

Sobre a Natureza Humana

Aesara de Lucânia

ORIGINAL Ioannis Stobaei. *Anthologii libri duo priores, qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Edição de C. Wachsmuth, v. I-II. Berlin: Weidmann, 1884.

TRADUÇÃO Carolina Araújo | UFRJ

Para Silvana Ramos¹

Introdução

I. O texto

Sobre a Natureza Humana é um texto em dialeto dórico transmitido unicamente por Estobeu (*Eclogarum*, I. 49.27) e atribuído a Aesara de Lucânia, pitagórico, de quem não se sabe mais nada por nenhuma outra fonte.

Lucânia é uma região da antiga Magna Grécia (hoje Itália). Essa localização sugere que Aesara estaria no grupo dos chamados primeiros pitagóricos, um grupo de pessoas que teriam compartilhado ideias e práticas comunitárias nessa região, e que, em diáspora após hostilidades enfrentadas em Crotona no século V a.C.², primeiramente se organizaram em grupos menores em diferentes localidades da Magna Grécia, dentre os quais o mais importante foi o liderado por Arquitas em Tarento, até finalmente se dispersarem ao fim do século III a.C.

O dórico é um dialeto falado no sudeste do Peloponeso e no sul da Magna Grécia, ou seja, no que se entende por uma Grécia Ocidental. Tornado célebre pela

¹ Agradeço a Roberto Bolzani pela leitura atenta e comentários que muito contribuíram para o aperfeiçoamento da versão final deste texto.

² Para a controvérsia sobre os acontecimentos em Crotona e a dificuldade quanto às fontes, cf. Burkert, 1962, p. 181-183; Zhmud, 2012, p. 97-103; Rowett, 2014, p. 127-130.

poesia mélica de Alcman (século VII a.C.) e Píndaro (séculos VI-V a.C.), ele é bem mais raro em textos em prosa posteriores ao século IV a.C., quando autores preferiam o ático ou o jônico. Não obstante, ele é típico dos pitagóricos da Magna Grécia, como Filolau de Crotona (cujos textos são de datação controversa) e Arquitas de Tarento (que se tem como o grande marco da literatura em prosa dórica, cf. Burnet, 1930, p. 282-283). Com a relevante exceção de Arquimedes, no século III a.C., usos posteriores do dórico tendem a ser “nostálgicos” ou forjados, recuperando uma tradição não mais corrente. Ao se identificar como prosa científica (cf. Schick, 1955), por oposição à koiné falada na região da Itália, o uso do dórico deve ser entendido como uma convenção literária (cf. Thesleff, 1965, p. 94).

A compilação de centenas de textos feita por Estobeu no século V d.C. tinha plausivelmente o propósito de educar o seu filho, como indica uma carta anexada à nota da *Bibliotheca* de Fócio (século IX d.C.), carta esta que também apresenta o conteúdo dos seus quatro livros. O primeiro deles é dedicado a questões da natureza, o segundo começa com questões lógicas e termina com questões éticas. Esses dois recebem o título de *Excertos físicos e éticos* (*Eclogae physicae et ethicae*), contendo o que, na concepção do próprio Estobeu, constituiriam textos propriamente filosóficos de sua coleção. Há uma controvérsia sobre se o material que nos chegou corresponde de fato aos dois últimos livros, ou a apenas um deles (tendo o último sido perdido)³. De todo modo, é a esse material que cabe o nome de *Antologia* (*Florilegium*), ou seja, seus temas são variados, embora haja uma linha que os circunscreve como tratando dos costumes humanos: comportamentos, máximas de sabedoria, virtude prática.

Se essa divisão está correta, ao inseri-lo nas *Eclogae* (que será a única obra a nos interessar aqui), Estobeu classifica o fragmento de Aesara como uma contribuição filosoficamente relevante no domínio dos estudos da teoria da natureza. Isso pode ser surpreendente a um leitor que, pouco familiarizado com as teses sobre a virtude na Antiguidade, defronte-se com o tema do fragmento: a lei e a justiça. Porém é precisamente como a excelência da natureza humana que a justiça é definida. Assim, é correto que Estobeu situe nosso texto no capítulo intitulado “Sobre a alma”⁴, que

³ Para a controvérsia, cf. Wachsmuth, 1884, p. xii-xv.

⁴ Capítulo número 40 de Canter (1575, p. 93, cf. numeração na p. xxxiii); 52 em Heeren (1794, p. 794); 41 em Gaisford (1850, p. 320) e Meineke (1860, p. 225) e 49 em Wachsmuth (1884, p. 318). O texto de Aesara se encontra em Canter, cap. 40, p. 105-106; Heeren cap. 52; texto 23, p. 846-857; Gaisford, cap. 41, texto 27, p. 358-361; Meineke, cap. 41, texto 27, p. 255-257 e Wachsmuth, cap. 49, texto 27, p. 355-357. As referências aqui serão à edição de Wachsmuth.

elencas diversas passagens, majoritariamente de cunho platônico, sendo antecedido por uma série de citações de Porfírio e sucedido por citações do próprio Platão, em particular do *Timeu*.

II. Manuscritos, edições e traduções

Embora haja vários manuscritos das *Eclogae* de Estobeu, todos eles derivam de três principais. O melhor deles, Manuscrito F, códex Farnesinus Eclogarum, está hoje na Biblioteca Nacional de Nápoles, identificado como códex III.D.15, e data do século XIV. O segundo, Manuscrito P, códex Parisinus Eclogarum, hoje na Biblioteca Nacional da França, é identificado como Grec 2129 e datado do século XV. Ambos podem ter sua origem retrçada a um manuscrito arquetipo anterior perdido. O terceiro, manuscrito L, códex Laurentianus VIII, 22, localizado na Biblioteca Laurenziana de Florença e datado do século XIV, traz o texto bastante fragmentado, sem o texto de Aesara, mas incluindo textos ausentes nos outros dois, o que indica que ele deriva de um outro arquetipo.⁵

A primeira edição moderna das *Eclogae* foi feita por Willem Canter na Antuérpia (Utrecht) em 1575, para a editora Christophe Plantin, com tradução para o latim ao lado. A segunda edição, também com o latim ao lado, foi feita por Arnold Hermann Ludwig Heeren em 1792 (p. 846-848) para a editora Vandenhoeck et Ruprecht, em Göttingen. A terceira edição foi feita em Oxford, para a editora Clarendon, por Thomas Gaisford em 1850, apenas em grego. A quarta edição também foi feita apenas em grego por Augustus Meineke em Leipzig, para a editora Teubner, em 1860 (p. 255-257). A quinta foi feita por Wachsmuth para a editora Weidmann, em Berlim, em 1884 (p. 355-357), apenas em grego, e permanece como edição crítica padrão. Edições do fragmento que não são de toda a obra de Estobeu são as de Mullach, para o seu *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (1867, II, p. 51)⁶, e de Thesleff (1965, p. 48-50) para a sua coletânea de textos pitagóricos do período helenístico.

Até onde pude pesquisar, o fragmento de Aesara foi traduzido para o inglês por Lynn Harper (in Waithe 1987, p. 20-21), Plant (2004, p. 81), Pellò (2022, p. 39ss), Horky (em prelo), e para o italiano por Montepaone (2011) e Migliorati (2019, 22-42).

⁵ Para a stemma das *Eclogae*, cf. Mansfeld & Runia, 1997, p. 200.

