

# Dos Homens e suas Ideias

Estudos sobre as *Vidas*  
de Diógenes Laércio

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

## ANAXÁGORAS EM PLUTARCO E DIÓGENES LAÉRCIO (Anaxagoras in Plutarch and Diogenes Laertius)

ANA FERREIRA

Universidade do Porto/CECH

Resumo: A *Vida de Péricles* é um dos textos em que o Queroneu melhor descreve a formação de cariz filosófico de um biografado. Nela, Anaxágoras, a Inteligência (*Per.* 4.6), é-nos apresentado como o principal mestre do grande estadista de Atenas. Como, séculos mais tarde, Diógenes Laércio consagra a Anaxágoras uma das vidas que escreve sobre os filósofos, é nosso objetivo mostrar pontos de confluência ou de divergência na tradição, bem como eventuais influências do Queroneu no estilo de Diógenes Laércio. Palavras-chave: Anaxágoras, Plutarco, Diógenes Laércio, biografia

Abstract: The *Life of Pericles* is one of the texts in which the Chaeroneus best describes the philosophical education of a biographee. In *Per.* 4.6, Anaxagoras, the Intelligence, is introduced to us as the foremost teacher of the greatest statesman of Athens. As, centuries later, Diogenes Laertius writes an Anaxagoras' biography, our goal is to show points of convergence or divergence in the tradition as well as possible influences of Plutarch's style on Diogenes Laertius.

Keywords: Anaxagoras, Plutarch, Diogenes Laertius, biography

Antes de iniciarmos o tratamento do nosso tema, importa trazer à colação alguns pressupostos. Em primeiro lugar, o título deste texto (*Anaxágoras em Plutarco e Diógenes Laércio*), que poderá, à primeira vista, resultar ambíguo para quem não tenha uma visão global da vasta obra do Queroneu. Efetivamente, enquanto Diógenes Laércio – além das esparsas referências, sobretudo ao longo do primeiro livro (1.4, 1.14, 1.17, 1.42, 2.16, 2.195, 8.56, 10.12) – lhe dedica uma ‘vida inteira’ (ainda que pouco extensa), Plutarco limita-se a fazer algumas alusões mais ou menos breves, nada sistemáticas e às vezes até repetidas, não só nas vidas de *Péricles* (4.6, 6.1-3, 8.1, 16.7-9, 32.2-5), *Nícias* (23) e *Lisandro* (12), mas também nos *Moralia* (84f, 98f, 118d, 169f, 370e, 391a, 435f, 463d, 474d, 478d-e, 607f, 644c-d, 679a, 722a-c, 777a, 820d, 831f, 911d, 929b, 932b, 1022e, 1024a, 1026b). Tal divergência decorre, compreensivelmente, da natureza distinta dos objetivos que norteavam ambos os autores: Plutarco pretendia relatar os feitos de homens de Estado exemplares (pela positiva e pela negativa) para contribuir para a formação dos futuros estadistas (no caso das *Vidas* e de alguns textos dos *Moralia*) e ilustrar as suas afirmações (no caso dos textos de cariz mais filosófico), ao passo que Diógenes se propunha fazer uma recolha sistemática das vidas e teorias dos filósofos mais ilustres. Assim sendo, Anaxágoras era elegível por Diógenes mas não pelo Queroneu, que apenas o menciona a

propósito de alguns temas que podem ser atestados pelos seus exemplos ou teorias.

Em segundo lugar, importa recordar o facto de Plutarco (séc. I d.C.) e Diógenes Laércio (séc. III d.C.), em particular, terem vivido vários séculos depois de Anaxágoras (séc. V a.C.), o que, como é evidente, faz com que o seu conhecimento sobre este filósofo pré-socrático seja necessariamente indireto e baseado em dados recolhidos, na sua maioria, em fontes literárias (escritas) e em informações que, através da tradição, sobreviveram na memória das várias gerações intermédias. Diógenes decerto não teve acesso à sua obra a não ser pela leitura de outros autores, já que, segundo os investigadores mais otimistas<sup>1</sup>, o livro de Anaxágoras apenas terá resistido até ao séc. II d.C. Quanto a Plutarco, não é impossível que, numa das suas idas a Roma, tenha tido acesso ao texto<sup>2</sup>.

Por fim, há que tecer algumas considerações sobre a possível influência dos textos plutarquianos em Diógenes, tópico que, em parte, se relaciona com o segundo pressuposto enunciado, isto é, com o acesso indireto à doutrina e aos dados da vida do filósofo, por um lado, e com eventuais influências na estrutura e no estilo do texto biográfico, por outro.

Efetivamente, sendo Laércio mais novo quase dois séculos do que Plutarco, não nos surpreende que tenha conhecido os textos do Queroneu, algo de que, de resto, nos dá testemunho em dois passos das suas *Vidas*, nenhum dos quais a propósito de Anaxágoras. Em D.L. 4.4, Plutarco (*Vidas de Lisandro e Sula*) é a fonte citada para a *causa mortis* de Espeusipo, a ftíriase. Em D.L. 9.60, Diógenes afirma que a célebre frase “Isto é sangue, e não o ícor que corre nas veias dos deuses bem aventurados.” foi proferida por Anaxarco, que com ela convenceu Alexandre Magno da própria mortalidade. Acrescenta, contudo, uma outra versão, atribuída a Plutarco (por razões óbvias não refere a vida em causa), segundo a qual teria sido o próprio macedónio a pronunciar aquelas palavras aos amigos.

