

Dos Homens e suas Ideias

Estudos sobre as *Vidas*
de Diógenes Laércio

Delfim Leão, Gabriele Cornelli
& Miriam C. Peixoto (coords.)

**FILÓSOFOS ENTRE A VIDA E A MORTE:
DIÓGENES LAÉRCIO E OS PRÉ-SOCRÁTICOS**
(Philosophers between life and death: Diogenes Laertius and
the Presocratics)

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO: As *Vidas e opiniões* de Diógenes Laércio são uma importante fonte para o estudo da filosofia pré-socrática, não obstante as críticas que lhe foram feitas quanto a incongruências e sobreposições. Nas últimas décadas, a sua obra foi objeto de um renovado interesse no âmbito dos estudos sobre a doxografia antiga. No entanto, um aspecto parece não ter sido ainda suficientemente considerado nestes estudos. Trata-se de estabelecer o pano de fundo do arranjo no qual são apresentadas as vidas e as obras dos filósofos. Haveria em Diógenes, para além do mero interesse doxográfico, a proposição de um certo ideal da *vis philosophica*? Em outras palavras, é possível reconhecer nesta obra algo mais que uma mera rapsódia de vidas e doutrinas? Nesta comunicação, pretendemos examinar a hipótese de que a maneira como ele articula as histórias das vidas dos filósofos com o relato de suas mortes torna possível demonstrar o projeto diogeniano de filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: vida, morte, Pré-socráticos, doxografia

ABSTRACT: The *Lives and opinions* of Diogenes Laertius is an important source for the study of Presocratic philosophy, in spite of the criticisms that have been made concerning some incongruities and overlaps. In the last few decades his work has been the object of a renewed interest within the field of ancient doxography studies. However, an aspect seems to have been insufficiently considered in studies about this work until now, that of establishing the background of the arrangement by which Diogenes presents the lives and works of philosophers. Is there in Diogenes, beyond a mere doxographical interest, the proposition of a certain ideal of philosophy? In other words, could we perceive in this work something more than a mere rhapsody of lives and doctrines? Our hypothesis is that Diogenes Laertius makes use of their stories to propose a conception of *vis philosophica*, whose basis would be the coherence between life and thought. In this paper, by focusing on the way he articulates the stories about the lives of philosophers with reports of their deaths, we intend to approach one aspect by which we judge to be possible to understand the design of the author of *Lives*.

KEY-WORDS: life, death, Presocratics, doxography

*Bem, é chegada a hora de partirmos,
eu para a morte, vós para a vida.
Quem segue melhor rumo, se eu, se vós,
é segredo para todos, menos para a divindade.*
(Platão, *Defesa de Sócrates* 42a)

O tema da relação entre a vida e a morte dos filósofos constitui, em Diógenes Laércio, uma das linhas de força de sua composição das *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, como nos propomos mostrar nas páginas que se seguem. Diferente do que pensam alguns estudiosos da filosofia antiga¹, consideramos que os dados de natureza biográfica de um filósofo podem representar um ingrediente fundamental não apenas para a compreensão de seu pensamento – o que não significa dizer que a inteligibilidade de seus argumentos pressuponha tal informação –, como também para aquela do processo de transmissão e recepção que justifica e explica sua subsistência e fortuna na posteridade. Além do mais, o modo como se entrelaçam na sua exposição as vidas e as opiniões dos filósofos representa para Diógenes ou bem uma ocasião favorável ou bem uma estratégia para enunciar sua própria concepção da filosofia. Em outras palavras, é possível perceber dentre os propósitos que orientam a tessitura da obra de Diógenes Laércio, aquele de evidenciar de que modo na vida de um determinado filósofo se pode entrever as conseqüências práticas de suas ideias e o alcance de suas teses no terreno da investigação moral.

Nosso exame do tema limitar-se-á às biografias apresentadas no livro IX, livro que se abre com o exame de alguns dos filósofos Pré-Socráticos², para – num salto que não deixa de revelar os bastidores de seu intento – concluir-se com o exame das vidas dos céticos Pirro e Tímon³. Entretanto, e à medida que isto puder interessar à economia de nosso argumento, não hesitaremos em considerar outros livros, vidas e mortes, que possam corroborar as hipóteses que nos guiam no nosso estudo dessa obra. Não são poucos, nem negligenciáveis, os indícios que, encontrados ao longo do composição diogeniana, fazem-nos pensar que a intenção desta obra não

¹ Para J. Barnes, por exemplo, o conhecimento da biografia de um filósofo não deveria mobilizar uma maior atenção da parte dos que se ocupam de seu pensamento. É o que se pode depreender do que dele escreveu G. Cambiano (1988 161): “A filosofia vive para além do céu, para além dos confines do espaço e do tempo, e como os filósofos são necessariamente pequenas criaturas espaço-temporais, prestar uma grande atenção a respeito de suas vicissitudes espaço-temporais não conduzirá, no mais das vezes, senão a obscurecer, mais do que a esclarecer suas filosofias.”

² Unicamente por comodidade, mantemos aqui esta denominação. Como notou Laks (2006 30), “non seulement il n’y a pas de Présocratiques chez Diogène Laerce, mais les Présocratiques eux-mêmes n’y jouissent que d’une existence virtuelle” e, acrescenta ainda, “l’historiographie moderne de la philosophie ancienne s’est d’abord construite contre les schémas hérités de Diogène Laerce, étant bien entendu que le modele cicéronien a joué un role décisif dans cette reconfiguration.”

³ A apresentação das vidas de Pré-Socráticos como Heráclito, Xenófanes, Parmênides, Melisso, Zenão de Eleia, Leucipo e Demócrito, seguida daquela de Protágoras, único sofista inserido na trama das *Vidas*, segue-se aquela de Anaxarco, estrategicamente situada entre as vidas e opiniões dos antecessores de Platão e aquelas dos céticos Pirro e Tímon. Tal arranjo, como pretendemos mostrar, deixa entrever o que, ao nosso ver, parece ter sido a intenção de Diógenes neste livro, a saber, a de estabelecer um fio de continuidade entre Demócrito e Pirro.

seja meramente aquela de oferecer uma compilação de fatos e opiniões, mas antes, e através de um entrecruzamento deles, apresentar a proposta pessoal do autor quanto ao que configuraria para ele a *vis philosophica*, tema que nos limitaremos aqui a abordar de modo secundário. Aliás, não há nenhuma novidade em reconhecer a importância que assume nas *Vidas* de Diógenes a articulação de biografia e doxografia, e, nessa, a profunda e estreita relação que ele toma como fio condutor na exposição dos modos de vida e de morte dos filósofos dos quais nos oferece as vidas⁴. Resta entretanto a demonstrar em que medida tal entrelaçamento pode ser porta-voz de uma maneira própria de conceber o exercício da filosofia.

Relegada por muito tempo, e em certa medida ainda hoje, a uma posição marginal na história da filosofia por sucessivas gerações de estudiosos⁵, e mesmo por aqueles que não obstante seu juízo sobre a obra não hesitaram em se servir dela em vista de suas reconstituições históricas, a obra de Diógenes Laércio vem sendo nas últimas décadas objeto de um renovado interesse em virtude de sua importância como fonte para o estudo das doutrinas e tradições da filosofia grega. O fato de ser uma obra inscrita no duplo horizonte da doxografia e da biografia fez com que o seu autor e as suas próprias concepções do *modus vivendi* e do *modus operandi* dos filósofos e da filosofia fossem, no mais das vezes, negligenciados ou considerados de menor importância. De nossa parte, trabalhamos com a hipótese que, sob a roupagem com que esta obra se dá de imediato a perceber, esconde-se uma concepção própria da filosofia concebida enquanto atividade em que não é possível dissociar vida e pensamento⁶, concepção no interior da qual o valor de uma filosofia e de um

⁴ Quanto a esta articulação, ver Gigante 1986 e Giannantoni 1997. Gigante (1986 12) assim apresenta a obra de Diógenes Laércio: “La cronaca in Diogene Laerzio non è diventata mai storia, pur partendo dalla storia: ma egli si è sforzato di connettere, come vedremo, la vicenda biografica al pensiero e di produrre una forma di biografia filosofica quando fosse possibile, in relazione sia all’epoca sia alla documentazione, come una forma storiografica (...)”. E ele assim apresenta as características principais da biografia laerciana: (1) a interação de biografia e filosofia; (2) a dupla função do *bios* como informação e formação; (3) a emergência do *bios* filosófico como um gênero literário; (4) a cooperação de acontecimentos e interioridade, de notícia e pensamento, de *topoi* e individualidade; (5) um perfil global, mas não completo dos filósofos; e, enfim, (6) o *bios* não é filosofia, mas pode servir à filosofia.

