

# Dos Homens e suas Ideias

Estudos sobre as *Vidas*  
de Diógenes Laércio

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

**A VIDA DE PITÁGORAS DE DIÓGENES LAÉRCIO:  
QUESTÕES SOBRE A RECEPÇÃO DO PITAGORISMO NO PERÍODO  
IMPERIAL**  
**(Diogenes Laertius's Life of Pythagoras: some questions on the  
reception of Pythagoreanism in the Imperial Period)**

GABRIELE CORNELLI  
Universidade de Brasília

Resumo: O objetivo deste *paper* é relativamente contido: deve ser considerado um estudo preparatório à tradução do Livro VIII das *Vidas* de Diógenes Laércio, no interior do qual pode-se encontrar uma *Vida de Pitágoras*. O objetivo principal é aquele de levantar as características fundamentais da *Vida de Pitágoras* no interior do panorama das *Vidas* filosóficas de época imperial, mais em geral, e das *Vidas* pitagóricas, de forma mais imediata.

Palavras-chave: Diógenes Laércio, Vida de Pitágoras, Pitagorismo, Biografias

Abstract: The aim of this paper is relatively restrained: it should be considered a preparatory study on the translation of Book VIII of the *Lives* of Diogenes Laertius, within which one can find a *Life of Pythagoras*. The main objective is to raise the fundamental features of this *Life of Pythagoras* in the panorama of philosophical *Lives* from Imperial Era, more in general, and specifically of the Pythagorean ones.

Key-words: Diogenes Laertius, Life of Pythagoras, Pythagoreanism, Biographies

Cabe no início deste ensaio uma confissão: meu interesse pela obra de Diógenes Laércio sempre foi oblíquo, não direto, marcado por duas problemáticas que me são caras. De certa forma, portanto, Diógenes Laércio não mereceu até este momento uma atenção própria, e sim sempre mediada. Em primeiro lugar, me interessei em compreender seu *incipit*, seu prólogo, por revelar uma problemática muito peculiar, aquela das formas de contar a história das origens da filosofia. Em segundo lugar, Diógenes Laércio é parte importante da *Traditionsgeschichte* do pitagorismo antigo: meu interesse principal ao olhar para a obra de Diógenes Laércio sempre foi o de verificar em que medida ele possa ser considerado fonte para a filosofia pitagórica mais antiga<sup>1</sup>.

Quase que a querer percorrer as pegadas da história de minha abordagem a Diógenes Laércio, é exatamente pela porta desta segunda problemática que entrarei no Livro VIII das *Vidas* de Diógenes Laércio, verificando assim em que medida o texto de Diógenes Laércio pode ser considerado como fonte

---

<sup>1</sup> Algumas das questões aqui tratadas foram retiradas de minha monografia sobre o pitagorismo: Cornelli 2011.

confiável para o pitagorismo antigo.

## 0. A *Vida de Pitágoras* no interior da *Traditionsgeschichte* do Pitagorismo Antigo

O problema das fontes pré-socráticas (mas não somente delas: veja-se o caso da *traditio* dos próprios textos de Platão e Aristóteles, nesse sentido), que se baseia em sua elaboração tardia, revela, diante da expansão da tradição pitagórica, conotações de especial dramaticidade.

Se é verdade – como demonstra, de forma convincente, Burkert (1972 15-96) – que a existência de uma filosofia pitagórica depende em larga medida da invenção de uma *vulgata* pitagórica (pesadamente transfigurada) por parte dos acadêmicos; e, ainda, se é provável que os “assim chamados pitagóricos” de Aristóteles sejam fundamentalmente filósofos como Filolau, ou seja, uma segunda (ou terceira) geração do movimento; é, então, certamente o caso de perguntar-se o que as fontes mais tardias teriam para nos dizer de historicamente confiável sobre o *protopitagorismo*, isto é, sobre aquele momento inaugural do desenvolvimento da tradição do pitagorismo que corresponde a Pitágoras e seus primeiros discípulos. Aqui a referência é clara: se trata de verificar até que ponto as três *Vidas* (bem posteriores, com quase um milênio de diferença) de Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico são confiáveis.

Não é obviamente o caso de desenhar aqui em seus detalhes toda a problemática historiográfica relativa à questão das fontes pitagóricas. Baste assinalar que a historiografia moderna parte com um pé atrás – como se diz – com relação ao valor desses testemunhos tardios. Zeller *in primis*, que elabora a celebre teoria da “expansão da tradição” para o pitagorismo, pela qual com o passar do tempo, em lugar de diminuir, as informações sobre Pitágoras e o pitagorismo aumentam. O ceticismo sobre o valor das *Vidas* de época imperial, portanto, resulta quase que óbvio.