⁶ A maior parte da pseudepígrafe pitagórica foi excluída da obra que sucedeu Mullach; os volumes de Diels & Kranz (doravante DK).

III. Pseudepígrafe pitagórica

Por pseudepígrafe pitagórica entende-se um grupo de textos de diferentes fontes, sendo Estobeu talvez a mais importante, escrito em dórico ou ático (ou uma miscelânea dos dois que, às vezes, inclui traços jônicos) e atribuídos a diferentes autores caracterizados ou como membros da família de Pitágoras ou de escolas pitagóricas. As obras de Burkert (1960, 1961, 1962, 1972) mostram com argumentos cogentes que a matriz filosófica mais amplamente identificada nas informações que temos sobre o pitagorismo, em geral, e na pseudepígrafe pitagórica, em particular, é platônica. A influência a seu ver é direta, passando pela Academia, e chega a ponto de tornar a tradição pitagórica indistinta do platonismo, fazendo da pseudepígrafe pitagórica, nas palavras de Burkert, nada além da “expressão de um platonismo subterrâneo” (1961, p. 236) provavelmente dirigida ao público italiano em Roma por um longo período que se estende de 150 a.C. até o período imperial tardio (1972, p.41).⁷ Uma hipótese a ser explorada é a sugestão de Burkert de que o destinatário romano da pseudepígrafe pitagórica seria o círculo de Julia Domna. Isso seria particularmente interessante, não só pela relação entre filosofia e matemática, como sugere Burkert (1972, p. 54), mas também pelo plausível interesse de sua anfitriã em mulheres filósofas.

Essa tese se confronta com a tradicional abordagem de Zeller (1868, p. 63), que vê elementos tipicamente neo-pitagóricos nesse conjunto de textos, por exemplo, o misticismo, as referências a práticas de mistérios, o monoteísmo e a menção a revelações. Essa é uma das razões para que Zeller defendesse que esses textos são falsificações surgidas em meio a um renascimento do pitagorismo em Alexandria nos séculos I-II d.C., ligado a um encontro de doutrinas gregas e judaicas (1868, p. 83-84). A hipótese da falsificação ganhou diferentes nuances pós-Zeller, mas é pouco provável que seu objetivo tenha sido financeiro, ou seja, para a venda de exemplares raros. A importância de uma falsificação tardia de textos de autores pitagóricos visaria, antes, uma legitimação de certas doutrinas em meio intelectual ou laico.

Thesleff (1961, p. 99), por sua vez, divide a pseudepígrafe pitagórica em dois grupos. O primeiro, de autores identificados como membros da família de Pitágoras, seria de falsificações feitas em diferentes datas, em Alexandria, Atenas ou alhures. O segundo seria de autores pitagóricos da Magna Grécia, sucessores da escola

⁷ Aristóteles (*Metafísica*, 987a29ss) é a fonte principal da convergência de Platão e Pitágoras, mas vale conferir também as Cartas de Arquitas e a Carta XII de Platão. Centrone (2014, p. 337) descreve os autores da pseudepígrafe pitagórica como “platonistas pitagorizantes”, Ulacco (2017, p. 7) como divulgadores de um platonismo dogmático e sistemático por oposição à linha cética que a Academia seguia na idade helenística.

Arquitana mas também influenciados pela Academia Platônica (cf. 1961, p.III), que escreveram no século III a.C. em regiões próximas a Tarento⁸. A tese de Thesleff (1961, p. 49) de que o conteúdo religioso de pelo menos essa segunda parte da pseudépígrafe pitagórica é de origem platônica é muito mais adequada ao caso do *Sobre a natureza humana*.

Quando tratamos da pseudépígrafe pitagórica que é atribuída a autoras mulheres⁹, vemos que há – em suporte a Zeller e contra Thesleff – um propósito peculiar para falsificação. Porque em geral exibem conteúdo moralizante, é plausível supor que essas peças tenham a função de atingir um público feminino visando certa educação que, no mais das vezes, exalta a submissão. Isso parece fazer ainda mais sentido em textos de conteúdo ético, que falam da administração do lar e de uma aproximação do conceito pitagórico de *harmonia* à obediência ao *pater familias* (cf. Perictione de Atenas, *Sobre a harmonia feminina* 4.28.19; 4.25.50 e Fíntis de Esparta, *Sobre a moderação feminina*, 4.23.61). Mas esse propósito, ainda que não incompatível – dada a sua defesa de uma hierarquia no lar –, não é explícito no texto de Aesara. Se intérpretes lamentam o caráter conservador desses textos em relação à posição política das mulheres, por outro lado, por si só eles são prova de que elas exercem uma posição política importante *enquanto filósofas*. Em outras palavras, o mero fato de existirem tais textos atesta que o público leitor de sua época via como plausível, e até interessante, que mulheres escrevessem textos de filosofia. Essa plausibilidade reforça a hipótese de que algumas o tenham de fato feito, o que dá mais veracidade à tese de que as listas de obras de filósofas de que temos notícia, mas não nos chegaram, referiam-se de fato a textos existentes em circulação.

Com base nisso, não me parece, como afirmam Thesleff (1961, p. 73-75), Centrone (2014, p. 339) e Ullaco (2017, p. 2), que a pseudépígrafe pitagórica em geral compartilhe um mesmo ponto de vista e um mesmo modo de abordar seus temas, de modo a comporem um *corpus* produzido em um mesmo tempo e espaço. Não posso desenvolver aqui uma tese geral, mas entendo que ficará claro a partir da análise do texto de Aesara que, embora claramente compartilhe da matriz platônico-pitagórica, ele tem uma abordagem particular. Em especial, não se vê ali os elementos que Zeller identificou no Neo-Pitagorismo: o misticismo, os mistérios e as revelações. É notável que a tradição dos estudos da pseudépígrafe pitagórica tenha

⁸ Note-se que posteriormente Thesleff (1972, p. 60) parece colocar sua própria tese em questão.

⁹ Autoras a que se atribuem pseudépígrafe pitagórica são Aesara da Lucânia, Arignote, Melissa, Mía de Crotona, Perictione de Atenas, Ptolemais de Cirene, Fíntis de Esparta e Theano de Metaponto.

raramente se dedicado a particularizar o conteúdo dos textos de acordo com o seu autor; ao contrário, a literatura especializada tende a abordá-los em conjunto, considerando-os como um veículo de doutrinas gerais platônico-aristotélicas com pouca originalidade filosófica.¹⁰

Por essa razão, a controvérsia sobre a datação do texto de Aesara segue precisamente o debate geral sobre a pseudépigrafe pitagórica. Fohalle, que é uma grande exceção por analisar nosso texto em separado, conclui que o estilo de seu dórico é tardio, datando do início da era cristã (Fohalle, 1928, p. 48), conclusão a que também chega Delatte (1942, p. 65-67), ambos reforçando, portanto, a tese de Zeller. Apoiadores de Thesleff, que insistem na data do século III a.C. e na autoria direta dos pitagóricos, são Plant (2004, p. 81) e Pomeroy (2013, p. 49).

Uma última palavra quanto ao estilo do fragmento. Nosso texto foi classificado por Fohalle como idiossincrático, e por Thesleff (1961, p. 11) como “ambicioso”, por usar termos não muito usuais e arcaísmos. Não obstante, a posição prevalecente é de que se trata aqui de uma miscelânea de doutrinas platônicas e aristotélicas (Centrone, 2014, p. 319; Pellò, 2022, p. 33), embora Thesleff insista que o texto que nos chegou é a citação apenas do início de uma obra cujo restante se perdeu (Thesleff, 1972, p. 66).