⁵ H. Usener, por exemplo, qualificou Diógenes como um asno (Usener 1887). Mas hoje, como adverte Gigante (1986 18), “nessuno potrebbe definire, con Herman Usener, Diogene un asino e quanto più progrediscono i risultati di analisi parziali dell’opera tanto più chiaro diviene il giudizio...”.

⁶ Também J. Barnes tinha suspeitado do caráter pessoal que rege a composição de Diógenes. Em seu artigo “Diogene Laerzio e il pirronismo” ele se interroga: “Ha semplicemente copiato tratti di autori precedenti collegandoli insieme? Oppure ha cercato di riforgiarli e trasformarli in un’esposizione personale?” (1986 397). Que tenha tido um projeto pessoal, mais do que tenha se limitado a compilar, é o que nós parece ser possível demonstrar. Neste sentido, as suas escolhas não são feitas ao acaso, mas respondem a uma preclara intenção de um discurso. Comentando

filósofo é tanto maior quanto maior tiver se mostrado sua capacidade de pensar e de viver em conformidade com as teses capitais de seu pensamento.

Nossa consideração da obra de Diógenes Laércio se assenta, assim, na constatação da importância que ele conferia, em sua apresentação das vidas dos filósofos, ao que podemos chamar de uma *interfecundação recíproca*⁷ de vida e pensamento, relação esta que estaria na origem do caráter extraordinário de que se reveste, em seus relatos, a vida dos filósofos que, ilustres, servem a ilustrar uma concepção pessoal da *vis philosophica*.

Não se trata, portanto, de uma mera justaposição de *bioi* e de *doxai*. Por detrás do emaranhado de fragmentos biográficos ou dos flashes de opiniões, é possível entrever uma unidade e uma coerência que contrariam a aparente inconsistência que parece emergir do fato que os mesmos relatos, episódios e ideias sejam por vezes atribuídos, a mais de um personagem. Unidade esta que diz menos sobre os filósofos repertoriados que sobre o seu biógrafo. A nosso ver, a coerência desta obra deve ser buscada não na congruência ou autenticidade dos fatos e doutrinas expostos, mas na intenção que preside uma minuciosa e cuidadosa seleção em vista de um projeto ou perspectiva sub-repticiamente defendidos. Compartilhamos sobre este ponto a opinião de M.-O. Goulet-Cazé (1999 10) que sustenta que Diógenes tem uma concepção própria da filosofia e que sua visão pessoal dos filósofos e filosofias repertoriados em sua obra satisfaz antes de tudo a necessidade de fundamentar retrospectivamente essa concepção, conferindo-lhe o estatuto de uma própria e legítima filosofia.

A solidariedade observável entre a vida e as opiniões de um filósofo faz a singularidade do empreendimento diogeniano. O seu texto valoriza o universo mental e existencial que configurava o cotidiano dos filósofos, apresentando-nos sua filiação e formação, seus afazeres, seus comportamentos, suas aspirações e vicissitudes, e revelando-os em sua humana condição. Embora eles sejam no mais das vezes apresentados como homens de exceção, há sempre lugar para o que há de corriqueiro em suas biografias, para os *faits divers*, mas não de todo destituídos de uma função na economia do construto diogeniano. O seu relato parece, enfim, descortinar a vida filosófica como uma vida possível, exequível, ao mesmo tempo próxima embora distante do ordinário.

o trabalho de interpretação empreendido pelo renomado filólogo Eduard Schwartz (1957 451-491), Gigante (1986 19) afirma que seu grande mérito foi de sustentar o caráter inacabado da obra diogeniana tal que ela nos chegou e de “ver attribuito a Diogene nel modo in cui raccolse e scelse il materiale *ein personliches Wollen und Konnen*, una volontà e capacità personali.” Sobre a incompletude da obra, acrescenta ainda Gigante (1986 33) ao comparar a *synagoge* diogeniana à *syntaxis* filodemiana, que “a *synagoge* diogeniana non è un’opera compiuta, bensì incompiuta nel senso nuovo, che alcuni libri dell’opera sono rimasti non rifiniti, non rivisti, non hanno ricevuto la *diorthosis* di Diogene.”

⁷ A expressão é de Edgar Morin.

Diógenes parece interessar-se mais pelos indivíduos que pelas suas doutrinas, pelo modo como os filósofos concebem o seu exercício filosófico, fazendo com que esse se afigure como *topos* do entrelaçamento de vida e pensamento. É este o pano de fundo e o horizonte em que se vê justificado o seu gosto pelas anedotas, a sua curiosidade pelas miscelâneas biográficas, pelo exótico, estranho e inabitual. Ele não se limita a ‘costurar’ os testemunhos recolhidos nas variadas fontes de que veladamente ou declaradamente se serviu, mas numa espécie de dialética aparentemente privada de síntese insinua, dá sinais do que sejam as suas intenções, as contrapõe, manifesta incertezas, denuncia inconsistências e por vezes emite seus próprios juízos. Goulet-Cazé chama atenção para a originalidade do espaço que é conferido às *chreiai* no relato diogeniano, estes ditos breves dos filósofos através dos quais são destilados seus pensamentos e cujo objetivo último consiste em evidenciar sua maneira de viver. Para Goulet-Cazé (1999 15) as *chreiai* são aquelas “palavras ou atos dignos de permanecer gravados nas memórias”, e ela considera que o uso abundante que Diógenes faz desse recurso “é sinal de que, para ele, o mais importante é mostrar que os filósofos, antes mesmo de professarem doutrinas, são homens engajados em situações bem concretas da vida”. Em outras palavras, a mensagem que se depreende das *chreiai* é tão importante quanto o que é possível depreender das doxografias, das teses e argumentos que nem sempre são apresentados em um nítido encadeamento. Não obstante as ressalvas feitas ao valor histórico das *Vidas* e à autenticidade de seus testemunhos, não podemos ignorar o seu valor enquanto promotora de um ‘ideal filosófico’⁸, e, nesse caso, perde força a crítica que concerne à sua autenticidade.

Quanto maior é a admiração que Diógenes nutre por um filósofo ou vida, tanto mais variados são os detalhes com os quais ele pinta sua biografia e mais extensa a apresentação de suas opiniões, o que se faz sempre com o escopo de ressaltar a coerência que se observa entre elas. Compartilhamos quanto a isso o juízo de T. Dorandi (1989 209-211) acerca de Diógenes:

Ele se situa no exterior de toda filosofia (...); ele esboça de primeira mão o retrato de seus contemporâneos, principalmente dos filósofos, pintando-os como seres humanos, sem se envolver em uma avaliação teórica de seus sistemas filosóficos ou de suas virtudes e de seus vícios (...); ele é, entretanto, sensível à exigência de coerência, em um filósofo, entre a teoria e a prática.

