθαιρε φίλον σὸν ἁμαρτάδος εἵνεκα μικρῆς. ὅφρα δύνῃ· δύναμις γὰρ ἀνάγκης ἐγγύθι ναίει.*

17. No tocante ao grande número de misérias da vida, que os mortais padecem por Divina fortuna, **18.** já que é força te caiba delas por forte alguma parte, sofre-as todas com ânimo resignado, e não se mostres impaciente. **19.** O que, porém, te importa fazer é sanear a quebra dessas desventuras, quanto estiver na tua mão; **20.** e nestes termos considera: Que o Fado nem por isso permite que sobre as pessoas de bem venha grande tropel destas calamidades. **21.** Ora ouvem-se fazer entre os homens muitos discursos, uns bons, outros maus. **22.** Por cuja causa, nem te acovardes no exercício da virtude, nem te deixes acaso apartar do teu modo de viver; **23.** mas se por ventura se proferir alguma falsa proposição, arma-te de paciência, usando com todos de brandura. **24.** Cumpre a risca em tudo e por tudo com a máxima que te vou já inculcar: **25.** Ninguém te arraste, nem por palavra, nem por obra de modo algum; **26.** a fazer, ou dizer o que te não é conveniente. **27.** Consulta e delibera sempre antes de obrar, para que não chegues a pôr em execução algumas ações ineptas, e temerárias. **28.** Por quanto é de homem estupidamente desgraçado não só obrar, senão também falar sem tento, nem consideração. **29.** Mas tu efetuas sim antes coisas tais, que ao depois te não sirvam de tormento. **30.** E não te metas a fazer coisa alguma das que não sabes; **31.** mas aprende tudo quanto cumpre saber, e deste modo passarás uma vida mui alegre, e deleitosa. **32.** Nem é justo, quanto ao penso do corpo, haver descuidado na conservação da saúde dele; **33.** mas importa guardar uma justa mediana tanto no beber, como no comer, e nos exercícios. **34.** Dou, pois, o nome de mediana a tudo aquilo, que te não causar moléstia, nem aflição. **35.** Costuma-te por isso a ter um tratamento asseado sim e decente, mas sem delicadeza e nem luxo. **36.** E guarda-te muito de fazer qualquer daquelas ações, que trazem consigo a repreensão e vitupério de todos os homens. **37.** Não faças gastos fora do tempo, como quem está muito alheio do decoro; **38.** nem tão pouco sejas mesquinho, por onde a mediana em todas as coisas é ótima. **39.** Assim que faze só aquelas coisas, que te não prejudicarem, e considera-as bem, antes de as pores por obra (*Χρυσᾶ ἔπη*, 9-39)[96].

De início, como demanda o novo verso, os preceitos das relações horizontais não devem ser exclusivas aos outros, mas ao pretendente a Filósofo também. Como

96 *ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι. κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε· γαστρὸς μὲν πρώτιστα καὶ ὕπνου λαγνείης τε καὶ θυμοῦ. πρήξῃς δ' αἰσχρόν ποτε μήτε μετ' ἄλλου μήτ' ἰδίῃ· πάντων δὲ μάλιστ' αἰσχύνεο σαυτόν. εἶτα δικαιοσύνην ἀσκεῖν ἔργῳ τε λόγῳ τε. μηδ' ἀλογίστως σαυτὸν ἔχειν περὶ μηδὲν ἔθιζε. ἀλλὰ γνῶθι μέν, ὡς θανέειν πέπρωται ἅπασιν. χρήματα δ' ἄλλοτε μὲν κτᾶσθαι φιλεῖ, ἄλλοτ' ὀλέσθαι. ὅσσα δὲ δαιμονίαισι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν· ἢν ἂν μοῖραν ἕχῃς, ταύτην φέρε μὴδ' ἀγανάκτει. ἰᾶσθαι δὲ πρέπει καθ' ὅσον δύνῃ· ὧδε δὲ φράζευ· ὅτι τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ Μοῖρα δίδωσιν. πολλοὶ δ' ἀνθρώποισι λόγοι δειλοί τε καὶ ἐσθλοί προσπίπτουσ', ὧν μήτ' ἐκπλήσσεο μήτ' ἄρ' ἐάσῃς εἴργεσθαι σαυτόν. ψεῦδος δ' ἢν πέρ τι ἀκούσῃς, πραέως εἶχ'. ὃ δέ τοι ἐρέω, ἐπὶ παντὶ τελείσθω· μηδεὶς μήτε λόγῳ σε παρείπῃ μήτε τι ἔργῳ πρῆξαι μηδ' εἰπεῖν, ὅ τί τοι μὴ βέλτερόν ἐστιν. βουλεύου δὲ πρὸ ἔργου, ὅπως μὴ μωρὰ πέληται· δειλοῦ γὰρ πράσσειν τε λέγειν τ' ἄνοητα τρός ἀνδρός. ἀλλὰ τάδ' ἐκτέλει, ἅ σε μὴ μετέπειτ' ἀνιήσει. πράσσε δὲ μηδὲ ἕν, ὧν μὴ ἐπίστασαι, ἀλλὰ διδάσκου ὅσσα χρεών, καὶ τερπνότατον βίον ὧδε διάξεις. οὗ δ' ὑγιείας τῆς περὶ σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρή, ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε ποιεῖσθαι· μέτρον δὲ λέγω τόδ', ὅ μή σ' ἀνιήσει. εἰθίζου δὲ δίαιταν ἔχειν καθάρειον ἄθρυπτον καὶ πεφύλαξο τοιαῦτα ποιεῖν, ὁπόσα φθόνον ἴσχει. μὴ δαπανᾶν παρὰ καιρὸν ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων μηδ' ἀνελεύθερος ἴσθι· μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον. πράσσε δὲ ταῦθ', ἅ σε μὴ βλάψει· λόγισαι δὲ πρὸ ἔργου. μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι, πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν· "πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;" ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι καὶ μετέπειτα δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεο, χρηστὰ δὲ τέρπευ. ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν σε· ταῦτά σε τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει.*

indica Thom (1995), estes versos lidam com o tema das virtudes mediante a concepção de *μετριοπάθεια* (metriopatheia), isto é , da justa medida das paixões. Novamente, então, elenca-se o senso das proporções como princípio fundamental da Ética.

> **40.** Nem dês entrada ao sono em teus lânguidos e cansados olhos, **41.** senão depois de examinares a consciência, discorrendo por cada uma das ações daquele dia. **42.** Em que matéria transgredi? E que fiz eu? Que obrigação indispensável deixou de ser por mim cumprida? **43.** E começando desde a primeira, continua com o exame até a última de tuas ações; e depois no caso que tenhas obrado mal, repreenda-te; **44.** e se bem, regozija-te. **45.** Nestas coisas trabalha, nestas coisas medita, nestas convém que empregues o teu amor. **46.** Todas elas te sublimarão a dirigir teus passos pelos vestígios da virtude Divina (*Χρυσᾶ ἔπη*, 40-46)[97].

Uma característica marcante dos Versos Áureos possivelmente pode ser expressa pela categoria intitulável como "temporalidade", asserção esta cujo conteúdo equivale à afirmação de que os conselhos presentes no poema são atualizáveis por um sujeito inserido no tempo e, assim, vale-se, poeticamente, no primeiro verso, ao empregar o termo "primeiro", seguido de uma série de prescrições e proibições nos versos seguintes e, no quadragésimo verso, ao mencionar "a entrada ao sono" para indicar a ideia de um dia que se passou.

O primeiro verso indica o ato de acordar e, inversamente, o quadragésimo o de dormir. Não por acaso o quadragésimo sexto verso encerra, em definitivo, a primeira seção do poema. Trata-se de um esquema cíclico que, frente à condicional de seu justo aproveitamento, permite o avanço à fase mais avançada do Pitagorismo ou, como afirma Mário (s.d) "inicia-se aqui a fase de perfeição".

O percurso delineado no excerto em questão, sobre o qual é traçado o itinerário rumo à Virtude Divina, atravessa a necessidade de tomada de posição perante as transgressões. Neste contexto, o sono transforma-se em alegoria para o esquecimento e injustiça: a renúncia à memória das próprias ações constitui-se como força propulsora do vício, na medida em que se perde, no âmbito da vastidão da experiência temporal, a unidade do Ego, em sentido Husoniano, perante a

---

97 *μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι, πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν· "πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;" ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι καὶ μετέπειτα δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεο, χρηστὰ δὲ τέρπευ. ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν σε· ταῦτά σε τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει.*

Eternidade de Deus. De fato, na língua grega, o vocábulo correspondente a Verdade é alétheia (*ἀλήθεια*); etimologicamente, carrega o significado de "não-esquecimento" (*λήθη*, léthē). Esquecer das ações implica, portanto, a abdicação das verdades, cuja ausência excessiva resulta, invariavelmente, na supressão da virtude pelo vício.

A recapitulação e reconstrução dos eventos do dia metafórico tem, como pressuposto, a sinceridade previamente discutida. Assim, o sono também representa a sinceridade: a solidão do indivíduo e sua consciência moral perante à escuridão dos olhos cerrados. Não há observador humano externo, seja este de natureza coletiva ou individual. Razão pela qual não há pressão social, pois os olhos fechados não observam os arredores, somente aquilo que é introspectivo. Até mesmo dentre os testes pelos quais os *akousmatikoi* eram submetidos, não há menção do questionamento por parte de Pitágoras ou de discípulos de grau mais elevados sobre o exame de consciência antes do sono dos iniciantes.

Obviamente, não há como provar se determinada pessoa fez ou não este exame de consciência e, ainda que o tenha realizado, não é possível garantir sua qualidade. Evidencia-se, pois, que este é facilmente fraudável. Entretanto, é a própria tentação que torna o símbolo do sono tão adequado: há a vontade de dormir, esquecer e, no dia seguinte, mentir sobre as transgressões passadas. Razão pela qual justamente este mau e sedutor convite torna este exercício tão essencial, pois exige o grau máximo de sinceridade para que possa ser realizado com êxito.

Dessa forma, Pitágoras inaugura a confissão como método Filosófico.

> A confissão não é apenas dizer o que sei, mas é testemunhar o que estou realmente vendo neste momento e como o vejo. Isso é importante porque há muitas coisas que sabemos de alguma forma, que podemos recuperar com um pouco de estudo, mas isso não é suficiente para a confissão, porque tem que ser um conhecimento em ação. Por isso usei o verbo "ver", que dá a ideia de algo presente, ainda que seja apenas para o olho da nossa alma. Claro que também posso confessar algo do qual não tenho certeza absoluta, mas aí tenho que incluir o estado de dúvida, as possibilidades latentes, etc. O que acontece quando prestamos esse testemunho sincero em solidão? Alguns dirão que apenas vamos obter uma visão mais clara de nossos conhecimentos. Se isso acontecer, é positivo e suficiente para a maioria dos casos, e até seria um "desperdício de recursos" ir além disso em muitas situações, mas ainda não estamos aplicando o Método da Confissão corretamente. Só podemos dizer que o método realmente funcionou quando nossa consciência fica, após o testemunho, preenchida de novos elementos que não estavam nela, e que também não vieram da memória e nem são apenas uma conclusão lógica de um raciocínio. Ou seja, é uma "recompensa" pela nossa sinceridade,

> algo a mais que não tínhamos e que passamos a ter, um acréscimo de visão. O que aconteceu quando nosso testemunho nos ofereceu apenas uma visão mais clara do conhecimento, mas não nos deu nenhum retorno, nenhum acréscimo? Aconteceu que o conhecimento estava presente para nós, mas nós não estávamos presentes ao conhecimento. Nosso testemunho foi insuficiente para nos abrir para a realidade de modo que esta começasse a falar através de nós (Chainho, s.d., p.19-20, adaptado[98]).