Mas o que nos interessa mais sublinhar neste momento é que, na *scholarship* do final do século XIX começa a aparecer uma reação a este ceticismo, encabeçada por Rohde e Nietzsche, e que irá depois confluir na edição crítica comentada da *Vida de Pitágoras* de Diógenes Laércio por Delatte (1922).

Seu ponto de partida são certamente os dois artigos que Rohde publica, já na segunda metade do século XIX, na *Rheinisches Museum*, sobre as fontes da *Vida Pitagórica*, de Jâmblico (Rohde 1871, 1872). É exatamente nesse campo de trabalho da obra de Jâmblico que surgem os primeiros questionamentos relativos à pretensa verdade absoluta da equação entre fontes tardias e sua confiabilidade. Rohde mostra, com uma análise minuciosa, as dependências do texto de Jâmblico, não da *Vida paralela* de Porfírio, como era opinião comum até então (Nauck 1886 x), e, sim, de fontes neoplatônicas datadas dos séculos I e II EC, portanto, anteriores àquela: notadamente Nicômaco e Apolônio. Rohde procura fundamentar essa “teoria

*mecânica das duas fontes*” (Burkert 1972 100) partindo da ideia de que tanto Porfírio quanto Jâmblico escreveram seus textos em exercício nem sempre bem-sucedido do ponto de vista estilístico de corte e colagem. A confiança em sua teoria estende-se até ao ponto de ironizar o “divino Jâmblico” por sua “pobreza mental e alma malemolente” (Rohde 1872 60); em outro passo de seu segundo artigo (1872 48), volta a acusar Jâmblico por:

Demonstrar significativa independência em nível tão vergonhoso, ao ponto de preparar uma mistura multicolorida arrumada a partir de recortes de suas leituras, enquanto a sequência desordenada e as improvisadas passagens conectivas seriam sua própria contribuição à obra<sup>2</sup>.

Não deixa de ser significativo verificar como este mesmo procedimento de redacional um tanto grosseiro é atribuído hoje pelos comentadores à obra de Diógenes Laércio (Goulet-Cazé 1999 22: “compilation de compilations”).

Apesar de não resistir às sucessivas críticas que se queixavam da impiedosa arbitrariedade da compreensão do processo de confecção do trabalho de Jâmblico, de fato, o trabalho de Rohde abriu o caminho para uma longa *Quellenforschung*: as edições da *Vida Pitagórica*, de Jâmblico, de Bertermann (1913) e de Deubner (1937), dependem amplamente das pesquisas de Rohde, assim como os estudos de Lévy (1926) e Frank (1923). Da mesma forma, os comentadores que o acompanharam neste caminho puderam, em seguida, detectar no texto referências a autores do século IV aEC, como Aristóxeno, Dicearco, Heraclides Pôntico e Timeu<sup>3</sup>. Entre eles, certamente devemos considerar, *in primis*, Delatte, que, em seu trabalho sobre a literatura pitagórica, antes (1915), e sobre a *Vida de Pitágoras*, de Diógenes Laércio, depois (1922), recolhe em amplo espectro cronológico e interdisciplinar as mais diferentes fontes desta obra, inspirado exatamente na metodologia de trabalho inaugurada por Rohde.

É significativo notar que somente quatro anos antes da publicação do primeiro artigo de Rohde, na mesma *Rheinisches Museum für Philologie* de 1868, Friedrich Nietzsche havia publicado um artigo dedicado ao mesmo tema das fontes das biografias tardias, desta vez em Diógenes Laércio. Nietzsche identifica, da mesma maneira que fará logo mais Rohde, em autores do I século aEC (Favorino e Díocles de Magnésia) as fontes das notícias biográficas esparsas

---

<sup>2</sup> Orig.: Hier zeigt Jamblich eine bei einem so elenden Stoppler schon bemerkenswerthe Selbständigkeit, indem er meist aus Brocken seiner Lektüre ein bunter Allerlei herstellt, an dem wenigstens die unruhige Unordnung der Reihenfolge und die das Einzelne nothdürftig verknüpfenden Betrachtungen sein eigenes Werk sind.

<sup>3</sup> Cf. Burkert 1972 4. Para uma crítica da articulação dos argumentos de Rohde nos dois artigos citados, cf. Philip 1959.

na obra de Diógenes. O trabalho de Rohde, portanto, deve ser compreendido, ao lado daquele de ilustres colegas, como parte de amplo esforço de validação das fontes tardias por meio do estudo da *Traditionsgeschichte* de suas obras<sup>4</sup>.

Mas estes primeiros esforços, obviamente, enfrentam e nos levam a pensar uma questão central para a discussão tanto das fontes pitagóricas como da própria preparação da tradução da obra de Diógenes Laércio, que é aquela das estratégias de composição literária das *Vidas* filosóficas de época imperial. Decifrar estas estratégias é claramente central para compreender em que medida as mesmas podem ser consideradas fontes para a filosofia mais antiga.