Com o intuito de considerar algumas evidências que corroboram esta perspectiva interpretativa propomos um exame do livro IX das *Vidas*, livro

⁸ Cf. Goulet-Cazé 1999 16.

que reúne um ramo do que se poderia chamar, na perspectiva das sucessões diogenianas, a tradição ‘italiota’⁹. No livro IX nos são apresentadas as vidas e opiniões de Heráclito, Xenófanes, Parmênides, Melisso, Zenão de Eleia, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolônia, Anaxarco, Pirro e Tímon. J. Brunschwig chama atenção para o estranhamento que suscita tal arranjo¹⁰, em que o autor das *Vidas*, começando por apresentar dois filósofos que denomina “isolados” (*hoi sporaden*) por não terem tido nem mestres nem discípulos – Heráclito e Xenófanes –, passa, em seguida, a estabelecer uma série de sucessões que deixa entrever seu intento:

	Melisso								
Parmênides >								Protágoras	
	Zenão >	Leucipo >		Demócrito >					
								Diógenes	Anaxarco
								de	
								Esmirna >	

Não nos ocuparemos aqui dos problemas e lacunas inerentes ao ‘arranjo’ que nos oferece Diógenes no livro IX como, por exemplo, o fato de vermos nele inseridos os cétricos Pirro e Tímon, ou seja, filósofos estranhos à rubrica ‘Pré-Socráticos’. Deixamos apenas sugerida a hipótese de que a inteligibilidade de tal arranjo possa repousar precisamente na intenção do seu artífice em vincular o ‘projeto’ do ceticismo pirrônico, no que concerne à articulação entre vida e pensamento, por intermédio de Anaxarco, a uma tradição como a atomista, em que se pode observar, também, esta idéia de um bem viver proporcionado por um certo exercício do pensamento¹¹. Vejamos, então, de que modo se estabelece no texto diogeniano esta articulação entre os modos de viver e de morrer, articulação essa que encontra um precedente, na interpretação platônica do *bios* de Sócrates. Começemos, naturalmente, pelo exame dos relatos sobre a vida dos filósofos para confrontá-los, em seguida, e pelo ‘fio’ das opiniões com as quais o *rhapsodos* Diógenes tece a sua trama, com aqueles de suas mortes.

⁹ No livro I, Diógenes Laércio nos apresenta uma visão global da filosofia grega em duas grandes linhagens: a linhagem jônia, que iria dos Milésios até Sócrates e os Socráticos (livros I-VII); a linhagem itálica, que começaria com Pitágoras e Ferécides e iria até Epicuro (livros VIII-X)

¹⁰ Cf. Brunschwig 1999 1027: “le livre IX présente un aspect assez déconcertant et quelques traits franchement énigmatiques.”

¹¹ Ver Peixoto 2000.

I. Vida

O cosmo uma cena, a vida um episódio.
Demócrito¹²

Ao apresentar a vida de Demócrito, Diógenes Laércio cita um fragmento do filósofo, o qual figura também no *Sobre a educação das crianças* de Plutarco (Plutarco, *de Puer. Ed.* 14.9 = 68B145 DK), que nos parece fornecer uma boa chave de leitura para os relatos diogenianos, permitindo trazer à luz o seu intento ao selecionar os fatos a serem evocados numa dada biografia: “<O> discurso <é> sombra do ato” (λόγος ἔργου σκιά). Quando remontando ao livro I percorremos o conjunto da obra, damos-nos conta do espaço significativo que nele é consagrado à apresentação de episódios que não servem apenas a entreter o leitor, mas que desempenham um papel propedêutico no que concerne à promoção de uma idéia: o exercício da filosofia entrelaça em uma só trama vida e pensamento, atos e discursos.

Interessa a Diógenes evidenciar a personalidade de um filósofo e ilustrar através da apresentação de seus atos e atitudes o seu *modus vivendi*, o que implica, na economia do seu ‘projeto’, em indicar também sua procedência geográfica, familiar e doutrinal, as condições em que se deu sua formação para o exercício da filosofia, ou seja, como ele veio a ser aquilo que se tornou e de que solo se nutriu na constituição de seu pensamento, o que o levou a especular, também, acerca das viagens empreendidas por um ou outro filósofo.

Como antes mencionado a propósito das vidas de Heráclito e Xenófanes, o fato que Diógenes os denomine filósofos “isolados” (*sporades*), indica o quanto importa à sua estratégia descrever a procedência de um filósofo no que concerne ao seu período de formação e à sua descendência filosófica. Assim, o fato de ter tido ou não mestres e discípulos poderia servir, no caso de Heráclito, a justificar a alcunha de “esporádico”, como lembra J. Brunschwig, ao referir-se ao passo em que Diógenes nos diz que o próprio filósofo dizia não ter tido mestre (9.5)¹³, ou, ainda, não ter ministrado nenhum tipo de ensinamento. Com efeito, os “heraclitianos” de 9.6, podem muito bem corresponder não àqueles que teriam tido contato pessoal com ele, mas, seguindo o que diz Platão no *Teeteto*, àqueles que tiveram contato com o seu livro (*Teeteto* 180b-c), portanto um contato indireto com o pensamento do Efesino. A isso se poderia acrescentar ainda a sua misantropia e os seus violentos ataques a

¹² *Sentenças de Demócrites*, 84; 68B115 DK: ‘ὁ κόσμος σκηνή, ὁ βίος πάροδος· ἦλθες, εἶδες, ἀπῆλθες. As *Sentenças de Demócrites* foram tiradas de um manuscrito editado no século XVIII e, em boa parte coincidem com aquelas atribuídas por Estobeu a Demócrito em sua antologia. Diels e, por sua vez, os tradutores de sua coletânea, as colocam sob o nome de Demócrito.

¹³ ἦκουσέ τ’ οὐδενός, ἀλλ’ αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ’ ἑαυτοῦ.

filósofos e poetas. No caso de Xenófanes, sua inclusão nessa categoria poderia ser explicada pelo fato de não ter tido seguidores. De fato, em 9.21, Diógenes nos diz que, embora Parmênides tenha se instruído junto a Xenófanes, ele não abraçou sua doutrina¹⁴. Pode-se entender, assim, que, ao se referir a ambos como *sporades*, Diógenes pretendesse aludir ao isolamento espacial e temporal que caracterizara a sua vida.

Um outro aspecto freqüentemente aludido concerne às viagens de formação. O Egito era um dos destinos mais freqüentes. Como antes dissera de Tales, também de Pitágoras e de Demócrito dirá que empreenderam esta sorte de viagens. No Egito, buscavam, junto aos sacerdotes, o estudo da geometria; na Pérsia lhes atraía o fascínio da civilização dos Caldeus; na Índia, o contato com os ginosofistas, os famosos sábios nus. Conta-nos Diógenes que alguns destes filósofos tiveram o privilégio de aceder a recintos sagrados, aos quais era vetado o acesso da maioria dos homens. A admiração de que foram objeto, e a própria admiração que nutria Diógenes por eles, ganha forma, em maior ou menor grau, quando evidencia aquelas que seriam as razões que lhes fizeram merecedores dela. De Melisso nos diz que a admiração que lhe devotavam crescia em virtude de sua coragem que era ainda maior em vista de sua excelência pessoal (9.24)¹⁵, de Zenão dizia ser um homem dotado de “grande força” e “difícil de vencer” (μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν, 9.25), que dava provas de “grande nobreza” seja em filosofia seja em política (ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίαι καὶ ἐν πολιτείαι, 9.26). Coragem, excelência, nobreza filosófica e atitudes e ações políticas são alguns dos aspectos que se prestam, na composição do seu retrato, a justificar a reputação de que gozaram. Um aspecto interessante no modo como Diógenes constrói a biografia do discípulo de Parmênides é sua insistência em destacar sua ‘humanidade’, em mostrar, por exemplo, que sua força não implicava uma privação de afecções (*apatheia*) ou um estado de absoluta indiferença a elas, mas, bem ao contrario, ela comportava também, e sem que isso comprometesse sua avaliação moral, momentos de fragilidade. Conta-nos DL, por exemplo, que certa vez, tendo sido vítima de injúrias, pôs-se em cólera, e uma vez censurado pela sua atitude replicou sem hesitar: “Se eu dissimulo minhas reações quando alguém me lança injúrias (ἐὰν μὴ λοιδορούμενος προσποιῶμαι), eu não sentirei nada quando alguém me elogiar (οὐδ’ ἐπαινούμενος αἰσθήσομαι).” (9.29). Em outras palavras, o que parece chamar a atenção de Diógenes Laércio na reação do filósofo é o reconhecimento de que a virtude não é um fato

¹⁴ ὅμως δ’ οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῶι.