IV. O argumento

A tese central do texto é anunciada nas linhas 3 e 4: a natureza humana, determinada pela alma como princípio vital, é padrão para a justiça e a lei em contextos privados ou públicos de interação. O método para comprovação da tese, a investigação de si próprio, é apresentado nas linhas 4 a 6, bem como a formulação geral da definição de lei e justiça: a boa ordenação.

A sequência do texto introduz as premissas da tese: a alma é tríplice (linhas 6-7) porque desempenha três atividades duplamente caracterizadas: a cognição/prudência, o vigor/impulso motor, e o amor/empatia (linhas 7-9). Essas atividades, no entanto, não são realizadas de maneira independente: elas são posicionadas de modo tal que aquela que prevalece guia o movimento da alma (e a ação humana), a que estiver em posição inferior é governada e a terceira fica em posição intermediária (linhas 10-12).

As premissas são justificadas, em primeiro lugar, teleologicamente pelo desígnio da divindade: tal funcionamento da alma humana visa a que essa seja a única espécie

¹⁰ Para crítica à abordagem generalizante, cf. Bonazzi, 2013, p. 385.

de seres vivos a receber a lei e a justiça (linhas 13-16). A seguir, a justificativa é conceitual: lei e justiça são peculiares a certos entes que se configuram como sistemas comunitários. Sistemas comunitários implicam, por definição, integrantes múltiplos e semelhantes, ou seja, eles não surgem nem de algo uno, nem de diversos que se relacionam de modo aleatório (linhas 16-23). Para que tais integrantes mantenham justiça entre si, é preciso que se organizem harmonicamente, e isso só é possível quando eles seguem a lei e praticam o que é chamado de atenção sensata (linhas 23-28). Essa é a tese geral que vincula a justiça da alma humana com a do lar e a da cidade: todos são por natureza sistemas comunitários, de modo que sua excelência ou virtude (*areté*) reside na sua boa ordenação.

Para serem justos, sistemas comunitários requerem uma diferenciação de posição relacional entre os indivíduos que os compõem, de modo que o superior possa guiar e o inferior possa ser guiado (linhas 29-34). Mas apenas isso não basta para a justiça. É preciso que as partes sigam uma determinada proporção para a harmonia, para a qual cada uma delas foi forjada. Essa ação ordenada para a harmonia é o que há de mais justo e dela decorrem a amizade, a concórdia e a concordância entre todos os indivíduos (linhas 35-40). A justiça é a virtude do sistema comunitário em que seus integrantes seguem a boa lei, constituída pelo domínio do superior segundo tal proporção (linhas 41-43).

O trecho que segue explica como amizade, concórdia e concordância, assim como o amor, a empatia, a afinidade e a congeneridade, decorrem da justiça e da boa lei, especificamente no caso da alma (linhas 43-55). Quando o intelecto examina acuradamente, ele prevalece pela persuasão, fazendo com que o desejo ame e com que o ímpeto se torne amigo do desejo (linhas 45-47). Esse exame modera o prazer e dá resistência à dor, mesclando veemência e condescendência (linhas 47-50). Assim, embora as partes sejam individuadas enquanto tais, precisamente devido à sua afinidade e congeneridade a aspectos distintos das coisas, elas podem ser compatibilizadas quando o desejo passa a amar e o ímpeto passa a se empenhar em obter o objeto examinado pelo intelecto (linhas 50-56).

A conclusão é de que a melhor vida humana é aquela em que o intelecto harmoniza prazer e virtude (linhas 56-60).

Tradução

- 1 Aesara de Lucânia, Pitagórico,
 de *Sobre a natureza humana*.
- A natureza humana parece-me um padrão do que é a lei e a justiça,
seja no lar ou na cidade. Quem seguir os indícios em si mesmo
5 e investigar, há de descobrir que a lei e a justiça
em si mesmo são a boa ordenação da alma. Sendo
tríplice, ela compõe-se de três atividades: [o intelecto]
realizando a cognição e a sensatez; [o ímpeto,]
o vigor e o impulso; o desejo, o amor e a empatia.
- 10 Assim, elas são posicionadas entre si, de modo que
a que é predominante guia, a que é inferior é governada,
e a mediana é situada em posição intermediária; tanto governa quanto é
[governada.
- A divindade assim as fez segundo a proporção, na modelação
e no acabamento da morada humana, entendendo que apenas
15 o ser humano se tornaria receptor da lei e da justiça
e mais nenhum dos viventes mortais. Afinal,
um sistema comunitário não surgiria nem de uma única coisa, nem de múltiplas
mas apenas de tais semelhantes (pois, uma vez que as coisas diferem
entre si, é necessário que em nós as porções da alma sejam diferenciadas
20 tal como também ocorre com o corpo [em relação aos órgãos do tato],
da visão, da audição, do paladar e do olfato, pois as coisas não
têm, todas elas, a mesma harmonia com todas as demais), tampouco ele surgiria
de múltiplos que fossem dissemelhantes, menos ainda de aleatórios. Ao [contrário,
ele surge de coisas forjadas com vistas à plenitude, à composição e à harmonia
do todo do sistema. E não apenas ao revés do múltiplo
25 e dissemelhante, em prol do que é forjado em vista do todo e do completo,
mas também deles não fortuitamente, como uma reunião aleatória,
e sim com certa lei e uma atenção sensata.
- Isso porque, se tivessem iguais porções de poderes e
honras, sendo dissemelhantes, uma inferior, outra superior

30 e uma intermediária, não seria possível que as partes se harmonizassem
em comunidade por toda a alma. Se, por outro lado, as tivessem desiguais, e as
[superiores
não obtivessem a porção maior, e sim as inferiores,
haveria insensatez e desordem excessiva na alma.
Mas se as superiores [obtivessem] a [porção] maior, as inferiores
35 a menor, porém não segundo a proporção de cada uma delas, não seria possível
a concórdia, a amizade e a justiça na alma,
porque cada uma delas é composta segundo uma proporção para a harmonia
e é esta qualidade que eu digo ser o que há de mais justo. De tal organização,
decorrem certa concórdia e concordância.

40 Isso seria portanto chamado justamente de boa lei da alma, a qual,
em governando o superior e o inferior sendo governado, é soberania
que conduz à virtude. Assim, a amizade, o amor, a
empatia, sendo afins e congêneres, brotam
45 dessas partes. Isso porque, ao examinar acuradamente, o intelecto persuade,
e o desejo ama e o ímpeto, pleno de furor,
de inimigo fervoroso, torna-se amigo do desejo. Ao harmonizar
o prazeroso e o doloroso, o intelecto compatibiliza também
a parte da alma intensa e veemente com a leve e
50 condescendente. Cada uma delas se divide segundo a pressuposição
do que, em cada coisa, lhe é afim e congêneres: o intelecto examina com rigor
e segue os indícios das coisas, o ímpeto confere
impulso e vigor ao que se examina; o desejo,
que é congêneres à afeição, ao ser harmonizado pelo intelecto toma
55 o prazeroso como o que lhe é peculiar e deixa o pensamento
à parte pensante da alma. Devido a isso, parece-me que a melhor vida
aos seres humanos é aquela em que o prazeroso
é compatibilizado com o digno, e o prazer com a virtude. O intelecto
então pode harmonizá-los, tornando [esse ser humano] educado
60 e amante da virtude.