A citação acima, cujo conteúdo elucida a natureza e efeitos da sinceridade confessional, é a síntese do princípio Pitagórico elencado por Huson: "Conhece a Deus! Conhece-te a ti mesmo" (Huson, 2011, p. 5, tradução nossa)! Ainda que as línguas modernas carreguem uma infeliz ambiguidade ao empregar o verbo "conhecer" e tornar estranho a expressão "sabe-te a ti mesmo", a qual empregaria o verbo "saber", tornando-a adequada para expressar a "Sabedoria", torna-se inequívoca que a Virtude Divina é apenas obtenível àqueles que enfrentaram os vícios mediante o conhecimento obtido mediante a introspecção da confissão. Essa exposição viabiliza a compreensão do comentário de Hiérocles:

> Quando chegares a este ponto, reúne em tua memória todos os preceitos que acabo de te dar, afim de que, no tribunal interior de tua alma, ao olhares as Leis divinas, possas fazer, seguramente, o exame do que fizeste de bem ou de mal. Pois como o exame de nossas ações passadas poderia nos pôr em estado de nos censurarmos ou de louvar-nos a nós mesmos, se o raciocínio que os precede não nos houvesse posto diante dos olhos certas leis e certas regras, segundo as quais devemos conduzir nossa vida e que deve ser para nós como um fim divino, para o qual dirigimos todo segredo da nossa consciência (Hiérocles, *Philosophi in carmina Pythagorica Commentarius*, 206-209, *apud* Santos, s.d., 81)[99].

Esse reconhecimento das Leis Universais indica, então, a passagem definitiva de *akousmatikoi* para *mathematikoi*. Dessa forma, o quadragésimo sétimo verso representa uma quebra na estrutura do poema:" **47** Sim, eu afirmo e juro por aquele, que deu a nossa alma o conhecimento do Tetractys, fonte da sucessiva natureza" (*Χρυσα επη*, 47)[100]. O poema expõe, então, de modo exotérico, o processo para adentrar no círculo esotérico de Pitágoras.

98 O autor é português e, a fim da manutenção da coesão da grafia entre as variantes dos países lusófonos, a grafia de alguns termos foi adaptada ao português brasileiro.

99 *ἵνα τ' ἔσω τις πίσω ψυχῆς δικασηρίῳ πρὸς ταῦτα, ὡς πρὸς θείες νόμες, αποβλέπων, ποιή Η εν Η κακῶς πεπραμένων τὴν ἐπίκρισιν. πόθεν γ ὁ ἐπιλογισμὸς ἔξι δεινὰ μὲ είργασμένες ἡμᾶς ἐπισκώπην, χρησα 3 πράξαντας ἔπαι νῶν εἰ μὴ ὁ προλογισμός νόμος γινὰς λάβοι, καθ' ἃς προσήκει τὴν ζωὴν τάλεν, και πρὸς τάτες τὸ σωζδήσεως ταμιεῖον, ὡς πρός τινα σκοπὸν, ἁπαθυνεν ἢ ὅλον ἡμβίον*

100 *Ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως. ἀλλ' ἔρχευ ἐπ' ἔργον θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι.*

Em suma, a Ética Pitagórica é construída a partir de três pressupostos fundamentais. O primeiro é antropológico, afirmando a imortalidade da alma humana assim como os órficos[101]; o segundo, asserta que essa mesma alma é deificável; o terceiro, por fim, indica a viabilidade de realizar a ascensão deificante da alma mediante práticas esotéricas da busca pela Sabedoria. Faz-se necessário, então, adentrar nas especificidades Metafísicas da Sabedoria.

3. – A Metafísica do Pitagorismo: noções preliminares

No subitem anterior, indicou-se a "Sabedoria", na Sociedade Pitagórica, como equivalente ao grau máximo de Instrução e que essa, por sua vez, coincidiria com a Metafísica do Número. "A verdadeira Filosofia, para Pitágoras, é a Metamatemática, a arte que consiste em alcançar os conteúdos do Saber supremo (*mathesis megiste*), e que demonstra suas afirmações (teses) por meio de juízos apodíticos (universalmente válidos), a verdadeira ciência, em suma" (Santos, 2000, p. 74). Com efeito, "pelo Número dá-se o significado da ordem inteligível, a qual abrange a multitude de Formas intelectuais" (Huson, 2011, p. 47, tradução nossa).

101 Não há dúvidas de que os Pitagóricos concebiam a alma como imortal e, em grande medida, compartilhavam das crenças Órficas. Contudo, a questão da transmigração da alma é consideravelmente polêmica. Huson (1966) e Santos (2000) ambos concordam que a crença na metempsicose não representava o pensamento mais elevado dos Pitagóricos, a despeito de ser, desde os relatos de Xenófanes de Cólofon (DK 21B7) e de Aristóteles (*De Anima*, 407b20), uma das doutrinas mais comumente associadas ao Pitagorismo. Destarte, a citação de Xenófanes preservada por Diógenes Laércio não contém, de forma explícita, o nome de Pitágoras. "*περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτε ἄλλον γεγενῆσθαι Ζενοφάνης ἐν ἐλεγείαι προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή 'νῦν ... κέλενθον'. ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν, οὕτως ἔχει καί ... αἰών'. νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος "παῦσαι μηδὲ ῥάπιζε, ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αὐδῆς*." "Quanto ao fato de ele afirmar que a mesma alma renasce ora em uma forma, ora em outra, Xenófanes confirma isso em uma elegia, que começa com o verso: 'Agora vou abordar outro tema e mostrar o caminho'. O que ele diz a respeito dele é o seguinte: certa vez, ao passar perto de um cachorro que estava sendo espancado, ele teve piedade e disse: 'Pare! Não bata! Pois essa é a alma de um amigo que reconheci ao ouvir sua voz'". Ou seja, existe a possibilidade do trecho não se referir a Pitágoras de Samos ou a algum Pitagórico. Ainda que se refira, não é claro em que medida o texto de Xenófanes é ou não satírico. Ademais, ainda que o texto não fosse satírico e, de fato, se referisse a algum Pitagórico, é pouco provável que seja Pitágoras de Samos. O outro texto utilizado para aferir a presença da Metempsicose no pensamento Pitagórico, originado no *De Anima* (407b20) de Aristóteles, não se refere diretamente a Pitágoras, mas aos Mitos Pitagóricos (*Pythagorikous mythous*): "Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα". "segundo os mitos pitagóricos, que a alma casualmente se vestisse de um corpo qualquer". Percebe-se, ainda, que o termo utilizado por Aristóteles é "vestir" (*ἐνδύεσθαι*), o que indica uma linguagem, evidentemente, poética. É possível, então, que se tratasse de algum enigma Pitagórico. Noutro campo, assumir que os Pitagóricos admitissem a possibilidade da alma humana, que é deificável, reencarnar em seres progressivamente menos divinos exigiria uma revisão radical do que se sabe sobre a Antropologia Pitagórica. Razão pela qual, então, é preferível adotar o ceticismo no que diz respeito a metempsicose e o Pitagorismo dos *mathematikoi*.

Suscita-se, potencialmente, o estranhamento quanto a capacidade do número, enquanto objeto de estudo da aritmética, exercer tamanha importância metafísica. Expande-se a questionabilidade: a palavra grega para número é *ἀριθμός* (*arithmós*), cuja etimologia pouco é capaz de sanar as dúvidas; sua aplicabilidade é virtualmente idêntica àquela do "*numerus*" latino que, naturalmente, rende à língua portuguesa o termo "número". Dessa maneira, a solução desta dificuldade reside para além do estudo sobre o significado literal da palavra.

Impelir à busca por um significado para além da literalidade indica, destarte, uma dica valiosa: se a definição aritmética de número não é cabível, é necessário que o termo número seja usado de forma análoga. Nessa tônica, analogia não pode ser compreendida imprudentemente como sinônimo de metáfora, mas em seu pleno sentido filosófico. Deve-se ter, em horizonte, a acepção segundo a qual certos termos não são aplicáveis de modo unívoco, tampouco equívoco. Dessa forma, *ἀνά* (aná) *λόγος* (lógos), em sua própria etimologia, indica um direcionamento do pensamento: uma palavra que remeta àquilo que é superior. Explica, em detalhes, Mário Ferreira dos Santos:

> Analogia - (do grego aná, para cima, e logos, pensamento = pensamento dirigido para outro superior). a) Proporção, que consiste em uma identidade de relação entre cada dois termos pares. b) Também significa, em concreto, a realidade que encarna essa proporção. c) Na Lógica, uma forma de argumento (raciocínio por analogia), que, partindo da identidade ou semelhança observada ou suposta, entre dois ou mais objetos, infere, da existência de um caráter observado em um dos têrmos, a existência do mesmo caráter, ainda não observado no outro termo. Ou, em outras palavras, que se aproximam ao uso matemático: A determinação de um termo pelo conhecimento pelo conhecimento de dois termos de um dos pares, e de um termo do segundo par. A proporção de matemática foi chamada de analogia por Euclides. [...] d) Ao lado dessa "analogia proportionis" (analogia da proporção) Tomás de Aquino estabeleceu uma "analogia attributionis" (analogia de atribuição), que se aplica aos casos onde não se pode atribuir os predicados univocamente. "Árvore" atribui-se ao carvalho e à oliveira univocamente, mas "rindo" diz-se de um rosto e de uma paisagem só analogamente. A "analogia attributionis" tem um fundamento real e distingue-se, por isso, do mero equívoco. e)Tudo o que afirmamos sobre a essência de Deus, é, neste sentido, análogo; as virtudes humanas são análogas às perfeições de Deus, e viceversa. Segundo a acepção escolástica, o "ser" é um conceito análogo, que não se pode atribuir univocamente a diferentes categorias (aristotélicas) do ser. "Ser", portanto, não é um conceito genérico e, por isso, as príprias categorias são os gêneros superemos (Analogia entis, Analogia do ser) (Santos, 1963, p.104-105).

À esteira de Huson, dado que a Sabedoria, objeto próprio da Filosofia, é apenas perfeitamente obtenível a Deus, segue-se, dessa formulação, que o humano tem apenas uma apreensão limitada daquilo que é Metafísico. Em caso contrário, ele seria Deus, pois seria Sábio por excelência. Não é prudente, portanto, avançar no estudo sobre a questão do número tendo amputado o significado etimológico da Filosofia, sobretudo em sua própria origem enquanto neologismo, como faz Thesleff (1968) ao assumir que a doutrina segundo a qual 'tudo é número'[102] não admite uma interpretação avançada. O termo "Filosofia" aponta à analogia, tal como o faz seu conteúdo.