O facto de Diógenes não invocar Plutarco como fonte não causa total estranheza, pois, como já vimos, o Queroneu não consagrou nenhum texto ao pré-socrático (ainda que *Moralia* 98f e 929b constituam, respetivamente, os fragmentos B21b e B18 da edição Diels-Kranz). Mas também não significa que a informação cujas fontes Diógenes não identifica não provenha da obra

---

<sup>1</sup> Cf. D. Sider, “Anaxagoras on the Composition of Matter” (apud Hershbell 1982 157 n. 46). Já Gershenson e Greenberg (1964 370) acreditam que o livro ter-se-á perdido antes do final do século III a.C. Esta teoria parece entrar em contradição com o testemunho que Diógenes dá em 3.6, quando afirma que a obra de Anaxágoras foi composta numa linguagem agradável e elevada, pois fica no ar a sugestão do conhecimento do texto original.

<sup>2</sup> Ainda que a maior parte dos estudiosos acredite que o conhecimento de Plutarco é indireto. Em ambos os casos, as referências a Anaxágoras parecem ter origem nos tópicos da tradição académico-estóica.

do Queroneu, pois os dados com origem na tradição anónima são algumas vezes comuns aos dois textos, como veremos. Com efeito, apesar de nós hoje tentarmos ser rigorosíssimos com a identificação de passos e ideias citadas, a verdade é que, por força da própria estrutura física dos livros de então, não se tornava fácil fazer citações precisas. A técnica de citação vigente consistia *grosso modo* na paráfrase dos textos: o que interessava era transmitir a ideia geral e não exatamente as palavras utilizadas. Às vezes acontecia mesmo que nem os nomes dos autores eram referidos, tão-pouco as obras, o que nos leva a crer que, naquele tempo, as principais fontes seriam tão sobejamente conhecidas, que se tornava desnecessário o fornecimento de informação redundante<sup>3</sup>.

A omissão de referências a Plutarco poderá, contudo, ser apenas sinónimo da consulta das mesmas fontes que nenhum dos dois menciona. A verdade é que, dos cerca de trinta passos em que o Queroneu se refere a Anaxágoras, apenas dois estão associados inequivocamente a uma fonte: *Per.* 8.2 (a Pl. *Phdr.* 270a) e *Moralia* 435f (a Pl. *Phd.* 97b). Quanto a Diógenes Laércio, menciona fontes como as *Sátiras* de Tímon (para o cognome de Inteligência, cf. B24 DK), as *Crónicas* de Apolodoro (para a definição do período em que o filósofo viveu), Demétrio de Faleros (para a idade com que Anaxágoras começou a estudar filosofia em Atenas); Favorino (para o facto de Anaxágoras ter sido o primeiro hermeneuta de Homero a apresentar a excelência e a justiça como temática da *Iliada* e da *Odisseia*); a *História* de Sileno (para a constituição do céu por pedras), bem como diferentes fontes para as diferentes versões do processo contra Anaxágoras (*Sucessão dos filósofos* de Sócion; as *Vidas* de Sátiro, *Da velhice* de Demétrio de Faleros; as *Vidas* de Hermipo; *Notas esparsas* de Jerónimo de Rodes).

Tal como Plutarco, também Diógenes assume uma atitude de grande independência perante as diversas fontes a que recorre, ainda que já tenha sido acusado do contrário, nomeadamente por Mário da Gama Kury, que, na página 7 da sua tradução da *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, afirma

É óbvia a sua falta de espírito crítico em relação às fontes, o que não é de admirar, pois essa carência é característica da sua época. (...) Notam-se igualmente equívocos decorrentes da utilização negligente de grande número de transcrições, a ponto de algumas terem ido encaixar-se numa Vida errada, por exemplo no §1 do Livro II atribui-se a Anaxímandros uma descoberta de Anaxagoras, além da confusão de Arquêlaos com Anaxagoras, de Xenofanes com Xenofon e de Protagoras com Demócritos. [sic]

<sup>3</sup> Sobre as citações como sinal de erudição, vd. e.g. Frazier 1989.

Mas a verdade é que Diógenes, em vários passos, dá mostras de não aceitar cegamente toda a informação que recolhe, permitindo-se discordar do que é dito e avaliar a capacidade de rigor e de isenção dos vários autores em que se baseia, como ocorre em D.L. 1.5:

Os defensores de sua invenção pelos bárbaros apresentam o trácio Orfeus, introduzindo-o como um filósofo antiquíssimo. Mas considerando os conceitos por ele usados a propósito dos deuses, não nos é possível chamá-lo de filósofo. De fato, essas pessoas concedem tal qualificação a alguém que não hesita em atribuir aos deuses todas as paixões humanas e até ignomínias que apenas raramente certos homens cometem, e ainda assim somente por meio de palavras. (tradução de Kury)

Além disso, tal como o autor das *Vidas Paralelas*, quando, por exemplo, não há consenso sobre determinado assunto, Diógenes Laércio costuma apresentar vários pontos de vista, indica até o que lhe parece mais credível, como a propósito da filiação de Pítaco (D.L. 1.74) ou do processo contra Anaxágoras (D.L. 2.12-14).