Comentário

A numeração refere-se às linhas do texto traduzido que, por sua vez, seguem a edição Wachsmuth:

1. O nome Aesara, feminino, e a designação de origem “da Lucânia” na forma do adjetivo feminino *leukanas*, são atestados por todos os manuscritos. Na introdução escrita por Fócio para sua *Bibliotheca*, o nome aparece como Aisaros. O seu qualificativo tem variantes, pitagórico (*pythagoreíou*), segundo o códice F e “de Pitágoras” (*pythagórou*), segundo o códice P. O adjetivo em genitivo masculino, pitagórico, do códice F, em contraste com o hábito de Estobeu de usar *pythagoreías* para descrever as filósofas¹, foi razão para que Heeren emendasse o texto para atribuir-lhe um autor masculino de nome Aresa, retirando o adjetivo pátrio e sugerindo que se trate de Aresa de Lucânia, mencionado por Jâmblico (*Vida de Pitágoras* 266)², sobre quem Claude Saumaise (Salmasius, 1640, p. 169), em seu *Comentário a Epitecto*, diz ser atribuída uma obra de mesmo título. Isso justificou a emenda de Meineke que corrige o adjetivo pátrio do feminino para o masculino, *leukanou*, no que ele foi seguido por outros editores. Tais emendas não são necessárias. Por um lado, a lista de filósofos pitagóricos de Jâmblico, que inclui 218 nomes masculinos e 17 femininos, está longe de ser exaustiva. Um texto atribuído a Anônimo de Fócio sob o nome de *Vida de Pitágoras* traz a informação de que Aesara é o nome de uma filha de Pitágoras.³ Naturalmente a filha de Pitágoras não seria originária de Lucânia, mas não fosse a unanimidade de todos os manuscritos suficiente para atestar um nome, teríamos aqui um motivo extra: uma família com afinidades com o pitagorismo teria boas razões para escolher tal nome e dar tal educação à sua filha. Por outro lado, o genitivo masculino pode ser explicado por uma tradição de uso masculino para designações de filósofos.⁴

3. Um padrão (*kanón*) ou estalão é um instrumento que estabelece uma unidade de medida, em geral uma barra ou régua. É célebre a passagem de Aristóteles que diz que o homem digno (*spoudaios*) é aquele que vê a verdade como o padrão e a

¹ Cf. 3.1.120.1, 4.25.50.1 e 4.28.19.1 sobre Perictione; 4.23.61.1 sobre Fintis.

² Para a adoção do nome masculino, cf. Canter 1575, p. 105 que traz Aisáras em grego e Aresa em latim; Gaisford, 1850, p. 358, traz Isáras. Para Aresas, cf. Heeren, 1792, p. 846; Meineke, 1860 p. 255, Mullach 1867, II, p. 51, Thesleff 1965, p. 48, Centrone, 1990, p. 159, 203, 208, 219.

³ Para a defesa do nome feminino, cf. Deubner 1935, p. 685; Thesleff 1965, p. 237, n. 16, Wachsmuth, 1884, p. 355, n.1, Allen, 1985, p. 151; Waithe, 1981, p. 17; Plant, 2004, p. 81; Pomeroy, 2013, p. 99, Pellò, 2022, p. 39. Horky (em prelo) prefere pseudo-Aesara. Dutsch (2020, p. 123-124) não se decide.

⁴ Cf. na Enciclopédia Suda, por exemplo, os verbetes Arignote (alpha3872) e Theano (theta84).

medida das coisas (Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, III. 1113a33) A tese central do texto defende que é na alma que se encontra esse padrão para o estabelecimento da lei que obtém a justiça. O fragmento 2 de Arquitas de Tarento (DK 47 [35] B3, 13) diz que o cálculo (*logismós*) é um padrão (*kanón*) desse tipo: ele impede quem sabe calcular de cometer injustiça. Huffman (2010: 221-223) entende por isso uma aplicação meramente jurídica do cálculo para estabelecer a correspondência entre o crime e a pena. Todavia, é difícil aceitar que tal cálculo possa ser entendido como um modo de se *impedir* a injustiça. “Lei” (*nómos*) deve ser entendido tanto em seu sentido positivo quanto no sentido de regra de conduta, dizendo respeito portanto à interação dos seres humanos, seja em ambiente privado ou em ambiente público. Acho questionável, entretanto, que o termo possa se referir a um conceito mais abstrato como o de lei moral, como defende Waithe (1987, p. 6, 19). A ênfase no lar é comum aos fragmentos de filósofos pitagóricas, em particular à pseudépígrafe pitagórica transmitida por Estobeu.⁵

4. A investigação sobre o que é a justiça é um exame de si próprio, do funcionamento da própria alma, que leva a entender o que é a natureza humana, as partes da alma e qual é o melhor modo da sua interação. Pomeroy (2013, p. 118) vê aqui uma reversão da ordem de investigação platônica na *República*, que supõe que é da justiça na cidade que se descobre a justiça na alma (cf. Platão, *República*, 368d-369a). Para a defesa de que é a justiça na alma que explica a justiça na cidade na *República* de Platão, cf. Araújo, 2022, p. 120-128. A boa ordenação (*diakósmasis*) é um tema pitagórico (cf. Aristóteles, *Metafísica*, 986a6), assim como platônico (Cf. Platão, *Banquete*, 209a, *Leis*, 853a, *Timeu*, 24c e *República*, 591d).⁶

6-7. O termo traduzido por “tríplice” (*trichthadía*) é singular e pode ser um *hápx*. A doutrina da tripartição da alma é originariamente platônica (ver *República*, 435e-441c, *Fedro*, 246a-b, *Timeu*, 69c-70c), embora possivelmente antecipada na tese dos três tipos de vida que aparecem na chamada anedota do festival sobre Pitágoras, segundo a qual as pessoas vêm à vida tal como vão aos festivais: umas para vender, outras para vencer e outras para contemplar.⁷

⁵ Cf. Fíntis de Esparta, *Sobre a moderação feminina* (4.23.61-61a), e Perictione de Atenas, *Sobre a harmonia feminina*, 4.28.19 (cf. Nails 1989, p. 295-296).

⁶ Para o uso de *diakósmasis* nos *pseudépígrafe pitagórica*, cf. Aristeu de Crotona, *Sobre a Harmonia* (1. 20.6.18-20), Calicrátidas de Esparta, *Sobre a felicidade doméstica* (4.28.16.1) e o *Sobre a Vida* de Eurífilos (4.39.27.23-32).

⁷ Para o argumento de que a anedota é posterior a Platão, apropriando-se, portanto, da teoria da tripartição da alma, cf. Burkert, 1960, p. 159-160.