Assim como Mário indicou que a Escolástica fará com o "Ser", os Pitagóricos realizaram com o conceito de Número, sobretudo naquilo que concerne à Unidade. A complexidade das analogias aumentam à medida em que se avança nos graus iniciáticos da Sociedade Pitagórica. Elenca-se, então, Porfírio (*Vita Pythagorae*, 47) como prudente à tarefa elucidativa aqui proposta: as disciplinas matemáticas servem de intermédio entre o mundo físico e o mundo imaterial.

Destarte, a natureza ontológica de um ente matemático, isto é, sua existencialidade, contém atributos de imutabilidade e, por necessidade, de eternidade; asserção esta cujo conteúdo poderia ser exemplificado com a indestrutibilidade dos conceitos dos números naturais, como 1, 2, 3, 4 (...), cujo significado e conteúdo, a despeito de alternâncias gráficas nos meios através dos quais são representados, foi mantido.

Logo, um ente matemático supera a transitoriedade dos entes materiais. Este contraste porém, suscita a necessidade de determinar em qual plano de existência o número existe, uma vez que não é, aparentemente, material. Esta é a dificuldade originária em meio a qual as polêmicas concernentes à Filosofia da Matemática tomam forma.

---

102 Agrupamento genérico das diversas citações de Aristóteles na Metafísica (986a3, 986a21, 987b28, 1083b17, 1090b23). Como resume Cornelli (2013): Aristóteles, seis vezes, faz os pitagóricos afirmarem que a realidade como um todo (tá ónta, tón ólon oûranon, tá prágmata) "é número".

Não é cabível, aqui, apresentar em profundidade todos os posicionamentos possíveis nesta área da Filosofia. Com efeito, emprega-se uma imagem por razões didáticas.

Figura 2 - Diagrama sobre a Existência dos Entes Matemáticos

Fonte: Craig, 2016. Tradução nossa. Adaptado[103].

A partir da terminologia acima empregada, torna-se nítido que o Pitagorismo, em matéria de Filosofia da Matemática, adota uma posição Realista. Entretanto, é debatível se os números aritméticos existam enquanto entes abstratos (criados ou não), ou entes concretos (na mente humana ou na mente divina).

Esta asserção, em última instância, é uma decorrência implícita da concepção segundo a qual a Sabedoria coincide com uma espécie particular de conhecimento sobre os Números. Expresso de outro modo: sendo Deus propriamente Sábio e, sendo a Sabedoria, em termos humanos, a Metafísica do Número, é impossível que estes não existam[104].

---

103 A Tabela de Craig desenvolve em mais detalhes as posições que isentas de afirmar ou negar a existência dos entes matemáticos, bem como também desenvolve em mais detalhes as posições Anti Realistas. Contudo, como é evidente que o Pitagorismo seja realista e, somado a isso, como não é o foco desta pesquisa, optou-se por omitir estes detalhamentos. Outra mudança feita foi a omissão do nome "Platonismo" para o Realismo dos entes matemáticos enquanto entes abstratos não criados por razões da debatibilidade quanto a este título. Ademais, adverte-se de que Craig não é partidário da posição Pitagórica. Sua tabela foi usada, exclusivamente, para fins didáticos.

104 Contudo, isso não dá a garantia da forma em que os números aritméticos, objetos da Filosofia da Matemática, existam. Os números da metamatemática, por serem superiores, podem existir separadamente dos números aritméticos, os quais a eles são análogos. Entretanto, o mais provável é que para o Pitagorismo, por princípio de simplicidade divina do Um Supremo, os entes matemáticos e as Leis Ontológicas dos Números sejam o que são em Deus.

O Realismo Pitagórico, porém, transgride as barreiras da Filosofia da Matemática.

> Se tivermos uma visão apenas exotérica da obra pitagórica veremos no número o que viu Aristóteles, e os críticos em geral até nossos dias. Como o número comumente não é mais do que uma pressão abstrata da quantidade, julgaram que dentro dessa concepção estivesse também a de Pitágoras. Mas se Pitágoras via também assim o número, não via apenas assim. [...] Para Pitágoras, o número encerra sempre o numeroso, porque o número exige uma relação, e em toda relação há exigência de mais de um. O Um não é número. O Um é o todo. O Absoluto é o Um. (Não se deve confundir com o um aritmético) (Santos, 1954, p.133-134).

Noutros termos: A Filosofia da Matemática opera apenas com o número enquanto um ente abstraído a partir da categoria de quantidade, o que não é o caso da discussão concernente a Pitágoras. Em sua Filosofia há a passagem do número quantitativo ao qualitativo. São os atributos ontológicos do número quantitativo que, pedagogicamente, preparam a alma ao estudo do número qualitativo.

Torna-se urgente, ainda, advertir, conforme faz Mário Ferreira dos Santos (2000), que a metamatemática constituía o nível máximo na instrução pitagórica, ou seja, a jornada rumo à Sabedoria, pois transcenderia o que se convencionou chamar de matemática, referindo-se às abstrações de segundo grau. Em outras palavras, as quantidades resultantes de abstrações de abstrações, comumente objeto de estudo da matemática, representavam apenas uma parte de um todo maior. Pitágoras e os mathematikoi, portanto, não limitavam a matemática ao *quadrivium*. Isso significa que a aritmética, a geometria, a música e a astronomia são, para os Pitagóricos de grau mais elevado, campos de estudo de altíssimo valor, mas não exprimem todo o conteúdo da realidade, uma vez que operam como uma ciência que lida com abstrações de segundo grau e sua aplicabilidade.

A Teologia da Aritmética, texto neopitagórico provavelmente do Século IV d.C., de Pseudo-Jâmblico é, nesse sentido, um exemplo prudente à introdução ao desenvolvimento da questão.

> "A mônada tem seu nome em função de sua estabilidade, uma vez que preserva a identidade de qualquer número com o qual é unida. Por exemplo 3x1=3, 4x1=4 [...] Tudo é organizado pela mônada, porque ela contém tudo em potência: pois mesmo que ainda não estejam em ato, a mônada contém o germe dos princípios subjacentes a todos os números" (*Theologumena arithmeticae*, I, tradução nossa).

O texto inicia com a concepção aritmética de mônada, isto é, o número 1. Tomás Vicente Tosca (2023) aponta, com razão, que esse segmento da matemática faz operações infalíveis com o número. Com efeito, a perfectibilidade exotérica constatável na aritmética, se interpretada de maneira simbólica, a torna analogada à concepção de mônada enquanto Lei Ontológica da Unidade e, no segundo momento, à Unidade Absoluta. Mário Ferreira dos Santos expõe a participação como um dos princípios essenciais da Simbólica, isto é, "No símbolo verificamos o que segue: o símbolo é um participante que participa do participável de um participado, que é por ele referido, que é por ele simbolizado" (Santos, 1959, p. 49). De modo mais completo:

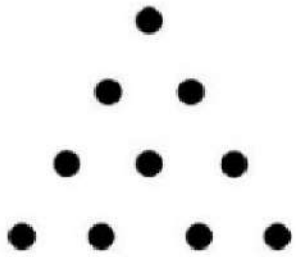
> Participar vem do latim participare, e do participatio, participação. Etimologicamente vem de capio, capere, que da cipere e de partis, parte, parte cipere, sinônimo de recipere. Em seu sentido etimológico, participar é receber de outrem algo. Mas o que é recebido é recebido não totalmente (totaliter), pois totaliter recipere seria receber em totalidade algo (aliquid). É intuitivo que o conceito de participar implica um receber parcial de algo (aliquid) de outro (ab alio). O que participa é o participante, o qual participa do participável (participabile = o que pode ser recebido) de outro, o participado. (*ibid*, p. 48).

Assim, algo no número aritmético remete ao número superior. Não pode ser uma identidade, do contrário não seria uma participação, isto é, não seria um símbolo, mas a própria identidade do ente. À linguagem de Mário Ferreira dos Santos (2001) é a passagem do *arithmoi mathematikoi* (número usado nas abstrações de segundo grau) ao *arithmoi arkhai* (Formas eidéticas, em processão do Um).

É de máxima relevância constatar que este arranjo coaduna, perfeitamente, com a Pedagogia Pitagórica, segundo a qual os ensinamentos enigmáticos e simbólicos são precedentes à linguagem da Sabedoria.

Por necessidade, há uma pluralidade de analogias metafóricas possíveis atribuíveis na relação do número aritmético em relação ao número eidético, cada qual o aspecto participado no participável. Exemplifica-se, doutra maneira, a partir de Teon de Esmirna. A partir do quadragésimo sétimo Verso Áureo, no qual a importância da Tétrada é assinalada, tem-se que os primeiros quatro números do sistema decimal contém inúmeras possibilidades simbólicas.

Figura 3 - Tetractys



Fonte: Guthrie, 1988.

Mário Ferreira dos Santos, valendo-se de Teon, expõe que este autor concebeu vários significados possíveis à Tétrada. "os pitagóricos o consideram da mais alta estima: é também porque ele parece delinear toda a natureza do universo"; então:

> Segundo Teon de Esmirna, há onze tétradas (tetractys), das quais reproduzimos as principais: 1) a formada pelos quatro primeiros números: 1 + 2 + 3 + 4 = 10. Era por esta que os pitagóricos juravam; 2) a formada pelas duas progressões geométricas dos números pares e ímpares (1, 2, 4, 8 e 1, 3, 9, 27); 3) a que reúne, segundo a mesma progressão, a natureza de toda grandeza: o ponto, a linha, a superfície, o corpo. É também descrita por Aristóteles em "Peri Physeôs" (Da Física), de modo um tanto distinto; 4) a dos corpos simples e das figuras que a eles correspondem: água, ar, fogo, terra; 5) a das coisas engendradas: a semente corresponde à unidade e ao ponto, o crescimento em comprimento à díada e à linha, a largura à tríada e à superfície, e o crescimento em espessura à tétrada e ao sólido; 6) a classificação de noetê, que é a das faculdades cognitivas e dos cognoscíveis. Nossa alma compõe-se de quatro partes: a inteligência (nous), o conhecimento (epistéme), a opinião (doxa) e a sensação (aisthesis), segundo a classificação de Aécio. Há ainda o que se refere à Trindade e à Unidade Transcendente do Deus Uno, simbolizada pelo triângulo com seus três lados, sendo que o quarto é a figura dada como totalidade (Santos, 2000, p. 106).

Dessa maneira, exemplifica-se, como as analogias podem ser realizadas em função das propriedades aritméticas, geométricas e ontológicas dos entes matemáticos.

Outro exemplo, de grande proeminência, reside na exposição acima enunciada através dos fragmentos de Filolau[105]. "A natureza no cosmo resulta de um

105 Filolau, por vezes escrito como Filôlaos, é um personagem que, do ponto de vista historiográfico, é complexo. O intuito não é biografá-lo e, portanto, estes detalhes serão apresentados de forma muito breve. As fontes são incertas sobre sua origem. Jâmblico o associa

acordo de elementos ilimitados e limitantes; assim o cosmo no seu todo, como tudo o que nele existe" (Filolau, fragmento 1, Diógenes Laércio VIII, 85, 44B1 DK)[106]. E o Pitagórico segue:

> 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 tais 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. (Filolau, fragmento 2, Estobeu, *Anthologion* I, 44 B2 D.K.)

A partir desses fragmentos, já podem ser extraídas certas conclusões Filosóficas. Conforme aponta Santos (2000), a composição, de modo geral, pode ser entendida como uma harmonia de múltiplos elementos. Assim, a composição de um ente no cosmos é constituída pela harmonia de elementos opostos, que, por sua vez, são alguns ilimitados — em grego, *ἀπείρων* (apeírōn) — e outros limitados, isto é, *περαινόντων* (perainontōn).