¹⁵ γέγονε δὲ καὶ πολιτικός ἀνὴρ καὶ ἀποδοχῆς παρὰ τοῖς πολίταις ἡξιωμένος. ὅθεν ναύαρχος αἰρεθεὶς ἔτι καὶ μᾶλλον ἐθαυμάσθη διὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν.

dado, uma aquisição definitiva, nem pressupõe uma desumanização, mas é antes uma manifestação intermitente. Seu valor repousa no seu caráter de conquista, permanecendo sempre um estado efêmero, o qual implica, por isso mesmo, uma tensão, uma permanente e crescente *askesis*. Somente um homem capaz de provar toda sorte de afecções é digno de elogios, quando a situação se apresenta, seja pelos seus atos seja pelas suas atitudes, podendo, efetivamente, regozijar-se com eles.

Quanto a Demócrito, é bastante conhecido o episódio através do qual Diógenes mostra a relação do filósofo com os bens materiais. A Diógenes interessa mostrar que os filósofos têm uma relação diversa com relação a esses, e que faz sentidos possuí-los na medida em que são úteis, que podem ser postos ao serviço da vida filosófica. Trata-se do relato sobre como o filósofo dispôs da herança paterna que lhe tocara receber. Demócrito, escreve Diógenes, escolheu como sua parte da herança paterna uma parte menor, em dinheiro, porque contava dispor dele para suas viagens de estudo. Com efeito, teria dispensado com elas a totalidade dos 100 talentos recebidos¹⁶ (6000 dracmas; 1 dracma = um dia de trabalho!), o que representava uma quantia considerável. Diógenes menciona, além disso, sua notável capacidade de trabalho e o seu desprezo pela glória. E confirmando a divisa do próprio filósofo, diz ainda: “Vê-se, assim, por seus escritos, que homem ele era.” (9.38). Alguns outros episódios incrementam a imagem que nos oferece de Demócrito, deixando entrever quais são aspectos que mobilizam sua atenção:

Ele se exercitava de maneira extremamente variada em por à prova os fantasmas da imaginação (δοκιμάζειν τὰς φαντασίας), vivendo, por vezes, de modo solitário. (ἐρημάζων ἐνίοτε καὶ τοῖς τάφοις ἐνδιατρίβων, 9.38)

Voltando de suas viagens, viveu de maneira muito pobre, tendo dispensado toda a sua fortuna (ἄτε πᾶσαν τὴν οὐσίαν καταναλωκότα); ele foi sustentado, em virtude de sua indigência (διὰ τῆν ἀπορίαν), por seu irmão Dâmaso. Mas após ter previsto certos acontecimentos futuros (ὡς δὲ προειπὼν τινα τῶν μελλόντων εὐδοκίμησε), ele se tornou famoso, e acabou por gozar da reputação de um homem possuído pela inspiração divina (λοιπὸν ἐνθέου δόξης παρὰ τοῖς πλείστοις ἤξιώθη). (9.39)

Havia uma lei prescrevendo que se alguém tivesse dispensado a fortuna paterna (τὸν ἀναλώσαντα τὴν πατρῶϊαν οὐσίαν), não teria o direito de ser enterrado no solo pátrio (μὴ ἀξιούσθαι ταφῆς ἐν τῇ πατρίδι); (...) temendo ser vítima desta lei pelas mãos de alguns ciumentos e caluniadores, leu para eles o *Grande sistema do mundo*, o mais marcante de seus escritos, e foi honrado com uma

¹⁶ Segundo Demétrio, escreve DL, estima-se ter sido esta a parte que lhe coube: ὁ δὲ Δημήτριος ὑπὲρ ἑκατὸν τάλαντά φησιν εἶναι αὐτῷ τὸ μέρος (9.36).

recompensa de 500 talentos¹⁷; e não somente com essa soma, mas ainda com estátuas de bronze. (9.39)

Com estes relatos, Diógenes constrói um retrato do filósofo, o qual, assim nos parece, interessa menos à reputação de Demócrito que ao projeto de Diógenes. A imagem do filósofo solitário é recorrente nas *Vidas*, assim como aquela do desapego dos bens materiais, das honras e da glória. E, ainda, aquela de quem sabe se valer de suas observações e conhecimentos em prol do bem-estar da cidade e de seus habitantes. No que concerne ao último passo citado, temos um outro aspecto que Diógenes julgou relevante trazer à baila. Trata-se da capacidade de reverter os acontecimentos a seu favor. O filósofo, ao enveredar-se pela via da pesquisa, distancia-se do lugar comum, suscita estranhamento, e pode se ver às voltas com a necessidade de justificar perante os seus próximos e os seus concidadãos o destino dado ao seu tempo e ao seu investimento. Mais eficaz do que proferir um discurso de defesa diante da acusação de dilapidação da herança familiar pareceu ser a Demócrito indicar a natureza dos “bens” com cuja aquisição ela tinha sido empregada. Além do mais, o fato de tornar público o resultado de suas viagens lhe valeu não apenas como justificativa, mas, trouxe-lhe ainda, como *surplus*, uma boa reputação junto aos seus concidadãos e os meios que lhe permitiam assegurar a sua subsistência. Por outro lado, e sobretudo no último episódio, é possível perceber a estima que tem o filósofo pela sua cidade, um certo respeito mesmo, pelos seus preceitos e leis, ao ponto de reear ver-se privado do que a cidade lhe oferece.

Diógenes dedica a Demócrito, como o fará também com Pirro, um número significativo de páginas. Talvez por que tenham sido eles, entre os filósofos que figuram no livro IX, aqueles de que se conhece mais elementos em favor da equação vida = obra. Vale notar o interesse de Diógenes em estabelecer uma relação entre esses dois filósofos, a cuja finalidade parece ter servido a introdução da vida de Anaxarco na passagem da vida de Demócrito àquela de Pirro. Anaxarco, a quem denominara Diógenes “O Eudaimônico” (*eudaimonikos*) (9.60) em virtude de sua capacidade de não se deixar abater pelas suas afecções e de demonstrar sempre um bom humor (οὔτως διὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ εὐκολίαν τοῦ βίου), constitui aos olhos de Diógenes um excelente

¹⁷ Diógenes não esconde seu gosto pelas controvérsias, e faz questão de apresentar outras vozes sobre os mesmos episódios. Como no caso da recompensa oferecida a Demócrito. Diferente do que diz o testemunho de Antístenes, o de Demétrio diz que a recompensa foi de apenas 100 talentos e que não foi o próprio Demócrito quem fez a leitura pública do seu tratado. Por que interessa a Diógenes antepor os relatos sobre os mesmos fatos e personagens? O que a sua construção ganha com este estratagema?

elo de ligação entre os dois filósofos. Entre a *euthymia* democritiana¹⁸ e *ataraxia* pirrônica¹⁹, Diógenes insere, então, “O Eudaimônico”. À *metriopatheia* democritiana sucede o convite à moderação de Anaxarco. Sobre ele se dirá que “era capaz de levar as pessoas à moderação com a maior facilidade (ἦν ἐκ τοῦ ῥᾶστου δυνατὸς σωφρονίζειν)” (9.60), e que não media esforços nem palavras para exortar e conduzir aqueles que viviam ao seu lado a uma justa conduta. O episódio que envolve Alexandre Magno é significativo a esse propósito. A Alexandre, que se julgava um deus, não hesitou em restituí-lo à sua humana condição. Certa vez, encontrando-o ferido e vendo o sangue que lhe escorria da ferida, disse-lhe Anaxarco as seguintes palavras: “Eis aqui sangue, e não esse *ichor*²⁰ que corre nas veias dos deuses bem-aventurados (τουτὶ μὲν αἷμα καὶ οὐκ ἰχώρ οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσι, 9.60). A *parrhesia* de Anaxarco revela sua liberdade de espírito e sua autonomia.