Quanto ao facto de, no primeiro parágrafo do livro segundo, atribuir a Anaximandro uma descoberta de Anaxágoras, há que recordar que, naquele tempo, muitas das citações eram feitas de cor devido à grande dificuldade de acesso às fontes e que o próprio processo de citação, como já vimos, era dificultado pela forma física dos livros.

Ainda que não possamos confrontar diretamente a *Vida de Anaxágoras* de Diógenes Laércio com um texto plutarquiano, é possível cotejar grosseiramente as estruturas das biografias dos dois autores. A mim, parece-me que a generalidade do texto de Diógenes Laércio tem uma estrutura um pouco caótica, pois às vezes não se vislumbra com grande clareza um nexo de progressão. É verdade que o primeiro e o último momentos são mais ou menos fixos. O texto abre com a descrição da origem do indivíduo (filiação, naturalidade, posição económico-social e principal teoria) e encerra com o relato da morte e exéquias e, no caso de algumas vidas, como a de Anaxágoras, com a indicação de indivíduos homónimos que também alcançaram alguma proeminência (D.L. 2.15).

Mas a parte intermédia faz lembrar as palavras do início da obra do próprio Anaxágoras, que Laércio transcreve no princípio do seu texto: “Todas as coisas estavam juntas; depois veio o Espírito/Inteligência e as pôs em ordem.” (tradução de Kury). Com a grande diferença de que o Espírito/Inteligência não veio por o texto sobre o filósofo em ordem... Efetivamente, por exemplo em D.L. 2.10-11, é relatada uma série de episódios e anedotas, uns baseados nas capacidades de observação e prognóstico de Anaxágoras (como a queda do meteorito em Egospótamo e a previsão da queda de chuva em Olímpia),

outros na sua dedicação à contemplação teórica da natureza e no seu desapego à riqueza e à vida, cujo único critério de compilação parece ser o de preencher um parágrafo com ditos famosos.

O texto de Plutarco, de um modo geral, apresenta-se mais coeso: um primeiro momento é consagrado ao nascimento, filiação, infância, educação, ingresso na vida política ativa; um segundo à descrição da vida política e privada do biografado e, por fim, um terceiro, à morte e à memória que perdurou do herói nas gerações seguintes. Plutarco não costuma referir episódios picarescos ou anedotas que não venham a propósito dos acontecimentos que está a narrar ou de lembranças que estes lhe suscitem. E, a menos que ele seja assaltado por um turbilhão de recordações em simultâneo, o normal é podermos assistir a uma progressão coerente (ainda que nem sempre cronológica) do relato, que só incidirá nos *topoi* em relação aos quais o biógrafo disponha de elementos. Note-se, contudo, que a ausência desses elementos em determinados textos pode ser reflexo de mera distração e não da inexistência de dados. Na *Vida de Péricles*, por exemplo, ainda que o Queroneu soubesse precisar a localização do túmulo do estadista, nada nos diz.

Podemos, pois, afirmar que, apesar de os *topoi* do texto biográfico estarem presentes em função dos dados disponíveis para cada biografado, não é possível vislumbrar grandes semelhanças de estilo, nem tão pouco do vocabulário da maior parte dos textos que versam temáticas comuns.

Pareceu-nos importante verificar que tipo de informação cada um dos nossos autores preferiu mencionar a respeito de Anaxágoras. Por questões de organização, vamos tomar como ponto de partida a *Vida de Péricles*, texto de Plutarco que concentra mais elementos sobre o pré-socrático.

A primeira referência surge no quarto capítulo, no âmbito da enumeração dos mestres de Péricles e dos respetivos contributos para a formação do estadista: Dámon, Zenão e Anaxágoras. O facto de só muito raramente Plutarco analisar com precisão o que alguém aprendeu de específico com um determinado mestre ou escola filosófica torna o exemplo do estadista paradigmático e valoriza a figura de Anaxágoras, que é apresentado em *Per.* 4.6:

Anaxágoras de Clazómenas, que os homens de então proclamavam como a própria Inteligência personificada, quer por lhe admirarem a enorme e excepcional perspicácia revelada no estudo da natureza, quer por ter sido o primeiro de entre todos a determinar, como origem da ordem universal, não o acaso (*tyche*) ou a necessidade (*ananke*), mas a Inteligência pura e simples, que separou as substâncias com elementos em comum (*tas homoiomereias*) da massa caótica dos restantes (...).

Este passo, que ocorre depois de elencadas algumas das influências exercidas sobre Péricles (pelo filósofo de que falaremos em seguida), merece um

comentário sucinto. Por um lado, porque faz uma brevíssima síntese da teoria pela qual o pré-socrático mais ficou conhecido e que, como não poderia deixar de ser, também é mencionada (de modo igualmente breve) em D.L. 2.6 (sobre a Inteligência como princípio organizador) e 2.8 (sobre as homeomerias).

O recurso de ambos os autores ao termo *homoiomereia*<sup>4</sup> pode ser sugestivo do conhecimento indireto da filosofia de Anaxágoras, já antes mencionado. Segundo Guthrie (1965 325-326), embora seja este o nome utilizado no sistema do pré-socrático para designar os elementos homogêneos que, desvincilhado o caos, foram separados dos elementos heterogêneos, com os quais estavam dantes confundidos, ele não ocorre nos fragmentos de Anaxágoras que chegaram até nós. Por isso, o uso deste vocábulo indicia a influência de Aristóteles, que terá sido o primeiro a atribuir a doutrina das homeomerias a Anaxágoras.