O cosmos é composto e, nesse sentido, todas as suas partes também o são. Todos os seres podem ser classificados como limitados, ilimitados ou, simultaneamente, limitados e ilimitados. Não podem, todavia, ser todos totalmente ilimitados. Sendo tudo o que há no cosmos algo composto, segue-se que nada neste mundo é puramente limitado.

O ilimitado e o limitado, por sua vez, serão expressos, de maneira analógica, mediante o emprego de números. Conforme segue dos fragmentos 4 e 5: "Todas as coisas que se conhece têm número. Sem ele nada se poderia pensar ou conhecer"

---

a Crotona, já Diógenes Laércio , por outro lado, o aponta como alguém nascido em Tarento. A partir deste exemplo, fica nítido que detalhes históricos, aqui, são extremamente escassos. De tal maneira, é possível resumir o pouco que é conhecido sobre sua biografia assim: "Filolau de Tarento (nascido na segunda metade do século V a.C.) foi educado por Lísis, um dos únicos dois Pitagóricos que escaparam o massacre ocorrido na Escola em Crotona." (Guthrie, 1988, p. 167, tradução nossa).

106 Será usada, para Filolau, a tradução brasileira de Casoretti (2018). Em grego: ἀ φύσις δ' ἐ ν τωι χόσμωιἀ ρμόχθη ἐ ξ ἀ πείρων τε καί περαινόντων, καί ὃ λος ὁ κόσμος καί τά ἐ ν αυτώι πάντα.

(Filolau, fragmento 4, Estobeu, *Anthologion* I-21, 44 B4 D.K.)[107] E: "De fato, o número tem duas espécies que lhe são peculiares, a ímpar e a par, 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, fragmento 5, Estobeu, *Anthologion* I, 44 B5 DK)[108].

Essa fórmula epistemológica, por sua vez, supõe um aspecto específico dos números: a divisão em duas espécies, o par e o ímpar. Na esfera da matemática, Stanley (2011), valendo-se de Nicômaco, informa que um número par é aquele que admite a divisão em maior quantidade de partes, com o menor valor para cada uma. Ou seja, uma menor quantidade de partes com maior valor individual. O número ímpar, em contraste, não possui essa propriedade, pois resulta em partes desiguais.

Essa definição, no entanto, parece inicialmente não ter relevância alguma para a epistemologia e tampouco explica o conceito de número par-ímpar.

Pseudo-Jâmblico afirma que o número par-ímpar é *ἀρρενόθηλυς* (arrenóthilys) (Stanley, 2011). O termo é traduzido como "hermafrodito"; contudo, essa tradução tem suas limitações. Em grego, "hermafrodito" é *Ἑρμαφρόδιτος* (Hermaphródītos), termo que não se confunde com *ἀρρενόθηλυς*. A tradução literal deste segundo termo é a junção de *ἄρσην* (ársēn), que significa "masculino", e *θῆλυς* (thêlus), que significa "feminino", resultando, assim, em "masculino-feminino" – ou seja, uma combinação.

Filolau, portanto, usa o termo em seu fragmento 5, o que auxilia na compreensão do que o pitagórico tinha em mente.

Combinar é um verbo de origem latina que expressa bem o conceito grego usado por Filolau. Em grego, o autor emprega *μειχθέντων* (meichthénton), que em português seria "criar uma conexão com". Mário Ferreira dos Santos, ao estudar o tema, observa:

> Combinar vem de *cum* e *bini*, derivado de *bis*, do arcaico *duis* e do grego *dis*, que significa 'duas vezes, uma e outra vez'. Combinar é unir, ordenar duas coisas. O número (*arithmós*), enquanto tal, é a ordenação harmônica do par e do ímpar, do ilimitado e do limitado, do infinito e do finito (Santos, 2000, p. 125).

---

107 *καϊ πάντα γα μάν τά γιγνωσκόμενα ἀ ριθμόν ἔ χοντι. ού γάρ οϊόν τε ουδέν ούτε νοηθήμεν ούτε γνωσθημεν άνεν τούτου.*

108 *ὅ γα μάν ἀ ριθμός ἔ χει δύο μέν ἴδια είδη, περισσόν καί άρτιον, τρίτον δέ ἀ π' άμφοτέρων μειχθέντων ἀ ρτιοπέριττον. έχατέρω δέ τω εϊδεος πολλαί μορφαί, ἃ ς ἕ καστον αύταντό σημαίνει.*

Fica claro, então, que o par-ímpar representa uma combinação, ou seja, uma ordenação harmônica entre o par e o ímpar. No entanto é necessário esclarecer o propósito de Filolau. A matemática pitagórica está repleta de símbolos e, assim, baseando-se em Estobeu, Santos (*ibid*) recorda que o estudo do par e do ímpar era a primeira etapa no estudo dos números, pois a paridade e a imparidade são perceptíveis e presentes em toda a atividade humana. Como um dos níveis de conhecimento humano envolve a comparação de estímulos externos, é possível perceber, ainda que simbolicamente, a presença dos temas de imparidade e paridade.

A imparidade, por sua natureza singular, não permite comparação imediata com algo similar. A paridade, por outro lado, ao permitir divisão em partes iguais, possibilita uma comparação imediata. Além disso:

> O par é o *apeiron*, o ilimitado, pois entre suas partes, resta o vazio; enquanto o ímpar é *peras*, o limitado, pois, ao dividi-lo em duas partes iguais, subsiste entre elas uma unidade indivisível, que é o par-ímpar. O número é (...) uma combinação, uma harmonia entre o par e o ímpar, entre a paridade e a imparidade (*ibid*, p. 125).

Assim, torna-se claro que a função epistemológica dos números está expressa em sua natureza comparativa. Em termos gerais, algo totalmente limitado é incognoscível, pois seria completamente ímpar, desprovido de paridade e, portanto, não comparável. Dessa forma, "para que algo seja, portanto, cognoscível, exige-se que tenha um número, ou seja, que apresente paridade ou imparidade" (Santos, 2000, p. 87).

Para Filolau, não é apenas que " [o] Conhecer é possível porque o número ordena e organiza a realidade ao engendrar todos os elementos em unidades e diversidades de proporções inteligíveis. A realidade torna-se pensável, cognoscível e apreensível graças a relações aritmo-geométricas. (Casoretti, 2018, p. 73), mas, em grau mais elevado, a temática do número revela, as leis que permitem o conhecimento, não apenas as condições necessárias à mensurabilidade.

Outro aspecto faz-se necessário ser detalhado: um número possui a propriedade de ser par ou ímpar. Contudo, o Um (supremo) não possui essas propriedades para Filolau (Santos, 2000). Esse tema, na realidade, é comum aos pitagóricos mais capacitados.

De modo mais detalhado: no primeiro fragmento de Filolau, citado acima, torna-se evidente que a harmonia é um fator decisivo para a possibilidade de existir um cosmos. Ora, a harmonia opera no âmbito da analogia. Em uma analogia, há uma comparação. Ou seja, algo é considerado análogo a outro quando entre ambos há uma semelhança e uma dessemelhança.

Filolau não é o filósofo que formulará e teorizará a analogia de modo pormenorizado; contudo, ele a adota como elemento de sua filosofia. Ainda que implicitamente, a analogia de atribuição intrínseca é a mais importante no sistema filolaico. Nessa analogia, como informa Santos (2000), há um *λόγος* (lógos) analogante último que, em última instância, analoga todas as coisas — neste caso, o Um Supremo. No cosmos, existem várias harmonias, mas nenhuma supera a do Ser Supremo, isto é, a harmonia do Um. Enquanto Ser Supremo, o Um está acima do limite e do ilimitado:

> "O Um é o Ser Supremo, Deus. Este está acima dos contrários, acima do limitado e do ilimitado. O limite aproxima as coisas do Um, mas não o atinge; e é pela ilimitação que se produz a série inferior. Deus é a causa das causas, a causa primeira de todas as coisas, e ultrapassa em dignidade todas elas" (Santos, 2000, p. 89).

É nesse sentido que o Um não é número. O Um Supremo, aqui, não pode ser confundido com o um da aritmética, tampouco com o Um da Lei Ontológica da Unidade . O primeiro é o Ser Supremo, enquanto o segundo é o primeiro número matemático, e o terceiro uma descrição de uma lei. É na interação entre os Números da Metamatemática e os números da matemática que a Metafísica e a Teoria do Conhecimento de Filolau aparentam se estruturar.

3.1 – A Metafísica Pitagórica: notas finais

Ao longo do texto, as opiniões que circundam a Metafísica dos Pitagóricos, foram mencionadas e utilizadas diversas vezes. No entanto, ainda não foi apresentada uma descrição do modo particular pelo qual ela se condensa, naquilo que possivelmente seria seu nível mais avançado. Por essa razão, a seção que encerra a descrição sobre a religiosidade e a metafísica na estrutura da Sociedade Pitagórica precisa abordar, naturalmente, o conteúdo do grau máximo de Instrução: a Sabedoria, que é perfeitamente dominada apenas por Deus e, de forma limitada,

pelos homens sob a forma da *Filosofia Primeira*. Em outros termos, o processo de admissão, os elementos centrais da estrutura interna, a ética e a antropologia foram desenvolvidos ao longo da dissertação; resta, portanto, explorar o objetivo máximo da Instrução: a obtenção da Sabedoria Metafísico. Esse conhecimento, caracterizado como essência extraída da experiência, representa o elemento final do projeto Pitagórico, conforme exposto por Huson, de restauração moral da humanidade por meio da educação.

Segundo Guénon (2022), Metafísica é um termo que carrega uma ambiguidade profunda. No sentido moderno, equivale à Filosofia Primeira enquanto discurso racional; no dito Tradicional, à linha do autor, visa conhecer a realidade como tal não ignorando os aspectos misteriosos e suprarracionais. No âmbito grego, isso, em parte, se identifica com a Sabedoria das Sociedades Iniciáticas. O Pitagorismo, como identifica Fideler (1988), não é uma Filosofia racionalista, conquanto racional: ela busca, mediante o Estilo de Vida Filosófico, uma deificação que, potencialmente libertadora – tal qual a religião dos mistérios Órficos –, visa a transformação do Iniciado através da especulação teórica.

Se a teoria, em seu sentido contemplativo, no entanto, é apenas reservada aos iniciados de grau mais avançado, um problema naturalmente surge: como descrever uma Metafísica que para um não-iniciado, a princípio, deveria ser impossível de sequer ser compreendida?

A resposta reside, parcialmente, na conjectura a partir das fontes disponíveis, em busca de uma coerência objetiva, como indicado no capítulo anterior e, outra parte, no aceite de que este conhecimento é permanentemente velado. Em outras palavras: descrever que a Metafísica era essencial à Sociedade Pitagórica, em função dos textos disponíveis, é plenamente possível e beira a certeza. Descrever o conteúdo desta Metafísica, porém, é uma aposta complicada.

A proposta de buscar elementos apodíticos, isto é, irrefutáveis, porém, oferece um raciocínio sedutor: se Deus é o modelo máximo de Sabedoria e esta, por sua vez, se identifica – como elencado em múltiplas ocasiões ao decorrer do presente estudo – com a Metafísica dos Números, isto é, a Metamatemática, então esta precisa ser maximamente coerente pois, em caso contrário, sua refutabilidade

implicaria em a) na ineficácia da Sociedade Pitagórica e sua pedagogia e; b) no Deus que não é Sábio. Ambos os resultados são maximamente, à retórica e proposta Pitagóricas, indesejáveis.