Um outro aspecto que apraz a Diógenes mencionar na biografias dos filósofos, e que acaba por constituir um de seus *topoi*, diz respeito ao seu zelo com a cidade, mesmo quando essa preocupação não se traduzia em uma efetiva militância política e, em alguns casos, até mesmo se traduzia num comportamento avesso à coisa pública.

Um episódio presente na biografia de Zenão, do qual encontramos paralelos em outras vidas e livros, diz respeito à ação concreta do filósofo para manifestar seu repúdio à tirania. Conta-nos Diógenes que Zenão “denunciou todos os amigos do tirano com a intenção de isolá-lo completamente”. Quando o tirano, vindo ter com ele, inquiriu-lhe se haveriam ainda outros traidores na cidade, Zenão não hesitou em denunciar o próprio tirano: “Sim, você, a ruína da cidade!” (9.27). Uma atitude temerária, não resta dúvida, e que não deixou de ter terríveis conseqüências para o destemido filósofo. Mas seu empenho não se limitava a combater o tirano, mas, também, como parece sugerir Diógenes Laércio, criticar a atitude dos seus concidadãos: “Admiro-me da frouxidão de vocês, se é que são escravos do tirano por temor de padecer o quanto estou suportando eu.” (ibid.).

De Protágoras, diz-se ter sido o redator das leis de Turi (9.50), de Tales, que ele “parece igualmente ter sido o melhor conselheiro nos negócios públicos” (1.25), de Empédocles, que ele “teria persuadido os Agrigentinos a pôr termo às suas querelas e a praticar a igualdade política” (9.73). Todas essas atitudes demonstram que, não obstante a natureza solitária que no mais das vezes caracteriza os filósofos e o seu relativo distanciamento dos afazeres

¹⁸ DL 9.45: “O bem supremo é o bom ânimo (*euthymia*) (...)”.

¹⁹ DL 9.107: “Os cétricos dizem que o fim é a suspensão do juízo, que segue como sua sombra a imperturbabilidade (*ataraxia*) (...)”.

²⁰ Cf. Il. 5.340. O *ichor* é o fluido imortal que corre no corpo dos deuses.

que configuram o cotidiano da vida política, eles não deram as costas para a cidade e não a perderam de vista no horizonte de suas preocupações. Mais do que isso, eles souberam se valer de sua sabedoria para tentar conduzir suas cidades a uma existência mais harmoniosa. Para Diógenes, um filósofo tem sempre algo a dizer e/ou fazer pela cidade, e o seu modo de vida constitui por si só uma referência exemplar. Se Heráclito, como testemunha Diógenes, mostrava-se mais reticente e mesmo mais voraz com respeito à cidade, tampouco ele deixou de denunciar as fragilidades que tornavam infeliz a sua cidade (9.2-3). Na resposta de Heráclito ao rei Dario, Diógenes Laércio nos oferece um retrato do filósofo. Recusando o convite do rei para transferir-se para sua corte e vir transmitir-lhe seu ensinamento, assim lhe teria respondido o filósofo:

Heráclito de Éfeso dirige suas saudações ao rei Dario, filho de Histaspo. Todos aqueles que vivem sobre a terra estão muito distantes da verdade e da justiça: eles se preocupam com seus desejos insaciáveis e com sua sede de honrarias, em virtude de sua miserável demência. Quanto a mim, eu alimento em mim o esquecimento de toda mesquinharia, eu evito a saciedade de todas as coisas, que é a companheira habitual da inveja; e porque eu temo a ostentação excessiva, eu não poderia ir à terra dos Persas, contentando-me de pouco segundo a minha idéia. (9.14)

Como legenda deste lapidar auto-retrato de Heráclito que nos oferece Diógenes se lê: “Tal era nosso homem, mesmo diante de um rei.” (9.14). As opiniões que sobre a vida manifesta o filósofo na carta que interessou a Diógenes transmitir servem a explicar sua atitude diante do convite de Dario. Se não era de fato assim para o Heráclito histórico, assim, contudo, pareceu ser para a economia das *Vidas*.

As cartas reportadas por Diógenes, assim como as *chreiai*, servem como referências que orientam os que aspiram a vida filosófica, deslocando sua atenção dos valores aparentes da civilização para aqueles de uma vida que conjuga reflexão e ação, ser e parecer. Coaduna-se com tal dispositivo o quanto é dito de Anaxágoras no livro II, filósofo do qual se enaltece a “altivez do humor” (μεγαλοφροσύνη, 2.6):

...recolhia-se em seu canto na observação das realidades naturais, sem se inquietar com os afazeres públicos (οὐ φροντίζων τῶν πολιτικῶν). Foi então que, a alguém que lhe perguntava se “não tinha nenhuma preocupação com sua pátria”, assim respondeu: “Cala-te! Pois eu, com minha pátria me preocupo, e muito”, e apontava para o céu. (2.7)

Temos aqui evocada uma outra perspectiva para se considerar a dimensão ‘política’ da práxis filosófica. Diferente do que em alguns momentos

poderia ter parecido, que o filósofo pouco se interessava pela vida da cidade, Diógenes nos mostra que eles não apenas se preocupavam com seus problemas como, também, teriam promovido uma espécie de deslocamento na maneira habitual de considerá-la. Apresenta-se, assim, em diferentes âmbitos e em usuais ou novas perspectivas, na mão ou na contra-mão dos *topoi* tradicionais, a sua ‘atividade’ ou preocupação com a cidade. Mas não sendo óbvia tal perspectiva, e nem de imediato apreensível, a incompreensão prevalecia no juízo destes filósofos. Anaxágoras, como também Protágoras e Sócrates, foi acusado de impiedade em razão de suas teses cosmológicas. Sobre esse fato escreve Diógenes: “ele foi acusado de impiedade por Cléon, por ter dito que o sol é uma massa metálica incandescente” (2.12). Vários e divergentes são os relatos que ele nos livra quanto às conseqüências que se seguiram, mas em todos eles ressoa em unísono o que parece ter chamado a atenção de Diógenes, a saber a distância que se cravava entre o modo de vida do filósofo e sua atividade e aquele de seus contemporâneos, o que faz com que eles apareçam ainda mais como homens de exceção e, suas vidas, ainda mais extraordinárias. Mas resta ainda um aspecto, não menos extraordinário, que faz dos filósofos repertoriados por Diógenes que sejam ainda mais apreciados: o das condições de suas mortes e da disposição com que eles a acolhem. Esse aspecto não apenas distingue o filósofo do homem comum, mas é também um quesito que faz a diferença entre um e outro filósofo, e os torna mais ou menos merecedores de estima.

Examinemos, então, o tema que representa a contraparte e o complemento da vida nos relatos biográficos das *Vidas*, aquele da morte. Como no quadro das anedotas através das quais é possível depreender o caráter dos filósofos e o quanto em suas vidas é indissociável pensamento e ação, também a descrição de suas atitudes no confronto da morte merece uma atenção particular nas biografias que tece Diógenes.

II. A morte

Identificamos pelo menos três grupos nos quais é possível enquadrar os relatos de Diógenes: aquele que reúne (1) os ditos e as idéias sobre a morte; o que descreve (2) as atitudes dos filósofos perante a morte de seus próximos e no confronto de sua própria morte; e, enfim, o dos relatos (3) das circunstâncias da morte, ou, se quisermos, de como morrem os filósofos. Em cada um desses grupos podemos perceber a trama justa na qual se entrelaça, na percepção de Diógenes, vida e morte. Uma vida bem vivida só encontra sua plena efetividade numa morte bem vivida. A convicção advinda das investigações sobre a natureza e do auto-conhecimento que lhe acompanha, revela sua força no modo como a morte é encarada em cada uma das perspectivas em que é possível discorrer sobre ela.

Um fragmento atribuído a Empédocles por Plutarco serve de base para se compreender aquele que era, de modo geral, o pensamento que se encontrava na origem da atitude dos filósofos perante a morte:

E outra coisa lhe direi: não existe nascimento
Para nenhuma das coisas mortais, nem termo de morte as destrói,
Mas somente mistura e separação de elementos misturados
Existe, que nascimento é nomeada pelos humanos²¹.