O passo em análise (*Per.* 4.6) merece ainda a nossa atenção, porque alude à alcunha por que o filósofo ficou conhecido – *Inteligência*. Esta referência é um assunto que Diógenes Laércio (3.6) retoma logo no princípio do seu texto e para o qual até apresenta uma abonação:

(...)“Todas as coisas estavam juntas; depois veio o Espírito e as pôs em ordem.” Por isso ele recebeu o apelido de Espírito, e Tímon, em suas *Sátiras*, escreve o seguinte: “E dizem que há Anaxágoras, herói fortíssimo, chamado Espírito, porque ele próprio foi o espírito que despertou subitamente e harmonizou tudo que antes estava numa enorme confusão.” (tradução de Kury)

Diógenes parece mostrar particular interesse por este gênero de forma de tratamento, não só porque praticamente começa esta vida por essa referência, mas também porque este é o tipo de matéria que trata amiúde em outras biografias. Um dos exemplos mais curiosos ocorre no final do texto sobre Pítaco (D.L. 1.81):

Alcaios apelidou-o de *Sarápous* e *Sárapos*, porque tinha os pés chatos e os arrastava ao caminhar; também de *Frieiras* (kheirópodes), por ter os pés rachados, para os quais a palavra usada era *kheirás*; de *Fanfarrão*, porque estava sempre dizendo fanfarronadas; de *Pança* e *Barrigão* por ser gordo; e ainda de *Janta-no-escuro* porque jantava sem acender a lâmpada; e finalmente de *Desmazelado* por ser negligente e sujo. (tradução de Kury)

O próprio Péricles ficou conhecido por um cognome bem mais digno do que os que acabámos de enunciar e mesmo do que o de Anaxágoras. Ele

---

<sup>4</sup> Em *Moralia* 423e, Plutarco volta a referir as homeomerias, se bem que não mencione o nome de Anaxágoras.

era o *Olimpico*, designação em parte justificada pela capacidade retórica que o caracterizava e que até os comediógrafos, que tanto o atacaram, reconheciam (*Per.* 8.3-4). O aperfeiçoamento dos dotes inatos nesta área deve-se ao convívio do filho de Xantipo com o Inteligência, como no-lo testemunham Platão (*Pl. Phdr.* 270a) e, por sua influência, Plutarco. São dois os passos da *Vida de Péricles* em que o biógrafo estabelece essa relação. O primeiro ocorre em *Per.* 5.1:

Péricles, que admirava extraordinariamente este homem (Anaxágoras), enchia-se daquilo que se chama ‘filosofia pura’ (*meteorologia*) e ‘especulação fundamental’ (*metarsioleschia*). Daí lhe advinha não apenas, ao que parece, distinção de espírito (*phronema sobaron*), mas também um discurso elevado (*logos hypselos*) e isento (*katharos*) de vulgaridades (*ochlike*) e de ridicularias de mau tom (*panourgos bomolochia*).

Quem lê este excerto e conhece o texto de Diógenes sobre Anaxágoras (D.L. 2.6), no qual se diz que a obra do filósofo está composta numa linguagem agradável (*hideos*) e elevada (*megalophronos*), não consegue evitar a associação entre as características do estilo discursivo do pré-socrático e a reconhecida influência que exerceu sobre a eloquência de Péricles. O segundo passo que testemunha essa ascendência é *Per.* 8.1-2:

Ajustando o discurso, como quem afina um instrumento, em harmonia com o seu modo de vida e com a sua grandeza de espírito, era frequente vibrar o tom de Anaxágoras, para derramar uma coloração de ciências da natureza sobre a sua retórica. De facto, “a elevação de pensamento e eficácia de execução que adquiriu”, como diz o divino Platão, “do saber acrescentado aos seus dotes naturais”, a que veio somar-se a vantagem de uma qualificação retórica, distinguiu-o muito de todos os outros.

Para o Queroneu, um dos factores que mais contribuiu para o sucesso e a longevidade da carreira do estadista foi precisamente a formação filosófica que Péricles recebeu<sup>5</sup> antes de ingressar na vida política ativa e o convívio com Anaxágoras, que foi, durante anos, seu mestre e conselheiro. Plutarco, que partilha dos ideais de Platão sobre o governante virtuoso, aprecia o modelo do filósofo-rei. Mas, face à grande dificuldade de concretização desta utopia, o biógrafo defende o convívio entre governantes e filósofos, pois estes podem incutir naqueles nobreza e virtude e, deste modo, através de um único homem, ajudar muitos outros (*Moralia* 777a). Nesse passo dos *Moralia*, o biógrafo apresenta como paradigma dessa convivência a amizade entre Anaxágoras e

<sup>5</sup> Lembremo-nos de que, em *Alc.* 1.118b-c, Platão aponta o estudo da filosofia – condição *sine qua non* para um bom desempenho político – como a marca que distinguiu Péricles dos outros políticos mais distintos do seu tempo.

Péricles, Platão e Díon e Pitágoras e os mandatários itálicos, sem especificar concretamente os benefícios práticos que dela resultam.