Ademais, conhecer aquilo que é superior ao indivíduo, em certa medida, é uma possibilidade garantida pela Filosofia Pitagórica:

> Deus é desconhecido aos homens, não sob todos os aspectos. O Theos agnóstos não é propriamente Pitagórico. Contudo, a mente humana, por ser limitada, não capta plenamente a divindade, mas como todas as coisas finitas são compostas do limite-ilimite, o homem pode ultrapassar a si mesmo e inteligir, de certo modo, a divindade (Santos, 2000, p. 212).

Assim, deve-se supor uma Metafísica que, geral em seus termos, acaba tornando-se apodítica. Ou seja, pretende-se ultrapassar os limites textualmente averiguáveis e, metaforicamente, assim como o homem conhece algo sobre Deus, o estudioso pode conhecer algo sobre o que os Pitagóricos pensaram sobre a Sabedoria d'Ele.

Nesse sentido, faz-se essencial realizar uma exposição da Filosofia dos Números, como proposto por Mário Ferreira dos Santos.

3.1.1 – As Dez Leis Pitagóricas

É necessário, destarte, retornar ao ponto de partida. Asserção esta que, evidentemente, indica que já foi apresentado ao decorrer do texto. Trata-se do símbolo do Tetractys, como na figura 3.

Uma longa citação é necessária, pois é de magna importância à contextualização da problemática presente neste subitem. Anteriormente, o símbolo foi mencionado a fim de avançar e ilustrar a questão da analogia no Pitagorismo. Agora, porém, a tétrada (1+2+3+4) que se converte na década torna-se, sob outra lente, no fundamento simbólico da Metafísica Pitagórica.

> A unidade aponta à Mônada Suprema, ao Ser Supremo, que é UM. Dois indica a oposição das duas positividades opostas, contrárias, os dois vetores de toda a criação, a Díade menor. As relações que surgem da díade dão surgimento à série. Todo ser finito é composto de um ser ativo, determinante, que é seu ato, e um passivo, determinável, que é a sua potência. Se o que é em ato já é, o que é em potência ainda não é. Consequentemente, o ser finito, em ato, não é tudo quanto pode ser. Falta-lhe algo, de algo carece, de algo está privado. Portanto, além do ato e da potência, há ainda a privação. Quando a potência se atualiza, o não-ser passa a ser. Da díade de ser e não-ser que agora é. Neste caso, a síntese que se forma entre as antíteses ser e não-ser não é apenas triádica, mas quaternária, pois a síntese é a afirmação do que era antes e do não-ser

> anterior, cuja possibilidade podia atualizar. Na síntese, há ainda a afirmação da atualização da possibilidade, a negação do ser antes, e a negação do não-ser, e a negação binária do ser anterior e do não-ser anterior, que estão, na síntese, afirmados e negados. Primeira fase: 1) Ser; 2) Não-ser. Quando o não-ser recebe a 'forma' nova, isto é, quando atualiza uma possibilidade, temos a segunda fase: 3) o Ser que era já não é como era, para ser agora como é; 4) o não-ser, que não era, é agora. O não-ser, ao receber a forma, nega-se como não-ser para afirmar-se como ser; mas, como ser agora, não deixa de afirmar a possibilidade que tinha antes, pois a atualização, que se dá agora, é também uma afirmação da possibilidade anterior. Encontramos o quaternário em todas as classificações da natureza, em todas as esferas do conhecimento humano. Encontramo-lo nos cosmos também. Para os pitagóricos, é o quaternário, o Tetractys, a origem de todas as coisas sensíveis, corpóreas, as quais podem ser vistas sob dez ângulos ou maneiras: a unitária, diádica, ternária e quaternária. É preciso compreender a tétrada pitagórica de dois modos: o tetractys supremo e a tétrada inferior. A primeira refere-se à tríade divina e à criação, que comporia o Todo e Tudo. A segunda tétrada refere-se ao quaternário. Da oposição (dois) surge a relação (três). A relação entre os opostos dá o surgimento do ser serial e evolutivo, o ser quaternário, o ser cósmico, que sucede na temporalidade. Todo o ser corpóreo é triádicamente composto, porque é o produto de um relacionamento. Mas tal relacionamento não é estático, mas dinâmico, e o ser corpóreo sucede, portanto, no tempo, onde desenvolve suas procissões ativas e passivas, o que caracteriza o seu evolver, a sua evolução. Quatro simboliza, assim, a reciprocidade do ativo-passivo e do passivo-ativo, que se dá em toda a ordem cósmica. Quatro é assim o símbolo da evolução corpórea, a evolução dos seres cronotópicos, que se dão, portanto, no tempo e no espaço. (...) O ser corpóreo é para os pitagóricos aquele que tem um princípio, um meio e um fim, e se denvolve, em suas procissões ativas e passivas, no tempo e no espaço (Santos, 1959, p. 161-163).

De acordo com o excerto, a tétrada é duplamente importante. De início, representa a estrutura do real de modo tão profundo que, quando analisada em seu aspecto supremo, é o que permite o Todo e o Tudo; amputada deste contexto, ainda exprime Leis Ontológicas e Físicas.

A tétrada, como explicitado no excerto, indica dez maneiras possíveis sobre as quais algum estudo possa ser realizado. Outro modo de expressá-las, como indica Santos (2001): Lei da Unidade, Lei da Dualidade (Oposição), Lei da trindade (Relação), Lei da quaternidade (Reciprocidade), Lei do Quinário (Forma), Lei do Senário (Lei de Harmonia), Lei Setenária (Evolução), Lei Octonária (Superação), Lei Nonária (Integração), Lei Denária (Unidade Transcendente). É necessário expô-las em seu maior grau de compreensibilidade.

3.1.1.1 – Lei da Unidade

De acordo com Santos (2000), todas as coisas que são, independente de que modo forem, constituem uma unidade. Em suma, "ser é ser um. Só o nada não é unitário, porque o nada não é" (*ibid*, p. 191).

A Lei da Unidade, portanto, é o fundamento básico de toda e qualquer ontologia. Todos os seres participam na Unidade do Um Supremo, isto é, "a máxima unidade é a unidade absoluta de simples simplicidade, só Ser, que é apenas ser e sem deficiência, portanto, todo o ser, o Ser Supremo, o Um" (*ibid*, p. 191).

O Ser Supremo é o Deus Pitagórico e, portanto, a Lei da Unidade pode ser expressa de duas principais maneiras: ter uma unidade nas dimensões de limite-ilimite e, noutro campo, participar, num grau tão baixo quanto sua natureza, no Um Supremo.

As propriedades do Deus Pitagórico podem ser descritas da seguinte maneira:

> o Ser Supremo (Um), que é absolutamente simples, cuja essência e existência se identificam, que é uma pura forma, que é um puro logos, é, na terminologia pitagórica, o "Pai". Este "Pai", que é o Um considerado em si mesmo, gera um "segundo um", que 'o um considerado enquanto operação [...]. Gera-o por processão in intra. Desta geração in intra surge então o Um Criador, que é precisamente o denominado "Filho [...] Em linguagem filosófica, o primeiro Um, que é o Hen Prote, é existencialmente e essencialmente ele mesmo, imutável e eterno: o Ser enquanto Ser é absolutamente ser, imutável e eterno. Mas este Ser é ativo, ele atua, ele realiza, ele opera. Este operar é um segundo papel do mesmo Ser. O operar, porém, implica escolha, implica preferência e preterição, implica, portanto, intelecção, intelecto. Desta maneira, o Hen Prote, o Primeiro Um, é pura Vontade é Querer, é Onipotência, ao passo que o Segundo Um, que realiza aquilo que a potência do Primeiro Um pode, é intelecto. É este Segundo Um, o Hen Dêuteron, o Hen Gerado do Ser Supremo, quem tem a função criadora. Este segundo Hen é que propriamente vai dar surgimento ao que se chama a "Díada Indeterminada", o Hen Dyas Aoristos dos Pitagóricos. Ele é o Um-diádico, é o "Filho", o Criador, que é o Ser enquanto opera, enquanto cria. Mas não se separa abissalmente do outro, porque um é outro, [apenas operando] numa segunda função (Santos, 2001, p. 53-55).

3.1.1.2 – Lei da Dualidade

Esta lei adentra no âmbito da oposição. De acordo com Santos (2000; 2001), tudo que é finito é simbolizável através do número 2 pois, em última análise, trata-se de um composto entre limite e ilimitado.

Noutros termos: um ente composto e, portanto, que não seja catalogável sob a categoria de simplicidade divina, tem um conjunto de propriedades e características e, simultaneamente, não tem um outro conjunto de aspectos, ambas

ontologicamente positivas. O mesmo vale para um ente gerado *ad extra*, pois já não é o mesmo que o gerou.

3.1.1.3 – Lei da Trindade

Esta lei concerne as relações. Santos expõe que:

> A lei da relação é, pois, fundamental nos seres criados [...], estes não podem existir, não podem dar-se sem a correlação entre os opostos; e é desta correlação que surge o ente finito, porque este, para usarmos as expressões aristotélicas, tem uma forma e uma matéria. [...] A relação a que nos referimos é uma relação principal, pois sem ela o ser não surge; ela é, consequentemente, uma necessidade do ser, e uma necessidade absoluta. Ela constitui propriamente uma categoria e uma lei. [...] Não poderíamos conhecer bem nenhum ser se não o considerássemos pelo do da sua unidade, pelo lado das suas oposições e pelo lado das suas correlações, das relações que se formam entre os opostos (Santos, 2001, p. 65).

3.1.1.4 – Lei do Quaternário

Trata-se da lei da reciprocidade. Em suma, concerne a capacidade de um ente determinar um outro à medida em que este tem a de o determinar (*ibid*). Um exemplo para além do Pitagorismo empregado por Santos é o Yin-Yang Chinês:

> Este é um símbolo de interatuação, porque o Yang não é puramente ativo, nem o Yin puramente passivo; o Yang é predominantemente ativo-passivo e outro é predominantemente passivo-ativo. A interatuação que se dá em todo ser finito revela-nos que há uma atuação eficiente, mas compreporcionada à natureza não só daquilo que é eficiente mas também da eficacidade que possua aquele que sofra a determinação (ibid, p. 65).

À esteira da simbologia previamente expressa, Santos (*ibid*) retoma que estas leis vão constituir as leis fundamentais de toda a ordem cósmica material.

3.1.1.5 – Lei do Quinário

Destarte, pontua-se que, de modo progressivo, a partir da Lei do Quinário, as simbologias e analogias com os números tornam-se mais abastaras. Este é o esperado, dada importância primordial dos primeiros quatro números em contraste com os últimos seis que são, de certa maneira, apenas decorrências das primeiras leis.

De acordo com Santos (2000), toda causa formal é, no Pitagorismo, intitulada de "*arithmós eidetikos*", isto é, o número eidético, é representado pelo pentagrama e, portanto, pelo número 5. A estrela de cinco pontos, de início, é um símbolo que engloba o homem que, por sua vez, é o único ser cronotópico capaz de captar as

formas inteligíveis. Portanto, a Lei do Quinário refere-se à organização das partes internas que constituem o ser e seu funcionamento. Isso significa que a disposição interna dos elementos define a identidade e a funcionalidade do ente.