7-10. O trecho que introduz as atividades da alma (linhas 7-10) foi fortemente emendado. Canter traz simplesmente *gnóman kai phrónasin ergazoménan, kai árkan kai alkàn, kai dúnamin, kai érota, kai philophosúne, ha epithumía*: “realizando a cognição e a sensatez; assim como o governo, o vigor e o poder; o desejo [realizando] o amor e a empatia”. Heeren (p. 848-849), tomando Salmasius (1640, p. 106) como autoridade, corrige *ergazoménan* por *ergazómenos* para concordar com um outro sujeito introduzido por ele, *nóos*, o intelecto, e nisso é seguido pelos editores posteriores. A seguir, Heeren elimina o *arkán* e introduz outro sujeito: *kai alkàn, kai dúnamin ha thúmosis*. Com isso ele cria uma sequência de seis atividades atribuídas a três partes da alma: *gnóman kai phrónasin ergazómenos ho nóos, kai alkàn kai dúnamin ha thúmosis, kai érota kai philophosúnan ha epithumía*, no que é seguido por Gaisford (p. 358-359), Mullach (p. 51) e Meineke (p. 255-256): “o intelecto realizando a cognição e a sensatez; o ímpeto, o vigor e o poder; o desejo, o amor e a empatia”. Essa nomeação das partes da alma antecipa o texto das linhas 45-47 e reforça a conexão com Platão. Wachsmuth (p. 355) é mais prudente. Ele coloca o sujeito da primeira frase entre colchetes, corrige o *dúnamis* dos manuscritos por *thúmosis* e inclui um *hormàn*, impulso motor – nomeado junto com *arkán* nas linhas 52-53, para manter a proporção das seis atividades, assim o texto fica: *gnóman kai phrónasin ergazómenos <ho nóos> kai alkàn kai <hormàn ha> thúmosis, kai érota, kai philophosúnan ha epithumía*. Traduzi o texto de Wachsmuth.

A atividade do intelecto é tradicionalmente a da contemplação. Aqui, no entanto, ele aparece tanto com uma função teórica, de conhecer, quanto prática, de desenvolver a prudência que proporciona a virtude. *Thumós* é o terceiro componente da alma originariamente platônico. Platão o associa ao vigor (*álkan*), mas não ao poder e menos ainda ao “impulso motor” (*hormán*), que é ou uma função da alma como um todo, ou típica do desejo. O desejo aparece em conexão com o amor (*éros*) e com a empatia (*philophrosúna*).⁸

10-12. O indício mais importante a ser investigado para que se encontre a justiça e a lei na alma não são as suas distintas atividades, mas o modo como elas são dispostas entre si. O verbo “estar disposto” (*suntéktatai*) tem origem militar, referindo-se primariamente à disposição dos soldados na batalha e, por extensão, à organização de indivíduos em um grupo segundo a sua posição. O fato de que as atividades da alma humana estejam dispostas entre si, faz com que elas interajam de determinado modo:

⁸ Em Platão, *éros* surge como uma obsessão que tanto leva à virtude (*Banquete*, 209a-212a, *Fedro*, 253d-257b), quanto ao vício (*República*, 572d-573b). A empatia, por outro lado, é uma virtude que depende da atuação da racionalidade sobre o desejo, tornando-o capaz de respeitar o desejo alheio (cf. Platão, *Crítias*, 120e, *Leis*, 628c, 740e).

uma é sempre superior, outra é sempre inferior, a terceira ficando em posição intermediária. A posição superior garante à atividade que a ocupa a função de guia da alma, determinando o fim da ação que as demais cumprem, sendo por isso governadas.⁹

13-16. O argumento teleológico indica que a distinção entre as atividades é tal que elas, por sua diferença específica, devem se situar nas posições superior, inferior e intermediária, e que isso foi projetado pela divindade segundo uma certa proporção (*katà lógon*). A formulação de uma teoria da proporção que reúne as posições superior, inferior e intermediária é atribuída a Arquitas de Tarento, em seu fragmento 2 (embora seus termos sejam *hyperékhei* e *mésos*, cf. DK 47 [35] B2, 9-11), e aparece em Platão tanto na teoria da justiça na *República*, 443d-e, quanto na construção da alma do mundo no *Timeu*, 31c-32b.

As teses de que a alma humana é padrão para a justiça e de que ser receptor da justiça e da lei é singular aos seres humanos dentre os mortais conjugam-se na inferência de que o conhecimento e a prudência são típicos de nossa forma de viver e estão associados aos princípios da vida comum. Seres humanos são, por natureza, habitantes de lares e cidades, interagindo entre si de tal modo que há uma noção de justiça e de lei que nos é natural, ou seja, princípio do tipo de vida próprio à nossa espécie. Esse modo natural de interagirmos com outros seres humanos é uma extensão do modo como as atividades de nossa alma interagem, afinal trata-se, em ambos os casos, de sistemas comunitários.¹⁰

16-18. O segundo argumento para justificar que a alma é o padrão da justiça defende que ela é um sistema comunitário. Um sistema comunitário é uma forma de composição (*sustama*)¹¹ em que os integrantes compartilham algo (*koinanía*). Por definição, tal composição implica indivíduos diferenciados, não podendo ser uma unidade indivisível. Por outro lado, ela não se forma a partir de múltiplos quaisquer: para que haja comunidade, é preciso haver alguma semelhança entre os integrantes. Note-se que a noção de sistema comunitário exige o texto da tese, usualmente

⁹ Compare com Platão, *República*, 439c-440a, *Fedro*, 253c-254e, *Timeu*, 89e-90a.

¹⁰ Para a introdução da divindade em um argumento teleológico similar, cf. Platão, *Timeu*, 28c-29a. Não me parece que haja aqui uma tese criacionista de pleno vigor (cf. Delatte, 1942, p. 178, 181), uma vez que já a Academia Platônica discutia a função meramente explanatória (ou didática) do demiurgo no *Timeu* (para essa discussão, cf. Baltes, 1976).

¹¹ *Sústama* é um termo usual em literatura pseudepígrafe pitagórica (cf. Delatte, 1942, p. 225, Centrone, 2014, p. 321, Dutsch, 2020, p. 131): é usado no *Sobre a Virtude* do pitagórico Theages (3.1.117.32) com a mesma referência às partes da alma e à justiça; para descrever o lar quando governado pelo *pater familias* em Calicratidas de Esparta, *Sobre a felicidade doméstica* (4.28.16.3-22), e para descrever a cidade no *Sobre a Vida* de Eurífamos (4.39.27.33-36). Veja-se também a variante ática *sústema* em Platão, *Filebo*, 17c-d e *Leis*, 686b.

atribuída à pseudepígrafe pitagórica. de uma analogia microcosmos/macrocosmos (cf. Waithé, 1987, p. 14; Pomeroy, 2013, p. 119; Centrone, 2014, p. 321). O fato de que alma, lar e cidade sejam todos sistemas comunitários não faz deles análogos, mas sim o mesmo gênero de entidades; um gênero ao qual cabe atribuir justiça e lei.

20. Esta linha foi bastante alterada pelos editores. Canter lê *hóspēr kai epí tō haímatos horásios, kai akoás...* – “tal como também do sangue a visão, a audição...” –, Heeren corrige *haímatos* por *sômatos*: “tal como também do corpo...”, mencionando que Salmasius (1640, p. 170) introduz *hápsios* antes de *horásios* para que todos os sentidos sejam enunciados: “tal como também do corpo o tato, a visão...”, no que é seguido por Gaisford. Mullach insere *hápsios* depois de *horásios kai*. Meineke incorpora o tato ao texto e Wachsmuth coloca-o entre parênteses seguido do nominativo *órgana*, que lhe dá um sujeito para a oração seguinte: *hóspēr kai epí tō sômatos <hápsios órgana kai> horásios, kai akoás...* Esse é o texto que foi traduzido. Thesleff rejeita os parênteses, voltando ao padrão de Heeren. Embora a inclusão seja plausível, é questionável se a analogia trata mesmo de órgãos ou instrumentos (*órgana*), já que esse termo implica uma compreensão organicista do corpo que não é compartilhada por alguns pensadores antigos, e portanto, não necessariamente por Aesara.