É na *Vida de Péricles* (como bem se compreende) que Plutarco reflete sobre as consequências concretas dessa relação na maneira de ser e de agir do filho de Xantipo. Da leitura de *Per.* 4.6 e 5.1, fica claro que foi com Anaxágoras que Péricles aperfeiçoou as suas virtudes inatas, desde a elevação e nobreza de sentimentos, à grandeza da alma (*phronema*), à majestade (*onkos*) e à dignidade de conduta (*axioma*), bem como a austeridade (o seu rosto nunca se abria a um sorriso<sup>6</sup> – *prosopou systasis athryptos eis gelota*), a tranquilidade no andar (*praotes poreias*) e modéstia no vestir (*katastole periboles*), que nunca se alteravam com a emoção dos discursos, e a modulação da voz imperturbável (*plasma phones athorybon*).

Ao longo da *Vida de Péricles*, o biógrafo dá-nos vários exemplos dessa imperturbabilidade<sup>7</sup>, o mais curioso dos quais talvez seja o que ocorre em *Per.* 5.2, onde se conta que, tendo sido insultado por um indivíduo desde que chegou à Ágora até que regressou ao lar, Péricles não só cumpriu tranquilamente as suas tarefas como ainda ordenou a um escravo que, munido de um archote, acompanhasse o sujeito a casa no final do dia.

Em Diógenes Laércio, o exemplo máximo da imperturbabilidade de Anaxágoras está relacionado com o acusação de *asebeia* que lhe valeu um processo. Segundo uma das muitas versões que existem sobre este episódio, quando o filósofo recebeu a notícia da sua condenação e da morte dos filhos, limitou-se a reconhecer serenamente a mortalidade como própria da condição humana<sup>8</sup> (D.L. 2.13) – *κάκείνων κάμου πάλαι ή φύσις κατεψηφίσατο; ήδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας*.

Este episódio também é mencionado por Plutarco em *Moralia* 118d (*Consolatio ad Apollonium*), 463d (*De cohibenda ira*) e 474d (*De tranquillitate animi*), ainda que com algumas variantes, quer entre si, quer em relação ao texto de Diógenes Laércio. Uma delas é a referência às fontes: tal como Diógenes Laércio, em *Moralia* 118d e 474d, Plutarco apresenta a tradição como responsável pela informação. No entanto, em *Moralia* 463d, afirma que Panécio incita ao uso da frase de Anaxágoras em situações adversas, ou seja, incita à aceitação tranquila do que de menos bom sucede nas nossas vidas.

---

<sup>6</sup> Ael. *VH* 8.13 diz que Anaxágoras nunca foi visto a sorrir.

<sup>7</sup> Entre outros, podemos recordar a sua reação ao pedido de Elpinice por ocasião do exílio de Címon (*Per.* 16.4) e o facto de seguir o seu plano de guerra à risca, apesar da pressão popular (*Per.* 33.6).

<sup>8</sup> Diógenes Laércio (3.13) tem o cuidado de mencionar que esta mesma história é contada por diversos autores a propósito de Sólon e Xenofonte e, embora não teça qualquer tipo de comentário, parece que fica no ar a ideia de que talvez não mereça grande crédito. Ainda assim, acrescenta que também há quem refira que terá sido o próprio Anaxágoras a cavar a sepultura dos filhos.

Se entendermos que o Queroneu reproduz as palavras de Panécio, podemos concluir que, embora Diógenes não o nomeie, também se terá baseado no texto do estóico<sup>9</sup>, já que, afora o facto de o primeiro se referir a mais do que um filho e o segundo (e consequentemente Plutarco) apenas a um, o vocabulário utilizado é muito próximo:

τῆς τῶν παίδων τελευτῆς ... (ἦδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας) – D.L. 2.13  
 ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ παιδὸς εἶπεν ἦδειν ὅτι θνητὸν ἐγέννησα’ – *Moralia* 463d  
 ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ παιδὸς ἀνεφώνησεν ἦδειν θνητὸν γεννήσας’ – *Moralia* 474d

Ainda que nos restantes passos Plutarco não diga o que Anaxágoras estava a fazer quando recebeu a notícia da morte do filhos, em *Moralia* 118d, apresenta uma versão distinta da de Diógenes, segundo a qual o filósofo estaria a discutir questões de física com os amigos.

Outro motivo de interesse deste passo reside no facto de, ao tentar apresentar a Apolónio vários exemplos de reações serenas de pais cujos filhos tiveram morte precoce, o Queroneu recordar que isso também aconteceu a Péricles. Note-se que este assunto é igualmente mencionado no final da vida do estadista, mas com desfecho diverso e sem qualquer alusão ao sucedido a Anaxágoras.

Em *Moralia* 118d, o biógrafo apresenta-nos aquela que diz ser a versão de Protágoras<sup>10</sup>, segundo a qual Péricles não só conseguiu controlar a sua dor de pai como ainda continuou a exercer as suas funções. Em *Per.* 36.6-9, no entanto, Plutarco revela que o estadista conseguiu manter a compostura a seguir à morte do primeiro filho, da irmã, de vários amigos e colaboradores e até, num primeiro momento, depois da morte do segundo herdeiro. No entanto, ao colocar a coroa de flores sobre o cadáver, acabou por não cumprir o seu objetivo de manter a serenidade e sucumbiu à dor, algo que nunca antes fizera.