3.1.1.6 – Lei do Senário

Como indica Mário Ferreira dos Santos (2001), todo ser finito é uma unidade coesa, com uma estrutura que liga suas partes de modo ordenado, o que constitui a sua totalidade ou "*arithmós plethos*", o número de sua totalidade. Essa totalidade tem uma função principal, a qual todas as funções subsidiárias se subordinam, formando um sistema harmônico onde cada parte opera em alinhamento com o interesse do todo. Segundo os pitagóricos, quando todas as partes funcionam em harmonia com a norma imposta pelo todo, temos a "harmonia", regida pela sexta lei e simbolizada pelo hexagrama. Essa harmonia não resulta de uma simetria dos opostos, mas da organização das funções secundárias em serviço do conjunto. Além disso, um ser, enquanto unidade harmônica, pode ser parte de uma estrutura maior. Quando ocorre uma desarmonia, ela é aparente, pois a unidade se integra em outra harmonia, dentro de uma nova totalidade.

3.1.1.7 – Lei do Setenário

Em função do modo como é descrita, reproduzir-se-á uma longa citação de Mário Ferreira dos Santos:

> Os entes finitos não permanecem sempre dentro de uma normal, pois são constantemente, segundo graus, transmudados de uma ordem para outra, de um conjunto para outro, de uma tensão esquemática para outra. Assim, há um fadário que corresponde às possibilidades latentes não atualizadas, quando de um aspecto formal, e que são disposições prévias a futuras informações. O que um ser é, atualmente, em sua forma, não é tudo quanto ele o é em sua virtualidade. Este conjunto de sais minerais, que se torna uma maçã, tudo quanto é, pois há, em seu ser, disposições prévias para ser outras formas, que não a da maçã. Cumprida a sua função, esgotadas as suas possibilidades, que estão constituídas no seu processo, por dissolução intrínseca ou por fatores extrínsecos, torna-se outra coisa e volta para outra forma. Assim, todas as coisas do mundo cósmico conhecem essas evoluções, que rompem o ajustamento e a ordenação anterior dos opostos (harmonia), para sofrerem saltos qualitativos e específicos. Na simbólica de todas as religiões, o sete é sempre símbolo dessa evolução, como vemos nos sete sacramentos, nos sete mistérios, nas sete cores, nas sete notas musicais, nos sete dias da semana, nos sete animais puros de Noé, nos seus sete filhos, etc (Santos, 2000, p. 202).

Ou seja, a Lei Senária, ou da harmonia, envolve a possibilidade de desarmonia, que representa uma nova forma de harmonia em oposição a uma anterior. Nas transformações substanciais dos seres, quando ocorre uma ruptura da harmonia atual, eles se reintegram em uma nova harmonia. Essas mudanças não seguem uma ideia de progresso, mas são "saltos específicos" ou "saltos qualitativos" entre estados harmoniosos, simbolizados pela Lei do 7 ou Lei da Evolução Cósmica. O termo "evolução" aqui não significa progresso ou melhoria, mas uma transição lógica e ontológica de um estado de organização para outro, na qual a anterioridade e posterioridade indicam uma hierarquia lógica, e não temporal, regendo as mutações dos seres para novas harmonias dentro do cosmos.

3.1.1.8 – Lei do Octonário

A evolução germinada na sexta lei e, de fato, constatável na sétima, como indica Santos (2001), se dá através de graus. Dessa forma, a oitava lei refere-se à Superação. De acordo com o autor, a harmonia da sexta lei, em contraste com a desarmonia da sétima, causa o fenômeno da assunção ou, como o autor chama, a "Evolução Superior".

Isso ocorre quando a estrutura na qual o ente, submetido à sexta lei, é afetado pela sétima e, portanto, passa por uma mudança estrutural.

3.1.1.9 – Lei do Nonário

A nona lei, ou Lei da Integração, indica que todas as coisas tendem a se integrar em um "grande Todo". Para tal, como indica Santos (2001), essa lei é constatável quando algo atinge seu grau máximo de evolução.

De acordo com Stanley (2011), é o número que aponta à completude pois, na década, acima dele só há o próprio número 10.

3.1.1.10 – Lei do Denário

Cita-se, a fim de explicar a última lei:

> Todas as coisas integradas no Todo seguem a direção do Bem que lhes é transcendente, em direção à unidade transcendental, à Unidade que está acima de todas as coisas, que é a fonte, a origem de todas as coisas, que é o Ser Supremo, que por sua vez é a Lei das leis, o Logos dos *logoi*, a lei da Unidade Transcendental, a lei que rege todas as coisas na sua aspiração ao Bem Supremo (Santos, 2001, p. 72)

Expresso de outro modo:

> Todas as coisas, integradas no Todo, seguem em direção ao Bem que lhes é transcendente, a Unidade Transcendental à Ordem Cósmica, ao Todo, que é a do Ser Supremo, que é a lei suprema do Universo – A Lei da Unidade Transcendental. É a lei da participação, porque todas as coisas que são, e no que são, o são por participarem do infinito poder daquele que é a suprema e primeira origem de todas as coisas, o HEN-PROTE, a cujo poder todas as coisas estão como numa prisão, na linguagem metafórica do Pitagorismo. É a lei das Leis (Santos, 2000, p. 203).

Torna-se, mediante os excertos acima, que a Lei da Unidade e da Unidade Transcendental são similares. Em última análise, compreende-se o aspecto teléstico destas leis. O início, nos fundamentos constituintes da primeira Lei, está a processão *in intra* do Um Supremo que, gerando a Díade ilimitada, permite todas as demais leis; estas, por sua vez, necessariamente trilham o rumo à décima lei: o fim simbólico da tétrada (1+2+3+4=10) que, por sua vez, passa por todos os outros números. Nesse sentido, a Lei da Unidade e a Lei da Unidade Transcendental são intimamente correlatas, assim como o Princípio é ligado ao Fim.

Em suma, é uma Metafísica que, no ambiente iniciático da Sociedade Pitagórica, configura-se como muito religiosa e, também, como a consequência natural da pedagogia simbólica. Ou seja, quando um número, com todos seus significados possíveis, se torna análogo a uma Lei Ontológica, com sentido científico estrito e delimitado.

CONCLUSÃO

A questão que iniciou a dissertação, enfim, encontra-se em condições de ser respondida de forma satisfatória. De acordo com Watters, Pitágoras seria um reformador religioso. A resposta, alinhando-se às expectativas naturais advindas com questões complexas, é alterada a partir das variáveis que constituírem o seu critério de avaliação.

Destarte, qualquer resposta pretendida exige, em alguma medida, confiança nos pressupostos do trabalho realizado. O ceticismo frequentemente encontrado entre os estudiosos do Pitagorismo certamente esteriliza a mera possibilidade de fornecer uma resposta. Dado o aceite desta condição preliminar, a resposta ainda demanda um novo consentimento: considerando o eixo epistemológico — isto é, as bases sobre as quais a dissertação buscou se edificar — é possível responder à pergunta. Em outros termos, a recusa desse pedido conduz apenas à impossibilidade de uma resposta, devido à inadequação dos meios escolhidos para tratar do objeto. Aceitando-se esta segunda condição — ou seja, que o estudo da cultura grega arcaica e, portanto, da sociedade pitagórica, possam ser suficientes para responder à questão — pode-se então começar a depurar os critérios de avaliação.

A primeira e mais primordial pergunta é: a Filosofia é uma reforma religiosa? Com essa pergunta, não se pretende suscitar pretensões positivistas nem evolucionistas que vejam o pensamento filosófico como uma forma superior de pensamento religioso. A questão poderia, de forma mais precisa, ser expressa como: em que medida a Filosofia de Pitágoras era uma religião e, dado o grau dessa resposta, até que ponto ela se diferencia da religião pública e dos mistérios gregos a ponto de ser considerada uma proposta de reforma? A atenção, aqui, é crucial: proposta de uma reforma não é sinônimo de sucesso na divulgação e execução.

A dissertação revelou-se proveitosa ao trazer à tona dificuldades para responder a questões que, à primeira vista, poderiam suscitar a falsa impressão de simplicidade. A resposta sobre se a Filosofia Pitagórica configura ou não uma religião própria, por exemplo, exige a tomada de posição em relação a elementos biográficos de Pitágoras, bem como à religiosidade grega e à Filosofia. Quando, a

título de exemplo, Pitágoras é mencionado como um Deus do Sol e, em outro momento, o Um Supremo é identificado como um Deus com características de uma religião monoteísta, mas que ainda se vale de diversos símbolos politeístas, qual seria a interpretação possível? Um Deus que encarna, no contexto da religião dos heróis, ao lado de um Deus metafísico e imaterial. Seria isso uma reforma? A pergunta mais adequada deveria, na realidade, ser "o que é isso?"

A categoria de "cristãos antes de Cristo" pode, em certo sentido, parecer apropriada, embora apresente limitações significativas. Em diversos momentos, Pitágoras não se identifica como Deus; ele é amigo da Sabedoria e, em outros momentos, o Deus do Sol — símbolo máximo da luz da razão ou, alternativamente, da introspecção, isto é, da luz interior que ilumina as profundezas do "Eu". Pitágoras não se sacrifica pela humanidade e nem oferece uma salvação, mas propõe um novo Estilo de Vida. Nesse sentido, as categorias usuais para lidar com a religião enfrentam diversas dificuldades ao tratar da história do Pitagorismo.

A despeito das dificuldades inerentes, acredita-se que existam razões suficientemente claras para situar Pitágoras de Samos e, consequentemente, sua Escola no âmbito das religiões de mistério. Contudo, o Pitagorismo inaugura uma nova interpretação da realidade. Assim, sua natureza profundamente metafísica o distancia dos Mistérios Agrários. A vida teléstica do Pitagorismo, em que o Um Supremo é também o Supremo Bem, não pode ser completamente identificada com o Orfismo, no qual a encarnação é resultado dos vícios titânicos, em um contexto claramente politeísta. A síntese com o Orfismo não é impossível, mas a categoria órfico-pitagórica, além de semelhanças nas práticas, em alguns mitos e em sua admiração mútua, parece gerar dificuldades teóricas. No Pitagorismo, Deus é perfeito, e o Um Supremo é o Bem. Mesmo quando Pitágoras é visto como uma encarnação do Deus do Sol, por exemplo, isso visa ao aprimoramento da humanidade. Muitos dos elementos da religião homérica não ressoam no Pitagorismo, exceto de maneira acidental.

Assim, é possível falar de uma proposta de reforma, no sentido em que a Filosofia se apresenta como um Estilo de Vida contemplativo e esotérico. Poder-se-ia, afirmar, então que a reforma de Pitágoras de Samos foi a condição que

possibilitou a Educação Clássica Grega, o Platonismo, dentre outras conquistas helênicas.

A figura de Pitágoras não é comparável àquela de Lutero, no sentido de pretender reformar a religião exotérica, incluindo na sua estrutura. A reforma de Pitágoras era esotérica, circunscrita em um contexto muito particular. Sua expansão não teria pretensão religiosa, senão pedagógica.