20-22. O requisito da semelhança para um sistema comunitário é explicado por meio de uma analogia com os sentidos. Eles são introduzidos como exemplo porque, em primeiro lugar, são diferenciados por aquilo com que têm harmonia, ou seja, seu objetos correlativos. A cor difere do som, por isso a visão difere da audição. Nesse sentido, a alma é diferenciada porque lida com aspectos diferenciados das coisas, tendo assim atividades que são diferenciadas *porque* se harmonizam (*ékhein sunar-mogán*) na identificação de objetos.

Harmonia (*harmonía*) é um conceito-chave ao pitagorismo. A acepção mais antiga do termo é a de encaixe, como a junção de cortes de madeira para a confecção de um navio (cf. Corrêa, 2008, p. 21-23). É atribuído ao contexto pitagórico o desenvolvimento de uma investigação sobre as “junções” sonoras que dão origem a escalas musicais consonantes, a qual ficou conhecida como “harmônica” (cf. Barker 2007, p. 265).¹² O uso do termo que nos interessa neste ponto é o de que os sentidos perceptivos se diferenciam porque se harmonizam (ou se encaixam) com diferentes

¹² A obra célebre é o *Harmônico* de Arquitas (ver DK 47 [35] B 1-3), mas veja também na pseudepígrafe pitagórica o *Sobre a Harmonia* de Aristeu de Crotona (1.20.6) e, em relação à justiça, Arquitas, *Sobre a Lei e Justiça* (4.1.135.20-22). A noção também é cara a Platão (cf. por exemplo *Teeteto*, 204a, *Sofista*, 254a, 261d-e, *Político*, 269d, 309c, *República*, 443d, 519e-520a, *Timeu*, 32b, 35a, *Leis*, 967e).

aspectos das coisas (*prágmata*), indicando que as atividades da alma também se encaixam segundo diferentes aspectos de cada coisa (cf. linhas 50-56).

A analogia com os sentidos perceptivos parece ser também introduzida, em segundo lugar, porque a cada um deles cabe uma porção ou lote (*moira*) diferente. A distribuição de porções não diz respeito diretamente à adaptação a objetos externos, mas sim à disposição interna dos dados oriundos desses sentidos (cf. o uso de *moira* abaixo, na linha 29) e no modo como eles organizam tanto as informações que recebemos, quanto o nosso corpo. É claro que a porção diz indiretamente respeito ao aspecto do objeto com que o sentido se harmoniza, uma vez que é essa harmonia que diferencia e individua cada sentido e a porção que cabe a cada um depende da sua diferença específica. Porém, a porção é ela mesma diferenciada segundo, como vimos, as posições do superior, do inferior e do mediano. Em suma, a analogia com os sentidos perceptivos implica que percebemos som, cor, cheiro, sabor, etc., de forma estruturada (ou disposta), de modo a sermos capazes de atribuí-los a um mesmo objeto externo. Essa disposição organizada dos dados também é o caso em relação ao desejo, ao ímpeto e ao conhecimento, de modo a podermos conhecer, desejar e reagir com ardor em relação à mesma coisa. É essa unificação que faz com que atividades diferenciadas convirjam em um sistema por terem algo em comum.

22-25. Depois de introduzir o requisito da semelhança entre os componentes, um segundo quesito é introduzido para tornar uma reunião de itens um sistema comunitário: a relação entre eles não pode ser aleatória. A meu ver, esse segundo quesito explicita o segundo fator da analogia com os sentidos, qual seja, o de que eles têm porções diferenciadas. No segundo quesito, o conceito de harmonia deixa de se referir à relação entre um sentido e o aspecto do objeto que lhe é próprio para se referir à relação dos itens do sistema entre si.¹³ Isso faz dela um sistema.

25-28. A conclusão do argumento sobre o sistema comunitário indica que (i) ele não se forma a partir de múltiplos dissemelhantes e sim a partir do que é semelhante por visar a completude (*téleos*) de um todo, ou seja, o integrantes compartilham entre si o fim de formar essa composição íntegra e esse fim é dado pela essência ou natureza de cada integrante; e (ii) esse compartilhamento de fim não é resultado de um acaso fortuito, mas uma lei da natureza por meio da qual eles desenvolvem seu próprio ser; (iii) para que cada integrante possa desenvolver a sua própria natureza

¹³ Nesse sentido, a alma é um todo a que nada falta, ela tem plenitude (*ekplárosin*), e esses itens que a compõem têm ordem (*súntaxin*) e harmonizam-se entre si (compare com Platão, *Górgias*, 503e-504a, *República*, 462c, *Timeu*, 24c, *Leis*, 744a).

é necessário relacionar-se com os demais na atitude descrita como atenção sensata (*émphronos epistasías*), ou seja, embora o fim seja parte de sua natureza, é preciso tal atenção sensata para que cada integrante se realize *como integrante*.¹⁴ Isso é interessante porque indica que ser parte de um todo íntegro – seja a alma, o lar ou a cidade – é fim dos integrantes, constituindo um propósito de suas atividades que por vezes lhes passa despercebido. Portanto, as atividades não têm como fim apenas a harmonia com o aspecto das coisas que lhes é próprio, mas também a harmonia com os demais integrantes do todo. Para que esse resultado se obtenha, é preciso certas regras de convivência com os demais integrantes do todo, que são respeitadas quando se mantém a atenção sensata. A lei em questão, portanto, não é necessariamente uma lei positiva, mas uma norma que passa pelo crivo da prudência, compatibilizando os fins próprios a cada atividade com o fim de que elas se integrem em um sistema comunitário harmônico.

29-32. As linhas 29-39 apresentam três argumentos de redução ao absurdo para eliminar as três hipóteses concorrentes sobre a formação de sistemas comunitários. A primeira hipótese concorrente, nas linhas 29-32, é a tese da igualdade simples. Esse argumento parece cometer uma petição de princípio. Ele supõe que as partes da alma são necessariamente, por sua atividade, classificáveis segundo o superior, o inferior e o intermediário e é por isso que a porção de poder e honra que cabe a cada uma delas deve corresponder a esse posicionamento, ou seja, o superior deve receber *maior* porção que o inferior ao invés de *iguais*. A conclusão do argumento é de que uma comunidade só se harmoniza internamente segundo uma distinção de valor entre os seus integrantes, uma distinção que parece ser assim intrínseca à atividade que exercem e/ou seus objetos próprios.

32-34. A segunda hipótese concorrente é a da distribuição desigual, mas que não corresponde ao valor dos integrantes, sendo invertida, ou seja, os inferiores receberiam porção de poder e honra maior que os superiores. Sua redução ao absurdo se faz pela premissa de que a maior porção ao inferior implica que o sistema como um todo não só perde sua ordem, mas também se torna insensato. Porque a desordem e a insensatez dissolvem o sistema, elas não são formas de seu desenvolvimento natural. Essa premissa implícita, por sua vez, pode esclarecer o argumento anterior e talvez torná-lo válido. Ela indica que o integrante superior é o integrante sensato,

¹⁴ Para a tese de que organização do lar deve ser atenta (*epistatiká*), cf. Calicrátidas de Esparta, *Sobre a felicidade doméstica* (4.28.17.7-34). Na definição de justiça da *República*, Platão fala em uma sabedoria atenta (*sophían epistatoúsan*, 443e).

ou, plausivelmente, que ele é superior *porque* é sensato. Se adicionamos a isso o fato de que a atitude requerida a todos os integrantes para a manutenção da integridade do sistema é a atenção sensata, o integrante superior é superior porque ele é o que mais contribui para o bem do sistema. Ora, se o superior é tal porque é o que mais contribui ao fim de todos os outros integrantes, é a sua atividade própria, descrita pela sensatez, que lhe garante a superioridade. E é por isso que ele deve ter maior porção de poder e honra.