Quer a coincidência de discípulo e mestre terem perdido precocemente os filhos, quer o facto de Plutarco fazer variar a descrição da reação de Péricles em função dos objetivos dos seus textos são dignos de menção. Se, por um lado, a ligação que unia filósofo e político sai reforçada pela partilha da experiência da morte temporã dos filhos, por outro, a figura do estadista é humanizada. A Plutarco (que também perdeu uma filha) não parece condenável nem demeritório que um homem, apesar de toda a sua formação filosófica, acabe por ceder à dor provocada pela perda quase simultânea de tantos familiares e amigos.

<sup>9</sup> Como é óbvio, também se pode ter dado o caso de Diógenes não conhecer diretamente o texto de Panécio e de se estar a basear na informação veiculada por Plutarco.

<sup>10</sup> Cf. Ael. *VH* 3.2, 9.6; V. Max. 5.10 ext. 1; Cic. *Tusc.* 3.14 e 24.

Outro comportamento de Péricles que parece ter inspiração no modo de vida do seu mestre e conselheiro é a dedicação total à sua atividade. Efetivamente, Anaxágoras, que era oriundo de família rica e influente, abdicou da sua herança e das facilidades e do sucesso político que poderia alcançar se dela dispusesse para se entregar à ciência e à filosofia. Disso nos dá testemunho o próprio D.L. 2.6-7 (cf. Pl. *Hp. Ma.* 281c, 283a), ao afirmar que

Ele se distinguiu pela riqueza e origem nobre (*eugeneia*), e além disso pela magnanimidade (*megalophrosyne*), pois entregou seu património aos parentes. De fato, quando estes o acusaram de negligência Anaxágoras respondeu: “Por que, então, não cuidais dele?” (tradução de Kury)

Plutarco, em *Moralia* 831f e em *Per.* 16.7, é mais específico quanto à natureza dessa negligência, pois revela que abandonou as terras para pasto das ovelhas.

Esta opção de Anaxágoras faz sentido, porque, para ele, a vida só tinha valor se servisse para uma melhor compreensão do cosmos a que se pertence; tudo o resto é supérfluo: o apego aos bens materiais e à felicidade terrena não vale a pena, pois todo o homem é mortal e, mais cedo ou mais tarde, todos terão o mesmo destino (vd. Guthrie 1965 266 sqq.).

Péricles, embora admirasse Anaxágoras como ninguém (*Per.* 5.1), tinha uma visão mais pragmática da vida. Apesar de não perder tempo a gerir a fortuna pessoal e de nunca se ter deixado seduzir pela tentação do enriquecimento fácil a que tantos políticos cedem (cf. *Per.* 15.3, 16.2), fazia questão de manter os bens herdados do pai. Como precisava de tempo para os assuntos de Estado, o filho de Xantipo contornou o problema, confiando a gestão dos seus bens a um criado sério chamado Evângelo (*Per.* 16.6).

Plutarco justifica a divergência de comportamento entre o mestre abnegado e o discípulo ‘materialista’, alegando que o primeiro era filósofo, mais teórico e contemplativo e que o segundo, para poder governar os concidadãos, tinha de providenciar o bem-estar deles e, como isso custa dinheiro, precisava de um fundo de maneio substancial. Isto, de certo modo, faz-nos pensar que, efetivamente, apesar de apreciar o ideal do filósofo-rei, o Queroneu considera-o utópico e prefere defender o convívio do filósofo com o estadista (*Per.* 16.7), como já mencionámos.

Outra razão pela qual Plutarco acredita que o estudo da filosofia é importante para a formação do indivíduo prende-se com o facto de ela funcionar como uma espécie de arma aniquiladora da superstição. Embora só agora nos estejamos a debruçar sobre esta temática, a verdade é que a primeira alusão a Anaxágoras na *Vida de Péricles* se relaciona com ela. Foi com o pré-socrático que o estadista aprendeu a não ser supersticioso – *kathyperteros deisidaimonias*

– (*Per.* 6.1)<sup>11</sup>. Segundo o biógrafo, isso aconteceu porque a erudição científica levou o Alcmeónida à melhor compreensão e conhecimento dos fenômenos naturais, o que não lhe permitia aceitar qualquer justificação sobrenatural para esses incidentes.

Na *Vida de Péricles* são três os momentos nos quais se aborda a superstição. No primeiro (*Per.* 6.2–6.4), Anaxágoras desempenha um papel ativo na desmitificação dos presságios. Plutarco conta que a cabeça de um carneiro com um único corno foi observada pelo adivinho Lâmpom e por Anaxágoras: enquanto o primeiro viu no prodígio um sinal da futura supremacia política de Péricles, o segundo limitou-se a fazer a análise anatômica do crânio do animal. Apesar da formação filosófica que o leva a criticar a superstição, o Queroneu parece não rejeitar totalmente a possibilidade de previsão do futuro através de determinados sinais, pois defende que filósofo e adivinho têm motivações diferentes e complementares: o papel do primeiro é observar a causa e a natureza do fenômeno; o do segundo, predizer a sua finalidade e o seu significado.

Outra abordagem da temática da superstição ocorre em *Per.* 35.2, passo no qual se revela o pavor motivado por um eclipse do sol<sup>12</sup>, que paralisou todos quantos se preparavam para partir para Epidauro. Verificando o medo do piloto, Péricles<sup>13</sup> fê-lo compreender que nada havia a temer e que se trata de um fenômeno inofensivo, tal como o é a escuridão provocada pelo cobrir do rosto com um manto. Foi assim que conseguiu fazer com que a armada partisse.