Esta mesma proposição é atribuída por Diógenes a Demócrito, como vemos no passo seguinte: “Os mundos são em número ilimitado, eles nascem e desaparecem. Nada se cria do que não é, nada se perde no que não é.” (9.44)²². O que fica sugerido pelo fragmento citado é que – e assim parece pensar também Diógenes – para aquele que investiga a natureza e, logo, é capaz de realizar uma devida consideração do que seja vida, vida e morte não são termos que se opõem. A oposição de fato se estabelece entre nascimento e morte, sendo ambos eventos que configuram a vida e a morte uma sua consequência natural. Se levarmos em conta que Diógenes coroa a composição de sua obra com um livro dedicado a Epicuro, podemos entender a importância que adquire o tema da morte ao longo de toda a sua obra. Quase sistematicamente ele dedica, em cada biografia, e mesmo naquelas mais breves, uma especial atenção na descrição do quando e do como da morte dos filósofos. É importante lembrar que a Diógenes é também atribuída a composição de *Pammetroi*²³, do qual conhecemos aqueles inseridos nas *Vidas*. Em sua maior parte, os *pammetroi* diogenianos aludem à morte dos filósofos, operando com esta alusão um juízo sobre suas vidas. Se são poucas as alusões diretas ao que um e outro pensava sobre a morte, ou seja, às suas concepções da morte – o que nos impossibilita examinar o tema do ponto de vista teórico –, são contudo significativos os relatos sobre as suas próprias mortes e parece-nos ser possível, a partir de seu exame, depreender a concepção que se esconde por trás deles.

Passemos em revista as três perspectivas antes evocadas tendo em vista uma melhor apreciação do tema.

²¹ Plut. *adv. Col.* 11.1113a-b = 31B8 DK: ἄλλο δέ τοι ἔρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένον θανάτιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

²² ἀπίρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητοὺς καὶ φθαροῦς, μηδὲν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεσθαι.

²³ O *pammetros* (ή Πάμμετρος) consiste numa coleção de epigramas, dos quais nos foram conservadas 56 composições, todas elas inseridas nas *Vidas*. Sobre este assunto, remetemos a Bollansée 1999.

1. *Ditos e idéias sobre a morte*

Um primeiro aspecto que sobressai dos relatos das *Vidas* é a preocupação do seu autor em precisar a idade com que morreu um filósofo. Chama atenção a longevidade que lhes atribui no mais das vezes, a média de vida ficando em torno dos oitenta anos, salvo algumas exceções cujas vidas ou são muito mais curtas ou muito mais longas. De Xenófanos diz ter tido “uma vida particularmente longa” (μακροβιώτατος, 9.18) e de Demócrito que teria vivido 100 anos. Sobre Protágoras, diz que as fontes divergem no que concerne à idade em que morreu: alguns dizem que morreu aos 90 anos, outros 70 anos (9.55-56). O mesmo se passa com Empédocles, para quem as fontes apresentam idades muito diferentes para sua morte (60? 77? 109?). O que poderia haver de relevante em especular e/ou precisar a idade com a qual morreu um filósofo? Seria a maior ou menor duração de sua vida um indicador da qualidade da mesma? Não dispomos de suficientes elementos para proceder a um juízo sobre esta questão, razão pela qual abandonamos, no quadro deste nosso texto, esta via de inquérito e nos limitamos a lhe fazer este breve aceno.

2. *A morte como um acontecimento na vida do filósofo*

Entre as atitudes descritas por Diógenes Laércio, chama-nos a atenção aquela atribuída a Anaxágoras. No livro II das *Vidas*, Diógenes nos conta que um certo Sátiro, também ele autor de uma obra sobre as vidas dos filósofos (provavelmente uma das muitas em que foi ‘garimpar’ episódios para compor suas biografias), teria escrito que Anaxágoras, quando recebeu a notícia de que o tinham condenado à morte, reagiu dizendo as seguintes palavras: “Contra eles e contra mim, já faz bastante tempo que a natureza proferiu seu veredito” (κάκεινων κάμου πάλαι ἡ φύσις κατεψηφίσατο, 2.12). E àqueles que lhe comunicaram a morte de seus filhos ele disse: “Eu sabia que os tinha gerado mortais.” (ἤδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας, 2.13). Anaxágoras fala de um certo “saber” (ἰδεῖν), sobre o qual repousaria a sua atitude diante da morte dos seus próprios filhos. Com efeito, sua disposição se mostra coerente com o quanto sabemos das suas doutrinas e daquelas de filósofos como Empédocles e Demócrito, cujo pensamento sobre a corrupção e a morte indicamos acima. Ambos admitem não haver nascimento e morte, respectivamente, como principio e fim absolutos. Para eles, com efeito, aquilo a que chamamos nascimento não é outra coisa que o processo de reunião ou de agregação dos elementos, enquanto o que denominamos morte não passa da desagregação dos elementos efemeramente, e sempre efemeramente, reunidos.

Um propósito curioso é aquele que, segundo Diógenes, Tales teria tido quanto à natureza da morte e da vida: “a morte não difere em nada da vida (οὐδὲν ἕφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν)” (1.35). Quando, após ter dito essas palavras, foi questionado porque não se entregava logo à morte se assim

pensava, ele respondeu: “Porque isso não faz nenhuma diferença (οὐδὲν διαφέρει)” (1.35). Em que pese a autenticidade de tal propósito atribuído a Tales, é digno de nota o fato de que tenha se mostrado relevante, para Diógenes, elencá-lo em seu relato tendo em vista sua caracterização do *modus vivendi* do filósofo de Mileto. Talvez assim pensasse Diógenes que deveria ser a atitude daqueles que, pela via de um estudo e de um saber sobre a natureza, teriam adquirido tal disposição perante sua própria existência. Se, pois, a atitude perante a morte é um traço distintivo na caracterização desta espécie de homens, como, então, sucede a sua morte e de que modo, efetivamente, nela se manifesta tal disposição de espírito?

3. *Como morre um filósofo?*

Em nenhum contexto mais do que no relato das circunstâncias em que se deram as mortes dos filósofos é possível perceber o avesso da trama de suas vidas. Neste ofício encontramos Diógenes, o tecelão de vidas, a fiar e a tecer o enredo das vidas dos filósofos, revelando-as ainda mais mediante a apresentação das características que fazem a excepcionalidade das suas mortes, as quais vêm descritas com mais ou menos detalhes em virtude de sua maior ou menor eloquência.

Já no livro I das *Vidas*, quando da apresentação da tradição dos sete sábios, o relato das condições em que se deram suas mortes ocupa uma posição estratégica. Chama atenção a morte de Quílon que, segundo Diógenes, teria sido transmitida por Hermipo. A morte lhe teria advindo quando, já em idade avançada, foi tomado de uma forte emoção provocada pelo excesso de alegria experimentada pelo sábio diante da vitória do filho nos Jogos Olímpicos. As palavras com as quais coroa Diógenes o relato da morte de Quílon testemunha uma certa idéia de que melhor morte é aquela que nos surpreende em um momento de alegria. Com efeito, exprime ele seu desejo: “possa uma tal morte ser a minha” (ἐμοὶ τοῖος ἴτω θάνατος, 1.73). A morte de Tales, por sua vez, também ela ocorrida durante um evento desportivo, deu-se em condições aparentemente menos felizes. Já idoso, foi vítima “de calor, de sede e de fraqueza” (1.39). O epitáfio inscrito em seu túmulo, no entanto, ressalta a amplitude a que teria alcançado em sua vida: “Este túmulo é de certo estreito, mas considera que ele atinge as dimensões do céu, a glória de Tales, homem muito sensato” (ἢ ὀλίγον τόδε σᾶμα - τὸ δὲ κλέος οὐρανόμενης - τῷ πολυφροντίστῳ τοῦτο θάλητος ὄρη, *ibid.*). Neste caso, temos a idéia de que a morte de um homem ilustre o liberta do restrito espaço que ocupara em sua efêmera existência e lhe permite adquirir, graças à reputação de que gozou em sua vida, a amplitude do cosmo. No caso de Bias, por sua vez, como é o caso também no que concerne a morte de Demócrito, evidencia-se a capacidade que possui o sábio de exercer uma espécie de

controle de sua vida em face de uma morte iminente, protelando esta última tendo em vista a conclusão uma tarefa ou a espera de um momento mais oportuno.