A relação entre Metafísica e Religiosidade, na estrutura da Sociedade Pitagórica, ocorre mediante a imposição da Realidade Superior sobre a inferior. Expresso de outro modo: por meio da investigação Filosófica, a qual abarca realidades superiores às imediatas do homem, uma série de noções fazem-se evidentes à Pitágoras e, guiado por elas, visa as impor não apenas a si mesmo, mas a seus discípulos. Nesse sentido, Pitágoras não apenas foi um reformador, ele inaugurou a pesquisa cujo nome é conhecido como Filosofia. Alguém que transforma a cultura não é apenas um reformador, mas também um reformador. Não é coincidência, então, que as afirmações sobre Pitágoras de Samos ser ou não um reformador religioso, conquanto pareçam óbvias, exigem atenção.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. **Cidade de Deus**. São Paulo, SP: Editora Vozes, 2012.

ALTMÜLLER, Gustavo. **NOÇÕES TEOLÓGICAS NOS VERSOS ÁUREOS DOS PITAGÓRICOS**. Anais do IX Congresso da ANPTECRE: a religião na América Latina e Caribe: conceitos, relações e perspectivas. 2023. Disponível em:<https://anptecre.org.br/download/IXcongressoAnptecreAnaisGT.pdf>. Acesso em: 13.abr.2024. p.218-226.

AMBRÓSIO. **Letter XVIII**. In: The Letters of S. Ambrose, bishop of Milan. Londres: Oxford, 1881.

AMSTERDÃ, Elvis. **Vida e Obra de Mário Ferreira dos Santos**: uma introdução. Curitiba, PR: Editora Danúbio, 2023.

APULEIO. **Florida**. Disponível em: https://www.attalus.org/translate/florida.html. Acesso em 01 abr. 2023.

ARCARI, Luca. **Reinventing the Pythagorean Tradition in Pseudo-Justin's Cohortatio ad Graecos.** In: RENGER, Almut-Barbara; STAVRU, Alessandro (eds.). Pythagorean Knowledge from Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science. Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2016. p. 185-197.

ARGYROPOULOS, Evangelos;SASSOUNI, Viken; XENIOTOU, Anna. **A comparative cephalometric investigation of the Greek craniofacial pattern through 4000 years.** The Angle Orthodontist, v.59, p.195-204, 1989. Disponível em: https://meridian.allenpress.com/angle-orthodontist/article-pdf/59/3/195/1371122/0003-3219(1989)059_0195_acciot_2_0_co_2.pdf. Acesso em: 10 ago 2023.

ARISTÓTELES. **Fragmenta Selecta.** W.D.ROSS (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1955.

ASLAN, Adnan. **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**. Londres: Routledge, 1994.

AZEVEDO, Luiz Antônio de. **Versos de ouro de Pythágoras**. Lisboa: Regia officina typografica, 1795.

BALTUSSEN, Han. **"PLAYING THE PYTHAGOREAN**: ION'S TRIAGMOS" in JENNINGS, Victoria; KATSAROS, Andrea (eds.). Ion of Chios: Fragments of a Polymath. Adelaide: University of Adelaide, 2005.

BECKER, H.; DAHLKE, H. O. **Max Scheler's Sociology of Knowledge**. Philosophy and Phenomenological Research, v. 2, n. 3, p. 310–322, 1942. Disponível em: https://doi.org/10.2307/2103163. Acesso em: 14 jun. 2023.

BEEKES, Robert. **Etymological Dictionary of Greek**. Boston: Brill, 2010.

BELLO, Rui de Ayres. **Pequena História Da Educação**. Sertanópolis, PR: Edições Liceu, 2020.

BERALDO, Carlos SI. **Mário Ferreira dos Santos**. In: SANTOS, Mário Ferreira dos. Pitágoras e o tema do número. São Paulo: IBRASA, 2000.

BERNABÉ, Alberto; CRISTÓBAL, Ana Jiménez San. **"Are the "Orphic" gold leaves Orphic?"**. in EDMONDS III, Radcliffe. The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p.68-101.

BERNABÉ, Alberto. **"Orphics and Pythagoreans**: the Greek perspective". in CORNELLI, Gabriele; McKIRAHAN Richard; MACRIS, Constantinos (eds.). On Pythagoreanism. Boston: De Grutyer, 2013.

BERNABÉ, Alberto. **Hieros Logos**: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além. São Paulo, SP: Paulus, 2012.

BOARDMAN, John. **Greek Gems and Finger Rings**: early Bronze Age to late Classical. Nova Iorque: N.H Abrams, 2001.

BÖHM-BAWERK, Eugene. **The Positive Theory of Capital**. Nova Iorque: G. E. STECHERT & CO., 1930.

BÖHM, Winfried. **A História da Pedagogia**. São Paulo, SP: Conceito Editorial, 2007.

BORGO, Marta; COSTA, Iacopo. **Pythagoras Latinus: Aquinas' Interpretation of Pythagoreanism in His Aristotelian Commentaries**. In: CAIAZZO, Irene; MACRIS, Constantinos; ROBERT, Aurélien (eds.). Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance. Boston: Brill, 2022. p.350-372.

BOUVERESSE, Jacques. **"Appendice I. Martial Gueroult et la philosophie de l'histoire de la philosophie**. In BOUVERESSE, Jacques. Qu'est-ce qu'un système philosophique ?: Cours au Collège de France 2007-2008. Paris: Collège de France, 2012. p.379-408.

BREMMER, Jan. **Initiation into the Mysteries of the Ancient World**. Boston: De Grutyer, 2014.

BURKERT, Walter. **Greek Religion**: Archaic and Classical. Oxford: Blackwell Publisher, 1985.

BURTON, David. **The History Of Mathematics**. Boston: University of New Hampshire, 1985.

BUSSANICH, John. "**Socrates the Mystic**". in John Cleary (eds.). Traditions of Platonism. Farnham: Ashgate, 1999. p.29-51. Disponível em: https://www.themathesontrust.org/papers/metaphysics/bussanich-socrates.pdf. Acesso em: 05 ago 2023.

CASORETTI, Anna Padoa. **O Surgimento da Ascética da Alma na Antiguidade Grega**: Orfismo e Pitagorismo. São Paulo, SP: Clube dos Autores, 2015.

CASORETTI, Anna Padoa. **Filolau e a função da alma na dualidade de ápeia-peraínonta**. Prometheus, [s.l.], n.28, p.61-79, 2018. Disponivel em: https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/8448/8238. Acesso em: 10.nov 2024.

CHAINHO, Mário. Vida intelectual - Introdução ao método da confissão. Disponível em:<https://pt.scribd.com/document/520971210/PVI-001-Introducao-e-Metodo-da-Confissao>. Acesso em: 13. abr.2024.

CÍCERO. **Discussões Tusculanas**. Uberlândia: EDUFU, 2014.

CLARK, Kevin; JAIN, Ravi Scott. **A Tradição das Artes Liberais**. Campinas, SP: Kírion, 2021.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. Washington, D.C.: The catholic University of America Press, 2005.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **The Writings of Clement of Alexandria**. William Wilson (ed.). Edinburgo: T&T Clark, 1895.

COLLI, Giorgio. **O nascimento da Filosofia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.

COOPER, Jean. **An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols**. ?: Thames & Hudson, 1978.

CORNELLI, Gabriele. **O Pitagorismo como categoria historiográfica**. São Paulo, SP: Annablume Clássica, 2011.

CRAIG, William Lane. **God Over All**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

DEANE, J. Greg. **Dictionary of Ancient Greek Religion** by J. Greg Deane. Disponível em: <http://greekreligiondictionary.blogspot.com>. Acesso em: 11 mai. 2023.

Dillon, John. **Introduction**. In: JÂMBLICO. On the Pythagorean Life (De Vita Pythagorica). Atlanta: Society of Biblical Literature Text and Translations, 1991.

DIODORO SÍCULO. **Bibliotheca Historica**. Disponívem em: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/home.html . Acesso em: 01 mai. 2024.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Brasília, DF: Editora UnB, 2008.

ELIANO. **Varia Historia**. Disponível em: https://topostext.org/work/220 Acesso em: 01 mai. 2024.

EUSÉBIO. **Praepartio Evangelica**. Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Praeparatio_Evangelica_(The_Preparation_of_the_Gospel) Acesso em: 1 de jun. 2023.

FERNANDES, Clístenes Hafner. "**Lições de Educação Clássica, Liberal e Católica**". In: AROSI, Joel Paulo (eds.). Trivium e Quadrivium: A doutrina das 7 artes liberais. Porto Alegre, RS: Instituto Hugo de São Vitor, 2020. p.13-96

FIDELER, David. **Introduction**. In: GUTHRIE, Kenneth Sylvan (ed.). The Pythagorean Sourcebook and Library. Grand Rapids: Phanes Press, 1988. p. 19-54.

FLÁVIO JOSEFO. **Contra Apionem**. Disponível em: https://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm Acesso em: 12 out. 2023.

FREEMAN, Kathleen. **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers**: A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

GARCÍA, Jose García. **Misterios de Eleusis, Orfismo y Pitagorismo**: La espiritualidad en la Grecia arcaica. Beau Bassin-Rose Hill: editorial académica española, 2019.

GRAF, Fritz. "**Text and Ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics**". in EDMONDS III, Radcliffe. The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p.53-67.

GUÉNON, René. **A Metafísica Oriental**. São Paulo, SP: Estrela da Manhã, 2022

GUTHRIE, Kenneth Sylvan. **The Pythagorean Sourcebook and Library.** Grand Rapids: Phanes Press, 1988.

GUTHRIE, William Keith Chambers. "**Que se entende por Orfismo?**" in SANTOS, Yolanda Lhullier; SANTOS, Cláudia (eds.). Antologia de Vidas Célebres: Hermes, Orfeu, Teseu, Rômulo. São Paulo, SP: Logos, 1962. p.83-88.

HARSDORFF, Linda. "**The Victoria Advocate. Sunday Magazine. Sunday, June 8, 1986**." The Victoria Advocate, 8 de junho de 1986.

HERÓDOTO. **HISTÓRIA**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2019.

HESÍODO. **The Homeric Hymns and Homerica**. Londres: William Heinemann, 1914.

HIÉROCLES. **Commentarius in aurea Pythagoreorum carmina**. Disponível em: https://play.google.com/books/reader?id=qE9WAAAAcAAJ&pg=GBS.PP1&hl=pt. Acesso em 20 mai. 2024.

HORÁCIO. **The Works of Horace**. C. Smart. Theodore Alois Buckley. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1863.

HUFFMAN, Carl. **A History of Pythagoreanism**. Londres: Cambridge University Press, 2014.

HUFFMAN, Carl. **Philolaus of Croton**: Pythagorean and Presocratic. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993.

HUSON, Hobart. **Pythagoras**: The Hyperborean Apollo. v.1. Refugio: 1966. 3 v.

HUSON, Hobart. **Pythagoron**: the religious, moral and ethical teachings of Pythagoras. 1947. Reimpressão, Whitefish: Literary Licensing, 2011.

HUSON, Hobart. **THE RELIGIOUS FOUNDATION OF PYTHAGOREAN ETHICS & MORALS**. The A.R.E. Journal. Virginia, v.5, n.4, p. 150-155 , Jul. 1970.

HUSON, Hobart. **The Story of Pythagoras' School on Samos**. In: SAKELLARIOU, George (eds.). Proceedings of the Congress Held in Athens, Samos, and Brussels

july-august 1955. World Congress of Pythagoren Organizations: Grécia, 1957. p. 43-53.