Este não é o único eclipse que Plutarco recorda nas *Vitae*. Aquele que vamos referir em seguida tem quádrupla pertinência para o nosso estudo. Em primeiro lugar, porque apresenta Anaxágoras como o primeiro a escrever sobre as fases da lua (informação que Diógenes não refere). Em segundo, porque o apresenta, ao lado de Platão, como principal mentor da destruição de temores infundados com recurso a explicações científicas. Em terceiro lugar, porque aborda a condenação de Anaxágoras (assunto a que voltaremos mais tarde). E, por fim, porque, ainda que tacitamente, resulta elogioso do comportamento de Péricles. Com efeito, num contexto muito semelhante, já que também a armada que comandava se preparava para dar início a uma missão, Nícias, que é um dos paradigmas do supersticioso, tem uma reação diametralmente oposta à de Péricles, pois, ao invés de fomentar a coragem dos companheiros, paralisa

<sup>11</sup> Teofrasto (*Char.* 16) descreve a figura do supersticioso e define superstição como sendo “simplesmente o temor do sobrenatural”.

<sup>12</sup> O eclipse aqui mencionado teve lugar a 3 de Agosto de 431 a. C., como afirma Tucídides (2.28).

<sup>13</sup> Cícero (*Rep.* 1.16) e Valério Máximo (8.11, ext. 1) mostram Péricles a explicar o eclipse, sem no entanto relacionarem o acontecimento com o momento da partida da expedição.

diante de um eclipse lunar, tido como sinal de grandes calamidades enviadas pelos deuses (*Nic.* 23.1-4).

A terceira referência à superstição na biografia do discípulo de Anaxágoras ocorre em *Per.* 38.2 e parece contradizer tudo o que vimos até agora. Neste passo, Plutarco invoca Teofrasto para dar alguns pormenores sobre a doença que viria a vitimar o estadista e revela que Péricles, terrivelmente debilitado e consciente de que já nada tinha a perder, aceitou recorrer a amuletos, um comportamento tipicamente feminino e supersticioso. Segundo este peripatético, que procurava perceber se a virtude pode ser alterada pelo destino ou por outros factores externos<sup>14</sup>, apenas se comprova que a dor, o sofrimento e a vivência de momentos difíceis fazem com que uma pessoa desvirtue o seu comportamento.

Mas, se de facto isto aconteceu, foi um dos raríssimos momentos em que a moderação de Péricles não conseguiu resistir aos infortúnios do destino por efeito do acumular de situações penosas na fase final da sua vida (recordemos a perda dos filhos legítimos, de outros familiares e amigos em consequência da peste e, por fim, o seu próprio contágio). Trata-se, pois, de mais uma tentativa de humanização do Péricles Olímpico: ele, que sempre se esforçou (com sucesso) por se manter inalterável mesmo nas situações de maior, adversidade acabou por vacilar no seu habitual equilíbrio, como o comum dos mortais.

Um dos episódios mais célebres da vida de Anaxágoras é o do processo por *asebeia*<sup>15</sup>. Diógenes Laércio dedica ao tema várias linhas do seu texto; Plutarco refere-o não só em *Per.* 32.2 e *Nic.* 23.3, como também em diferentes passos dos *Moralia* (84f, 607f, 169e-f). Nenhum dos dois autores menciona, contudo, a fonte mais antiga sobre o julgamento (*Pl. Ap.* 26d), o que é particularmente curioso no caso de Laércio, já que este faz alusão a quatro fontes diferentes: Sócion, Sátiro, Hermipo e Jerónimo de Rodes. Plutarco tampouco alude à proveniência da informação que veicula neste contexto.

O tratamento dado a este tema é naturalmente distinto em ambos os nossos autores. Na *Vida de Péricles*, este assunto vem a propósito da perseguição movida contra os que eram mais próximos do estadista (Aspásia, Fídias e Anaxágoras) e, por causa do modo como o filho de Xantipo os procurou ajudar, acaba por contribuir para a sua humanização. Em Diógenes, este tema não parece vir muito a propósito de coisa nenhuma, a menos que tenhamos em conta o móbil do processo, ou seja, as teorias de Anaxágoras que são desenvolvidas nos parágrafos anteriores.

---

<sup>14</sup> Sobre a debatida questão da alteração de carácter e a posição de Plutarco sobre a matéria, leiam-se Gill 1983 e Swain 1989.

<sup>15</sup> O julgamento deverá ter ocorrido entre 450-430 a.C. Para um estudo mais aprofundado deste assunto, vd. Mansfeld 1980.

Ainda assim, podemos dizer que quer Plutarco quer Diógenes procuraram responder a algumas questões fundamentais: quem foi o acusador, qual o motivo da acusação e qual a sua consequência. A comparação das respostas dadas permite-nos concluir que a tradição não é totalmente fidedigna. No que concerne ao acusador, a única coisa que parece ser segura é que a investida contra Anaxágoras bem poderá ter sido um ataque político contra Péricles, pois quer Cléon (acusador segundo Sócion) quer Tucídides, filho de Melésias (acusador segundo Sátiro), eram seus adversários. Ainda assim, de acordo com *Per.* 32.2, terá sido Diopites o responsável pela acusação, que não visava especificamente Anaxágoras mas todos os que não acreditavam nos deuses ou ensinavam doutrinas sobre os fenómenos celestes.