Ele [Bias] morreu da seguinte maneira: tendo pleiteado em favor de alguém quando já se encontrava em idade avançada, ao concluir seu discurso de defesa, deixou pender a cabeça sobre os joelhos de seu neto. Quando a parte adversária tinha falado e os juízes pronunciaram o veredito em favor do cliente de Bias, e tendo a corte se dispersado, somente, então, descobriu-se que estava morto. E a cidade o enterrou com grande pompa (...). (1.84-85)

Quanto a Demócrito, a descrição que faz Diógenes de sua morte deixa entrever a consideração a aludida capacidade. Reconhecendo-se à beira da morte no momento em que sua irmã deveria partir para tomar parte nas celebrações das Tesmoforias, ele reúne os meios para adiar a morte, evitando assim de prejudicar o programa dos seus próximos.

Demócrito morreu, diz Hermipo, da maneira seguinte. Tendo atingido a extrema velhice, ele se encontrava perto de seu fim. Sua irmã se lamentava porque ele ia morrer durante a festa das Tesmoforias e ela não poderia prestar à deusa as honras que lhe convinham; ele lhe disse para retomar coragem e pediu que lhe levassem pães quentes a cada dia. Colocando os pés sob o nariz, ele conseguiu esperar que passasse o período de festas; quando os dias de festam passaram – eram três – ele abandonou a vida da maneira mais sofrível (ἀλυπώτατα τὸν βίον προήκατο), segundo Hipaso, tendo vivido 109 anos. (9.43)

Os versos que lhe dedica Diógenes evocam precisamente esse fato:

Quem pois foi tão sábio, que realizou uma obra tão importante quanto aquela que levou a termo o onisciente Demócrito? Quando a morte se apresentou, ele a deteve por 3 dias em casa. Entretendo-a com os vapores quentes de pão. (9.43)

Esta resistência face à morte, de onde poderia advir? O apreço que Diógenes demonstra por Demócrito é significativo do quanto a firmeza advinda do exercício da filosofia e o conseqüente controle de si podem determinar a atitude que se tem no momento da morte. Ainda mais notável será a descrição da morte de Empédocles. Não obstante as divergências observadas entre as diferentes versões reportadas nas *Vidas*²⁴, em um ponto pelo menos elas

²⁴ No passo 9.71, Diógenes faz alusão à incerteza que paira sobre as circunstâncias da morte de Empédocles: ὅθεν αὐτοῦ καὶ τὴν τελευτὴν ἄδηλον εἶναι.

convergem, a saber na afirmação de que o modo como se morre corrobora o modo como se viveu, e que o ato da morte constitui a cena em que uma dada vida se revela em sua inteireza. São dois os relatos principais sobre a morte de Empédocles que encontramos nas *Vidas*. O primeiro relato encontra sua fonte em Hipóboto:

Tendo-se levantado, dirigiu-se rumo ao Etna, e chegando à beira das crateras de fogo, ele se lançou e desapareceu, querendo reforçar os rumores que circulavam ao seu respeito, segundo os quais tinha se tornado um deus. (9.69)

Se no caso de Demócrito sobressai sua capacidade de entreter a morte para favorecer a participação da sua irmã nas festas das Tesmoforias, no de Empédocles é a representação que faz de si mesmo, de sua própria excepcionalidade que parece interessar a Diógenes. Mas seu relato deixa entrever, também, as controvérsias quanto às circunstâncias da morte do filósofo, sugerindo que quanto maior é a reputação de um homem, mais o relato de sua vida se reveste do maravilhoso e se alimenta da imaginação. Com efeito, não obstante o fato de se valer de relatos desta ordem, reconhece-lhe o caráter extravagante. Ele parece compartilhar o juízo de Timeu, por exemplo, com relação aos relatos de Heraclides e a outros do mesmo gênero: “Mas em toda ocasião, Heraclides gosta de contar histórias extravagantes, e ele é capaz de falar de um homem que caiu da lua.” (8.72). Timeu se opunha, por exemplo, aos relatos que situavam no Etna o local da morte do filósofo por considerar que Empédocles, depois de ter partido para o exílio, jamais teria retornado à Sicília. Ele teria, segundo Timeu, terminado seus dias no Peloponeso. Também Pausânias parece ter se oposto ao relato de Hipóboto, contudo foi essa a versão de sua morte que gozou de maior fortuna.

Mas se Diógenes desconfiava de muitos dos relatos que evoca, essa não parece ter sido uma razão para ignorá-los. Sua possível inconsistência não parece ter representado um obstáculo para alcançar o seu intento. Prova disso é que, mesmo sugerindo, com o confronto das diferentes versões, que não se sabia ao certo em que circunstâncias teria morrido, não deixa de contemplar ambas as versões em seus *pammetroi*, embora acrescentando a elas o seu juízo pessoal sobre o fato de ter o filósofo encontrado a morte no Etna:

E tu, Empédocles, que purificaste um dia teu corpo na chama temível,
Tu bebeste o fogo imortal na cratera;
Eu não direi que tu te lançaste deliberadamente na lava do Etna,
Mas que querendo esconder-te, tu nela te precipitaste sem querer.

E ainda:

Sim, contam que Empédocles morreu porque caiu
Um dia de um carro e quebrou a perna direita;
Se ele tinha se lançado na cratera de fogo e bebido a vida,
Como poderia ter seu túmulo em Mégara?

Se nos relatos de Hipóboto e de Heraclides temos uma divergência quanto ao caráter voluntário ou involuntário da morte de Empédocles, Diógenes Laércio, embora nos tenha transmitidos ambas as versões, manifesta nos *pammetroi*, ao mesmo tempo, sua adesão àquela de que ela tenha ocorrido no Etna, mas exprime sua desconfiança quanto à ‘tese’ do ato voluntário: “eu não direi que tu te lançaste deliberadamente na lava do Etna”. De todo modo, a controvérsia que Diógenes não pretendeu dissolver ao reportar os diversos relatos apresentados, leva-nos a suspeitar que o seu apreço por Empédocles fosse menor que aquele demonstrado, por exemplo, por Demócrito, Anaxarco e Pirro.

O relato da morte de Anaxarco, por exemplo, que em muitos aspectos se assemelha àquele da morte de Zenão, inscreve-se no registro do que poderíamos chamar de uma morte heróica. Uma morte assim descrita tem o poder, pela própria força dos seus expedientes, de subsistir na memória dos homens, e é precisamente a crueldade dos seus trâmites – tanto maior a crueldade sofrida, tanto a maior a excelência de quem a padece! –, que traz à luz a integridade e o destemor daquele que a padeceu. Conta-nos Diógenes que o tirano Nicocreonte nutria por Anaxarco uma mágoa prolongada:

Depois da morte de Alexandre, Anaxarco, durante uma viagem pelo mar, foi lançado contra sua vontade na ilha de Chipre. Nicocreonte, assim que soube do fato, determinou que o capturassem, que o lançassem em um morteiro e o destruíssem com pilões de ferro. Mas ele, sem se inquietar com a tortura, pronunciou as célebres palavras: “Pisas o saco em que está Anaxarco; mas não Anaxarco; este tu não o pisas!”. Nicocreonte ordenou, então, que fosse cortada a sua língua. Anaxarco, antecipando-se à execução da pena, cortou a sua língua com os seus próprios dentes, cuspidando-a no rosto do tirano. (9.59)

À apresentação do episódio, segue-se o *pammetros* de Diógenes:

Pisa, pois, Nicocreonte, e pisa mais forte: não é senão um saco. Pisa ainda: Anaxarco já se encontra há algum tempo junto de Zeus. E tu, Perséfone te dilacerará em breve com suas pontas de ferro, dizendo-te estas palavras: “Possas tu te arrebentar, moleiro perverso!” (9.59)

Episódio semelhante foi também atribuído por Diógenes a Temiquia, uma pitagórica, o que faz pensar ter sido esse um lugar comum da narrativa das mortes. Uma vez apresentadas as versões (quando é o caso de haver mais

de uma), ele reserva a si, quando isso lhe parece conveniente, um juízo pessoal, o qual se faz geralmente mediante o expediente do *pammetros*.