35-37. A última hipótese concorrente parece confirmar a interpretação de que o superior só se qualifica enquanto tal devido à sua contribuição ao fim de todos. Ela trata da distribuição que, desigual e não invertida, ainda assim não segue a proporção de cada um dos integrantes, ou seja, o superior receberia porção, poder e honra maiores, porém muito maiores do que lhe caberia, fazendo com que o inferior tivesse menos do que o devido segundo essa proporção. Nesse caso, o superior não receberia porção, poder e honra que contribuísse a um sistema que é o fim de todos, colocando a integridade do sistema em risco. Se assim for, esse superior não cumpre o requisito da superioridade, que é o de manter mais que os demais a sua atenção sensata. A sensatez recusa tal desequilíbrio porque ele dissolve a composição que mantém o sistema, ao impedir a concórdia (*homónoia*), a amizade e a justiça. A enumeração dessas três características explicita mais um requisito para um sistema comunitário. O que antes era dito como integrantes semelhantes porque visam a um todo com completude, agora pode ser detalhado como uma semelhança no fim da atividade que contribui ao sistema. Esses agentes agora agem em concordância, com amizade, para manter a comunidade íntegra, porque essa comunidade é de seu interesse. Vale notar que, se na *República* de Platão, 443c-e, há um argumento semelhante sobre a justiça e a distribuição proporcional entre as partes da alma, mencionando a harmonia (*sunarmósanta*), a organização (*kosmésanta*) e a amizade resultante (*phílon genómenon beautôi*), lá não se menciona o imperativo de uma proporção a ser seguida pela própria racionalidade devido ao risco de uma ação excessiva dessa atividade. Essa parece ser uma contribuição original de Aesara, e uma crítica a um possível excesso da vida filosófica.

38-40. Tendo eliminado as hipóteses concorrentes para a formação de um sistema comunitário, a conclusão explicita a premissa de que o valor que estabelece o superior, o inferior e o intermediário é intrínseco à atividade que desempenham. Essa explicitação está na frase “porque cada uma delas é composta segundo uma proporção para a harmonia”. É da natureza de cada atividade que se infere, não apenas o valor de sua contribuição ao sistema, mas a precisa proporção desse valor, que não pode extrapolar

determinados limites que coloquem em xeque a concórdia e a amizade dos integrantes. O fim é a concórdia e a amizade – que preservam o sistema –, o meio para que sejam obtidas é que as atividades sejam feitas em atenção à manutenção prudente dessa proporção, incluindo aí a distribuição de porção, poder e honra. Essa qualidade, de agir de acordo com a proporção que mantém o sistema comunitário, é o que há de mais justo, e dela surge a concórdia (*homónoia*) e a concordância (*homophrosúna*), ou seja, a presença da atenção sensata em todos os integrantes do sistema.¹⁵

41-45. Aqui vemos o anúncio do próximo argumento, que analisa as consequências do conceito de justiça e lei de sistemas comunitários para o caso da alma humana. A expressão boa lei (*eunomia*) é empregada em relação à alma, designando um certo estado interno resultante da concórdia e da concordância de componentes que praticam a atenção sensata. Isso ratifica a abordagem metodológica apresentada nas linhas 4-5, que propunha que o exame interno daria evidências do que são a justiça e a lei na cidade e no lar. A atenção sensata gera a compreensão de si próprio como integrante de um sistema comunitário que, por natureza, se organiza segundo um certo modelo de soberania (*krátos*) em que é a atividade que mais contribui ao todo que deve governar, e a que contribui menos deve ser governada.¹⁶ Isso garante que a soberania não seja exercida *em detrimento* de alguém, mas que, ao contrário, seja a causa natural que engendra – faz brotar (*exeblástase*) – a amizade entre os agentes. Por conseguinte, o desejo é entendido como um certo tipo de amor e empatia em relação aos demais; um tipo que entende os outros como congêneres, afins, pertencentes a uma mesma espécie e portanto merecedores do desenvolvimento de sua própria natureza, ao mesmo tempo em que entender a si mesmo como integrante desse sistema comunitário.

45-56. Se desconsiderarmos a emenda de Heeren nas linhas 7-9, é finalmente aqui que as atividades da alma são atribuídas aos seus agentes próprios, embora o sejam no interior de um argumento sobre como a soberania do intelecto causa naturalmente a amizade, o amor e a empatia entre as partes. O intelecto (*nóos*), ao examinar acuradamente a situação, persuade as demais partes da alma do que deve ser feito. O texto não deixa claro como os demais agentes são persuadidos, deixando em

¹⁵ Para a *homophrosúna* nos *pseudepígrafe pitagórica*, cf. Polo da Lucânia, *Sobre a Justiça* (3.9.51.14), onde aparece como marca da relação conjugal justa, e o *Sobre a Vida* de Eurífilos (4.39.27.33-36), onde aparece como marca da cidade como um sistema comunitário justo.

¹⁶ Para a relação entre a soberania do governo e a lei no contexto dos *pseudepígrafe pitagórica*, cf. Arquitas, *Sobre a lei e a justiça*, 4.1.135.13-16.

aberto a controversa questão sobre o quão “racionais” seriam as demais partes da alma para que sejam capazes de serem persuadidas. De todo modo, para o desejo (*epithumía*), essa persuasão equivale à sua qualificação como amor (*eros*), o que parece ter como premissa a atividade da atenção sensata, ou seja, o desejo busca seu objeto levando em consideração a atividade dos demais integrantes do sistema, o que implica em considerar soberana a conclusão do intelecto em seu exame da situação. A valer também a regra que impede uma soberania desmedida do intelecto, essa persuasão também dá ao desejo o fim de sua atividade: a alma justa busca prazer *qualificadamente*. Quando o desejo se torna sensatamente atento, o ímpeto (*thúmosis*) não usa o seu furor contra o desejo, deixando de gerar remorso e raiva, mas se apazigua e torna-se amigo dele. Note-se que o adjetivo fervoroso (*zéoisa*), atribuído ao ímpeto, é também usado com essa referência em Platão, *Timeu*, 70b. Ao que parece, basta a conversão do desejo em amor para que o ímpeto passe a ter amizade pelas partes. Se isso estiver correto, pode-se supor que basta a persuasão do desejo pelo intelecto, sempre segundo a proporção, para que se obtenha a concórdia. É plausível então que o exame acurado mostre ao desejo como obter o seu prazer de modo compatível com o bem de todo o sistema comunitário e que a virtude consista precisamente nisso, no bem da alma como um todo.¹⁷

47-50. A persuasão do desejo pelo intelecto gera a harmonia entre o que é prazeroso e o que é doloroso, plausivelmente porque o desejo ainda assim obtém o seu prazer, sem que o ímpeto reaja quanto a isso provocando dor na forma de culpa ou de remorso. É difícil distinguir o que Aesara entende como a parte leve e condescendente da alma, e, por oposição, qual é a parte intensa e veemente, uma vez que tanto o ímpeto quanto o desejo podem ser descritos desse último modo. Uma leitura mais benevolente sugeriria que a veemência e a leveza podem caracterizar ambas as partes, sendo um ponto intermediário entre o intenso e o condescendente que descreveria a alma harmonizada.