Esta mesma causa é mencionada por Diógenes Laércio, ainda que de forma diversa. Temos, por um lado, a acusação geral de *asebeia* (que o biógrafo atribui a Sátiro) e, por outro, a sua especificação: segundo Sócion, o motivo terá sido as declarações sobre o Sol (cf. *Moralia* 169e-f).

À aparente unanimidade manifestada relativamente ao móbil da acusação (não nos esqueçamos de que Diógenes avança, de acordo com Sátiro, que Anaxágoras também foi acusado de medismo), contrapõem-se várias versões sobre a sentença a que o pré-socrático terá sido condenado. O próprio Plutarco, em textos diferentes, apresenta informação diversa. Em *Per.* 32.3, diz que Péricles fez o amigo sair da cidade, no entanto, em *Nic.* 23.3 e *Moralia* 84f e 607f refere a passagem daquele pela prisão. Diógenes, citando Hermipo, também menciona o encarceramento de Anaxágoras, que terá sido libertado por intermédio de Péricles<sup>16</sup> (cf. *Nic.* 23.3), mas acrescenta que o pré-socrático acabou por se suicidar por vergonha da situação. De acordo com as outras fontes de Diógenes, Anaxágoras poderá ter sido condenado a uma multa de cinco talentos e banido (Sócion) ou condenado à morte à revelia (Sátiro). A nós, parece-nos que o mais credível é que tenha sido preso e posteriormente libertado por influência de Péricles e que talvez até tenha tido de pagar uma espécie de fiança por isso. O desfecho suicida apresentado por Hermipo (D.L. 2.14), grande crítico de Péricles, parece-nos mais uma das suas muitas tentativas para macular a figura do estadista.

Apesar de as diversas fontes que tratam este tema apresentarem versões nem sempre coincidentes, todas parecem acabar por concordar que o verdadeiro crime do pré-socrático foi a sua enorme ousadia. Não só ousou ser o melhor amigo e conselheiro do homem mais importante da Atenas do seu tempo – o

---

<sup>16</sup> Segundo Hermipo, a intervenção de Péricles para libertar o amigo assentou na sua capacidade argumentativa: se ele só queria o bem do povo e se era discípulo de Anaxágoras, então o povo deveria confiar no seu mestre. Mas Diógenes apresenta uma outra versão (de Jerónimo de Rodes) da estratégia utilizada pelo estadista para libertar o amigo: tê-lo-á conduzido ao tribunal de tal modo debilitado e doente que os juízes acabaram por absolvê-lo por pena.

que é sempre motivo de grande inveja (recordemos o que aconteceu a Fídias – *Per.* 32.3), como ainda se atreveu a desafiar a ordem estabelecida e as verdades dogmáticas, algo que nunca foi visto com bons olhos<sup>17</sup> (cf. *Nic.* 23.4).

Ainda que Diógenes consagre uma biografia a Anaxágoras e Plutarco não, a verdade é que o grosso da informação apresentada quer nos escritos diogenianos quer nos plutarquianos é confluyente. Isso leva-nos, obviamente, a inferir o conhecimento de fontes e tradição comum (nem sempre referenciadas), cuja informação cada um dos biógrafos seleciona em função dos seus próprios objetivos. Nesse sentido, não causa surpresa o facto de Diógenes pormenorizar aspetos relativos às teorias do pré-socrático e de Plutarco se debruçar mais sobre as consequências da influência do filósofo sobre Péricles.

Parece-nos, contudo, que apesar do espírito crítico que partilham em relação às fontes e às informações que transmitem ao seu leitor e do respeito pelos *topoi* do texto biográfico, a estrutura da narrativa de Diógenes é mais confusa, menos lógica e mais propensa ao mero amontoar de episódios anedóticos (tão ao gosto dos dois) do que a de Plutarco.

---

<sup>17</sup> Ao que parece, Anaxágoras teria consciência do perigo já que a sua obra, longe de estar divulgada, era mantida em segredo e circulava entre um pequeno número de iniciados que só a comentavam com muito cuidado e entre pessoas de confiança (*Nic.* 23.3).

## BIBLIOGRAFIA

- H. Diels – W. Kranz (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann.
- A. Ferreira – A. Rodrigues (2010), *Plutarco: Vidas Paralelas – Péricles e Fábio Máximo*. Trad., intr. e notas. Coimbra, CECH/Classica Digitalia.
- F. Frazier (1989), “Remarques à propos de l’usage des citations en matière de chronologie dans les *Vies*”, *ICS* 13.2 287-309.
- D. E. Gershenson – D. E. Greenberg (1964), *Anaxagoras and the Birth of Physics*. New York, Blaisdell.
- C. Gill (1983), “The Question of Character Development: Plutarch and Tacitus”, *CQ* 33 469-481.
- W. K. Guthrie (1965), *A History of Greek Philosophy*, II. Cambridge, University Press.
- J. Hershbell (1982), “Plutarch and Anaxagoras”, *ICS* 7.1 141-158.
- M. G. Kury (1987), *Diógenes Laértios: Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad., intr. e notas. Brasília, Ed. UnB.
- J. Mansfeld (1980), “The Chronology of Anaxagoras’ Athenian Period and the Date of his Trial, II”, *Mnemosyne*, ser. 4, 32 17-95.
- J. Mejer (1978), *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden, Steiner.
- S. Swain (1989), “Character Change in Plutarch”, *Phoenix* 43 62-68.