Na vida como na morte, evidencia-se o caráter dos filósofos, a constância com a qual se mantêm firmes em suas convicções e propósitos. Quando, ao invés, não é esse o caso, Diógenes não hesita em tornar públicas as suas censuras, como o observamos fazer, por exemplo, com Bión de Borístenes (4.55), a quem condena pelo atitude interesseira que se encontra na origem de sua abrupta mudança de posição com relação à religião no momento de sua morte. Longo é o epigrama com que quis Diógenes censurar sua atitude:

Nós ouvimos dizer que Bión, que deu origem à terra Cita de Borístenes, dizia que os deuses em verdade nada são. Se ele tivesse se mantido apegado a esta opinião, teria sido normal dizer: “Ele pensou como ele quis; mal, mas era isto o que ele pensava.” Em verdade, uma vez tomado pela aflição de uma prolongada doença e temendo morrer, ele que negava a existência dos deuses, que nunca tinha visitado um templo, que destruía com seus sarcasmos os mortais que ofereciam sacrifícios aos deuses, não somente ele preencheu, em casa, nos altares, à mesa, as narinas dos deuses com o odor (das vítimas), com sua gordura, com o incenso, não somente disse: “Eu pequei, perdoai-me minhas faltas passadas”, mas sem reticência entregou seu pescoço a uma velha para uma feitiçaria e se deixou convencer a amarrar ao redor de seus braços tiras de couro, e depositou sob sua porta uma planta purgativa e um ramo de loureiro, pronto a tudo padecer antes que a morte.

Do exame desse passo é possível constatar o quanto para Diógenes parece ter importado a coerência de toda uma vida mais que a improvisada, abrupta e interesseira atitude que se tem perante a ameaça da morte. Além disso, evidencia-se também na apresentação do comportamento de Bión, em seu medo e desespero perante a morte, uma atitude que compromete o seu próprio enquadramento como filósofo. Seu temor era tal que ele teria se mostrado pronto a abdicar de todas as convicções que tinham lhe acompanhado ao longo da vida para escapar à morte. Em vista do que Diógenes enaltece nos seus relatos das mortes dos filósofos, e considerando aqueles que foram objeto da maior estima e dos elogios de que são porta-vozes seus *pammetroí*, uma vida bem vivida e a convicção quanto às idéias que nela se defende deveriam determinar uma tranqüila disposição no momento da morte. Ademais, a consciência da efemeridade da vida e o reconhecimento do caráter natural e inevitável da morte, condizentes com a natureza de todas as outras formas de vida existentes no cosmo, deveria predispor naturalmente o filósofo a encarar a morte como um momento da vida a ser vivido sem sobressaltos. Assim, não somente vida e pensamento se entrelaçam, mas, na sua trama se encontram igualmente e inextricavelmente entrelaçados vida e morte. Por esta razão

pensamos que o fato que o livro IX se conclua pela apresentação das vidas dos cétricos Pirro e de Tímon não é anódino. Mesmo se Diógenes dispense um bom número de páginas apresentando as opiniões de Pirro, são sobretudo os aspectos relativos à sua vida e o quanto para ela concorre sua ‘especulação’ filosófica que nos fornecem as pistas para compreender o conjunto do livro IX e, em certa medida, o escopo do conjunto da obra diogeniana. Com efeito, escreve Diógenes, “o fim (*telos*), os cétricos diziam que é a suspensão do juízo, que segue como sua sombra a imperturbabilidade (*ataraxia*)” (9.107), o que os levava a se absterem da investigação sobre questões às quais os dogmáticos pretendiam oferecer respostas e a se ocuparem daquelas que representam interesse para a vida cotidiana (9.108).

Se em vista do conjunto da obra, o livro X constitui uma espécie de coroamento das vidas de várias gerações de filósofos, somos tentados a sustentar que, no que concerne ao livro IX, as vidas de Pirro e de Tímon desempenham igual função. Elas são o coroamento do exame de uma série de biografias cuidadosamente dispostas de modo a fazer aparecer sua excelência sobre os demais, excelência essa cujo fundamento reside precisamente no primado da vida sobre a especulação, na coerência observada entre pensamento e ação e, sobretudo, nos fatos que entrelaçam em uma mesma trama sua vida e sua morte. O que interessa a Diógenes é, portanto, esta “pequena história da filosofia”, como a denomina M.-O. Goulet-Cazé²⁵, história na qual as idéias e o modo em que se vive convergem em uma sabedoria de vida observável no entrelaçamento de fatos e eventos e, de forma ainda mais lapidar, na estreita relação entre o modo como se vive e o modo como se morre.

Como diria Nietzsche, “a morte não é o contrário da vida; a vida, sim, é ela um momento raro da morte”. (*Gaia Ciência* §109). A morte é o momento em que se cristaliza em um lapso de tempo a duração de uma vida. Nela se vêem inscritos de modo definitivo vidas e opiniões. Mediante o exame do livro IX das *Vidas* de Diógenes, somos tentados a concluir que os relatos sobre as vidas encontram no relato da morte o seu apogeu, ou que, em outras palavras, os relatos sobre a morte constituem um capítulo necessário à explicitação do valor de uma vida, à justificação do empreendimento nela realizado com a pesquisa filosófica.

²⁵ Cf. Goulet-Cazé 1999 25: “La place que Diogène Laërce leur accorde révèle qu’au fond ce qui intéresse le plus notre auteur c’est la petite histoire de la philosophie, là où les idées et la vie se rejoignent dans une forme de sagesse au quotidien.”

BIBLIOGRAFIA

- J. Barnes (1986), “Diogene Laerzio e il pirronismo”, *Elenchos* 7 385-427.
- (1992), “Diogenes Laertius IX 61-116: the philosophy of Pyrrhonism” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 36.6. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 4241-4301.
- J. Bollansée (1999), “Diogenes Laertios’ Pammetros and its Relation to Hermippos’ Death-Stories” in J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna and his biographical writings: a reappraisal*. Leuven, Peeters 227-232.
- J. Brunschwig (1999), “Introduction (Livre IX)” in M.-O. Goulet-Cazé, ed. *Diogène Laerce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- G. Cambiano (1988), *Il ritorno degli antichi*. Roma/Bari, Laterza.
- T. Dorandi (1989), “Antigone de Caryste” in R. Goulet, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques. Tome I: d’Abam(m)on à Axiothéa*. Paris, CNRS Editions 209-211.
- (2009), *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- G. Giannantoni (1997), “Introduction” in G. Rhomeyer-Dherbey — J.-B. Gourinat, eds. *Socrate et les Socratiques*. Paris, Vrin.
- M. Gigante (1986), “Biografia e dossografia in Diogene Laerzio”, *Elenchos* 7 9-102.
- R. D. Hicks (1925), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*. Trad., intr. e notas. London, W. Heinemann/New York, G. P. Putnam’s Sons (repr. 2005 [Cambridge MA, Harvard University Press]).
- A. Laks (2006), *Introduction à la “philosophie présocratique”*. Paris, PUF.
- E. Schwartz (1903), s.v. “Diogenes Laertios” in G. Wissowa, ed. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V.1, cols. 738-763 = E. Schwartz (1957), *Griechische Geschichtsschreiber*. Leipzig, Koehler & Amelang 451-491.
- H. Usener (1887), *Epicurea*. Leipzig, Teubner.