HUSON, Hobart. **The Great Temple of Hera at Samos**. Athene, v.14-16, p.12-14;71. 1955

INGE, William Ralph. **The Philosophy of Plotinus**: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918. Londres: Longmans Green & Co., 1918. 2v.

ISÓCRATES. **Isocrates, Volume III: Evagoras, Helen, Busiris, Plataicus, Concerning the Team of Horses, Trapeziticus, Against Callimachus, Aegineticus, Against Lochites, Against Euthynus, and Letters 1-9**. Larue Van Hook (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1945.

JAEGER, Werner. **Paideia**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1979.

JÂMBLICO. **On the Pythagorean Life (De Vita Pythagorica)**. Atlanta: Society of Biblical Literature Text and Translations, 1991.

KEARNS, Emily. **The Oxford Classical Dictionary**. Londres: Oxford University, 1996.

KINGSLEY, Peter. **A Story Waiting to Pierce You**. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 2018.

KINGSLEY, Peter. **From Pythagoras to the turba philosophorum**. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Chicago, v.57, p.1-13, 1994. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/751460. Acesso em 04 mar. 2023.

KINGSLEY, Peter. **Paths of Ancient Sages**: A Pythagorean History. in The Pythagoreans. Rosicrucian Digest, Sam Jose, v.87, p.1-13, 2009.

KYRIELEIS, H. **The Heraion at Samos**. In: MARINATOS, N.; HÄGG, R. (eds.). Greek Sanctuaries: New Approaches. Londres: Routledge, 2005. p. 125–153.

LÉVÊQUE, Pierre. "**A Religião Grega**" in Grécia e Mito. Ed Gradiva: Lisboa, 1988. p.115-157

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A new Latin Dictionary**. Nova Iorque: Harper & Brothers publishers, 1879.

LINDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Londres: Oxford University press, 1889.

LINDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Claredon press, 1940.

LONG, Herbert Strainge. **A Study of The Doctrine of Metempsychosis in Greece**: from Pythagoras to Plato. Princeton: Princeton University, 1948.

LUZURIAGA, Lorenzo. **História da Educação e da Pedagogia**. São Paulo, SP: Companhia Editora nacional, 1963.

MALLINGER, Jean. **Pythagore et les Mystères**. Paris: Editins Niclaus, 1944.

MAXWELL, Kathleen. **A Study of Pythagorean Women**. 1951. ff.153. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Universidade do Texas, Austin, Texas.

MÉAUTIS, Georges. **Le Livre de la Sagesse Pythagoricienne**. Paris: Librarie Dorbon-Ainé, 1938.

MÉHÉSZ, Kornél Zoltán. **PYTHAGORAS**. Bueno Aires: Universidad Nacional del Nordeste, 1974.

MITTNIK, A., LAZARIDIS, I., PATTERSON, N., et al. **Genetic origins of the Minoans and Mycenaeans**. Nature. 2017;548(7666):214-218. Disponível em: doi:10.1038/nature23310. Acesso em: 10 ago 2023.

MUNNIS, Jeff. **Peter Kingsley and the Discomfort of Wisdom**:Interview with Peter Kingsley for Black Zinnias. AntiMatters. v1. 2007.

NADALIM, Carlos. **Introdução**. In PEREIRA, A.F.M. Manual de Ginástica Infantil: o conto-lição de ginástica infantil. Campinas, SP: Kírion, 2019.

NAVON, Robert. **The Pythagorean Writings**: Hellenistic texts from the 1st Century b.C. - 3rd Century a.D. On Life, Morality, Knowledge, and the World. Kew Gardens: Selene Books, 1986.

NEPOS. **Epaminondas**. Disponível em: https://topostext.org/work/512 Acesso em: 01 mai. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragments posthumes**, Printemps-automne 1884. Paris: Gallimard, 1982.

OTTO, Walter. **Los dioses de Grecia**. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

OVÍDIO. **As Metamorfoses**. Florianópolis: UFSC, 2014.

PAYEN, Jacques. V. **Capparelli, Il tenore di vila pitagorico ed il problema della omoiosis**. In: Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, tome 12, n°4, 1959. p. 370. Disponível em:< https://www.persee.fr/doc/rhs_0048-7996_1959_num_12_4_3791>. Acesso em: 20. mar. 2023.

PECK, Harry Thurston. **Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities**. Nova Iorque: Harper & Brothers Publishers, 1898.

Philosophy as a Sacred Tradition. Kingsley, Peter. Nova Orleans; Austin: Peter Kingsley, 5 jun. - 24 nov. 2003. 1 áudio (72 min).

PIRENNE, Jacques. **"A Grécia"** in SANTOS, Yolanda Lhullier; SANTOS, Cláudia (eds.). Antologia de Vidas Célebres: Hermes, Orfeu, Teseu, Rômulo. São Paulo, SP: Logos, 1962. p.69-81.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo, SP: Editora Escala, 199-

PLATÃO. **As Leis**. São Paulo, SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Cartas e Epigramas**. São Paulo, SP: Edipro, 2011.

PLATÃO. **Crátilo**. in DIÁLOGOS VI. São Paulo, SP: Edipro, 2016.

PLOTINO, **Enneads**. Londres: Harvard University Press, 1984.

PLUTARCO. **Delphi Complete Works of Plutarch** (Illustrated). [s.l.] Delphi Classics, 2013.

PORFÍRIO. **Vitae Pythagorae**. In: FIDELER, David (ed.). The Pythagorean Sourcebook and

PSEUDO-JÂMBLICO. **The Theology of Arithmetic** (Theologumena arithmeticae). Grand Rapids: Phanes Press, 1988.

REALE, Giovani. **História da Filosofia Grega e Romana**: Léxico da Filosofia Grega e Romana. v. 9. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2014. 9v.

RIBOULET, Louis. **História da Pedagogia**: da antiguidade à patrística. v.1.Sertanópolis, PR: Edições Liceu, 2020. 4 v.

Riedweg, Christoph. **Pythagoras**: his life, teaching, and influence. Londres: Cornell University Press, 2012.

ROBINSON, Thomas. **As Origens da Alma**. São Paulo, SP: Annablume, 2010.

ROSS, William David. **ARISTOTELIS**: Fragmenta Selecta. Oxford?: Oxford University Press, 1970.

ROSSETTI, Livio. **"While Pythagoras was still Living in Samos"**. in CORNELLI, Gabriele; McKIRAHAN Richard; MACRIS, Constantinos (eds.). On Pythagoreanism. Boston: De Grutyer, 2013. p.63-72.

SAKELLARIOU, George. **PYTHAGORAS**: THE TEACHER OF THE CENTURIES. Atenas: IDEOTHEATRON, 1962.

SAKELLARIOU, George. **The Pythagorean Educational System and its Perennial Value**. In: SAKELLARIOU, George (eds.). Proceedings of the Congress Held in Athens, Samos, and Brussels july-august 1955. World Congress of Pythagoren Organizations: Grécia, 1957. p. 36-42.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **A Sabedoria das Leis Eternas**. São Paulo, SP: É Realizações, 2001.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Dicionário de Filosofia**. v.1. São Paulo, SP: Matese, 1963. 4 v.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia e Cosmovisão**. São Paulo, SP: É Realizações, 2018.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Os Versos Áureos de Pitágroas**. [S.l.: s.n.: s.d].

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Pitágoras e o tema do número**. São Paulo, SP: IBRASA, 2000.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Teoria do Conhecimento**. São Paulo, SP: Logos, 1954.

SANTOS, Mário. **O Homem Perante o Infinito**. São Paulo, SP: Logos, 1962.

SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. **Os mistérios órficos e eleusinos**: seus significados e representações no mundo grego. Coletânea, Rio de Janeiro, v. 13, fasc. 26, p. 335-350.

SANTOS, Theobaldo Miranda. **Noções de História da Educação**. São Paulo, SP: Companhia Editora nacional, 1967.

SANTOS, Yolanda Lhullier; SANTOS, Cláudia (eds.). **Antologia de Vidas Célebres**: Moisés, Buda, Pitágoras. São Paulo, SP: Logos, 1962.

SCHUDDEBOOM, Feyo. **Greek Religious Terminology - Telete & Orgia**. Leiden: Brill, 2009.

SCULLION, Scott. **Olympian and Chthonian**. Classical Antiquity, Berkeley, v.13, p.75-119, 1994. Disponível em: https://doi.org/10.2307/25011006. Acesso em 12 jun. 2024.

SHAPIRO, H.A. (ed.). **The Cambridge Companion to Archaic Greece**. Nova Iorque: Cambridge University press, 2007.

SHIPLEY, Graham. **A history of Samos, 800-188 BC**. Oxford: Clarendon Press, 1987.

SHOOK, Robert. "TSHA | **Huson, Hobart, Jr**." n.d. Disponível em: <https://www.tshaonline.org/handbook/entries/huson-hobart-jr>. Acesso em 03.mar.2023.

SKINNER, Stephen. **Techniques of Graeco-Egyptian Magic**. Singapura: Golden Hoard Press, 2021.

SOARES, Órris. **Dicionário de Filosofia**. v.1. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro, 1952. 2v.

STANLEY, Thomas. **Pythagoras**. Lake Worth: Ibis Press, 2011.

STOCKS, J.L. **Plato and the Tripartite Soul**. Mind, Oxford University Press, v.24, nº94, p.208-221, 1915. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2249191. Acesso em: 14 jun. 2024.

SUDA. Disponível em: https://topostext.org/work/240 Acesso em: 01 mai. 2024.

SWORDER, Roger. **Science and Religion in Archaic Greece**: Homer on Immortality and Parmenides at Delphi. San Rafael: Sophia Perennis, 2008.

THE GREAT SECRET. Direção de Emmanuel Vaughan-Lee. San Anselmo, Estados Unidos: Global Oneness Project. 1 vídeo.

THOM, Johan C. **The Pythagorean akousmata and Early Pythagoreanism**. In: CORNELLI, Gabriele; Mc KIRAHAN, Richard; MACRIS, Constantinos. (eds.). On Pythagoreanism. Boston: De Grutyer, 2013. p. 77-101.

THOM, Johan C. **The Pythagorean Golden Verses**: with Introduction and Commentary. Nova Iorque: Brill, 1995.

UŽDAVINYS, Algis. **Orpheus and the roots of Platonism**. Londres: The Matheson Trust, 2011.

UŽDAVINYS, Algis. **Philosophy as a rite of rebirth**: from ancient Egypt to neoplatonism. Lydney: the prometheus trust, 2008.

VAN STRATEN, Folkert. **HIERA KALA**: Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece. Nova Iorque: Brill, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2006.

VIRTRÚVIO. **De Architetura**. Disponível em: https://topostext.org/work/138 Acesso em: 02 mai. 2024.

WATTERS, Hallie. **The Pythagorean way of life**. Adyar: theosophical publishing house, 1926.

WEHRLI, Fritz. **Die Schule Des Aristoteles**. Basiléia: Schwabe & Co., 1967

WEST, Martin. **Greek Epic Fragments**: From the Seventh to the Fifth Centuries BC. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. Nova Iorque: The Free Press, 1978.

ZAFIROPULO, Jean. **Anaxagore de Clazomène**: Le Mythe Grec Traditionnel de Thalès a Platon théorie et fragments. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1948.