50-56. Finalmente, somos apresentados a uma descrição pormenorizada da atividade própria a cada parte da alma, aqui descritas enquanto harmonizadas e tendo o fim de sua atividade em algo particular das coisas: em cada objeto, a parte da alma antecipa o aspecto que lhe é próprio e assim gera motivação em direção, ou em rejeição, a tal objeto. O intelecto tem como fim o conhecimento das coisas, por isso a sua atividade peculiar é examiná-las a partir dos indícios apresentados. O ímpeto

¹⁷ As três partes da alma aparecem no contexto da pseudepígrafe pitagórica no *Sobre a Virtude* de Métopos de Metaponto (3.1.115. 44-53) e no texto homônimo de Theages pitagórico (3.1.117).

dá impulso motor para que se aja de acordo com a conclusão da investigação do intelecto, e vigor para que se persevere nesse fim. O desejo, quando harmonizado pelo intelecto, deixa o pensamento ao intelecto e toma como seu objeto peculiar o prazer presente em cada objeto. Harmonizadas as partes da alma, suas atividades se tornam complementares, indicando um mesmo movimento para cada objeto: seja ele em direção ou repulsa ao objeto.

56-60. As quatro últimas linhas apresentam a conclusão do argumento. A melhor vida humana, a mais excelente e portanto virtuosa, é a que compatibiliza o prazeroso com o que é digno (*spoudaios*). É o intelecto que pode fazer isso, ao persuadir o desejo a encontrar prazer na ação digna. Essa é a educação moral que faz com que o agente encontre plenitude em ações dignas e que aja pelo fim mesmo de assim agir. A justiça no lar e na cidade não é outra coisa que o resultado de tais ações, que só são possíveis ao agente que examina sua própria alma.

Bibliografia

- Allen, P. (1985) *The concept of woman*. Montreal: Wm. B Erdmanns.
- Araújo, C. (2022) *Cooperative Flourishing in Plato's Republic: a Theory of Justice*. Londres: Bloomsbury.
- Baltes, M. (1976) *Die Weltentstehung Des Platonischen Timaios Nach Den Antiken Interpreten*. Leiden: Brill.
- Barker, A. (1989) *Greek Musical Writings: Volume 2. Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonazzi, M. (2013) “Eudorus of Alexandria and the Pythagorean Pseudepigrapha”. In: Cornelli, G.; McKirahan, R.; Marcris, C. (eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin: Walter De Gruyter, p. 385–404.
- Burkert, W. (1960) “Platon oder Pythagoras: Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’”. *Hermes* 88 (2), p. 159-177. Trad. português em Burkert, W. (2014) “Platão ou Pitágoras: Sobre a Origem do Termo ‘Filosofia’”. Trad. Carolina Araújo. *Kléos*, 18, p. 109-138.
- _____. (1961) “Hellenistische Pseudopythagorica.” *Philologus*, 105, 1/2, p. 16-43, p. 226-246.
- _____. (1962) *Weisheit und Wissenschaft: Studien zur Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Hans Carl.
- _____. (1972) “Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica”. In: Von Fritz, K.; Syme, R. (eds.). *Pseudepigrapha I. Pseudopythagorica* –

- Lettres de Platon, Littérature Pseudépigraphique Juive*. Gêneve: Fondation Hardt, p. 23-55.
- Burnet, J. (1930) *Early Greek Philosophers*. 4ª ed. London: A & C Black.
- Centrone, B. (ed.) (1990) *Pseudopythagorica ethica: I trattati morali di Archita, Metopio, Teage, Eurifamo*. Nápoles: Bibliopolis.
- _____. (2014) “The Pseudo-Pythagorean Writings”. In: Huffman, C. A. (ed.) *A History of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 315-40.
- Corrêa, P. da C. (2008) *Harmonia: mito e música na Grécia Antiga*. São Paulo: Humanitas.
- Delatte, A. (1922) *Essai sur la politique pythagoricienne*. Tese de doutorado. Liège: Université de Liège.
- Delatte, L. (1942) *Les traités de la Royauté d’Ecphante, Diotogène et Sthénidas*. Paris: E. Droz.
- Deubner, L. (1935) *Bemerkungen zum Text des Vita Pythagorae des Iamblichos*. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- Diels, H.; Kranz, W. (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6ª edição. Zúrique: Weidmann.
- Dutsch, D. M. (2020) *Pythagorean Women Philosophers: between belief and suspicious*. Oxford: Oxford University Press.
- Forhalle, R. (1928) “La langue d’un texte ‘dorien’”, In: *Étrennes de linguistique offertes par quelques amis à Émile Benveniste*. Paris: P. Geuthner 1928, p. 27-49.
- Horky, P. (2013) *Plato and Pythagoreanism*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (no prelo) *Pythagorean Philosophy: 250BCE-200CE*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher, and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ioannis Stobaei. (1575) *Eclogarum libri duo*. Edição de William Canter. Antuérpia: Christophori Plantini.
- _____. (1792) *Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo*. Edição de Arnold Herrmann Ludwig Heeren, v.I, Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht
- _____. (1850) *Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo*. Ed. T. Gaisford. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1860) *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. Ed. A. Meineke. v. I Leipzig: Teubner
- _____. (1884) *Anthologii libri duo priores, qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Ed. C. Wachsmuth, v. I-II. Berlin: Weidmann.

- Kahn, C. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis: Hackett.
- Kerferd, G. B. (1969). Pythagorean Pseudepigrapha. *The Classical Review*, 19 (3), p. 284-286.
- Mansfeld, J.; Runia, D. T. (1997) *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume One: The Sources*. Leiden: Brill
- Migliorati, M. (2019) *Le Filosefe della Scuola Pitagorica: il caso di Esara di Lucania*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Genebra.
- Montepaone, C. (2011) *Pitagoriche: scritti femminili di età ellenistica*. Bari: Edipuglia.
- Mullach, F. W. A. (1867). *Fragmenta philosophorum Graecorum*. v. 2. Paris: Ambrosio Firmin Didot.
- Nails, D. (1989) “The Pythagorean Women Philosophers: Ethics of the Household”. In: Boudouris, K. J. (ed.) *Ionian Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, p. 291-297.
- Pellò, C. (2022) *Pythagorean Women*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plant, I. M. (2004) *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Pomeroy, S. (2013) *Pythagorean Women: Their History and Writings*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Salmasius, Claudius. (1640) *Notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium*. Leiden: Johannis Maire.
- Schick, C. (1955) *Studi sui primordi della prosa greca*. Florença: Felice le Monnier.
- Thesleff, H. (1961) *Introduction to the Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- _____. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period collected and edited*. (Acta Academiae Aboensis, serie A, vol. 30, nr. 1.) Åbo: Akademi.
- _____. (1971) “On the Problem of Doric Pseudo-Pythagorica. An Alternative Theory of Date and Purpose”. In: Von Fritz, K. (ed.). *Pseudepigrapha 1. Pseudopythagorica, Lettres de Platon, Littérature Pseudépigraphique Juive*. Gêneve: Fondation Hardt, p. 57-87.
- Ulacco, A. (2017) *Pseudopythagorica Dorica: I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*. Introduzione, traduzione, commento. Berlin: De Gruyter.
- Waithé, M. E. (1987) *A History of Women Philosophers: Vol. 1, Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.* Dordrecht: Martinys Nijhoff.

Zeller, E. (1868) *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2^a ed, v. 3, 2. Leipzig: Resiland.

Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Trad. Kevin Windle; Rosh Ireland. Oxford: Oxford University Press.