A problemática é obviamente muito extensa, mas com sorte, podemos nos dedicar mais especificamente a uma questão mais precisa, que é aquela da diferença da *Vida de Pitágoras* de Diógenes Laércio das outras duas *Vidas* imperiais, recortando assim para esta discussão hoje uma fatia do problema que espero possa não ficar totalmente indigesta.

### 1. *Vidas de Pitágoras imperiais: Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico*

As biografias de filósofos são certamente um gênero literário muito difundido no mundo greco-romano, de maneira especial em época imperial. A representação da *eudaimonia* do filósofo, de sua verdadeira felicidade, servia certamente à intelectualidade da época como arma de resistência cultural, antes contra as monarquias helenísticas de Egito e Síria, e depois contra certa vulgaridade da política imperial romana. Creio que as primeiras passagens de Diógenes Laércio revelem com clareza este contexto de ‘guerra cultural’: a defesa das origens gregas da filosofia, contra as várias tentativas de apropriação da mesma por parte dos ‘bárbaros’, introduzem as *Vidas* a seguir como peças fundamentais da ‘guerra cultural’ do período imperial pela supremacia da cultura grega, ameaçada por tantas outras tradições.

É certamente o caso de esboçar aqui as linhas centrais da problemática das biografias em época imperial.

Pela verdade, é este um tópico pelo qual me interessei já há 15 anos, quando tentava compreender o gênero literário dos Evangelhos e, de maneira especial, daquelas *catenae* de milagres que tão fortemente marcam as 4 ‘biografias’ do *theios aner* Jesus de Nazaré. Já então me dava conta que a biografia é algo bem mais estruturado do que simples coleções de ditos, de *chreiai*, isto é de *memorabilia* (*hypomnemata*) e anedotas. Frequentemente uma biografia terá em seu material de construção estas coleções: ex. milagres ou histórias sobre a *philia* entre os pitagóricos, etc.

---

<sup>4</sup> Delatte define o trabalho de Nietzsche sobre Diógenes Laércio como “la plus minutieuse philologie” (1922 16).

Mas é preciso também distinguir a biografia daqueles gêneros literários que se utilizam da personagem em função exclusivamente ilustrativa de uma tese, como é o caso dos *Atos dos Apóstolos*. Ou por propósitos publicitários com é o caso da *Vida de Plotino* de Porfírio, com a intenção de justificar e propagandar uma nova edição dos escritos deste (Goulet 2001 13-14).

Nas *Vidas* antigas, há um detalhe importante que diz respeito à pragmática das obras: elas são destinadas a um público maior do que aquele esotérico – por assim dizer – do discípulo ou especialista; por este motivo – um pouco como o Teatro – acabam *dialogisticamente* (no sentido de Bakhtin) por representar aquela que é a visão mais popular sobre o filósofo: este é um super-homem, um herói semi-divino. Um exemplo disto é certamente a *Vida de Proclo*, de Marino: Proclo é aqui considerado o modelo ideal do homem bom, constituindo-se num panegírico da vida filosófica.

Mas são sobretudo as *Vidas* pitagóricas de Porfírio e Jâmblico, às quais acrescentaria a *Vida* do pitagórico Apolônio de Tiana, de Filóstrato, a exemplificarem bem o gênero literário de uma biografia que é pela verdade ao mesmo tempo um *romance* e uma peça de expressão da *fé religioso-filosófica* das comunidades pitagóricas na figura e no ensinamento de seu Fundador.

No interior de uma antropologia neoplatônica e neopitagórica as *Vidas* definem o indivíduo pela sua alma, indicando assim como seu *telos* central a *homoiosis tou theou*, *assimilação ao divino*. Assim, para os filósofos neoplatônicos tardo-imperiais escrever *Vidas* de Pitágoras significa, de certa forma, recuperar a figura inaugural desta proposta mística e ascética da divinização do ser humano. Portanto, na tradição pitagórica de autores médio-platônicos como Moderato de Gades e Nicômaco de Gerasa, a narração da vida de Pitágoras se transforma em algo mais complexo do que um simples convite à filosofia ou a demonstração de uma modelo moral de vida. Ao mesmo tempo, é possível perceber nesta proposta da *homoiosis*, uma polêmica contra o crescente modelo de ética estoíco, que privilegiava a *oikeiosis*<sup>5</sup>.

Mas é exatamente no espelho desta função *parenética* das *Vidas* de Pitágoras neoplatônicas que emerge em toda suas força a *diferença* da *Vida* de Diógenes Laércio.

Pouco sabemos, infelizmente, não somente sobre a história da composição de suas *Vidas*, mas também sobre a figura histórica de Diógenes Laércio:

Ni son nom, ni son lieu d'origine, ni l'époque où il a vécu, ni ses allégeances philosophiques – si on peut lui en prêter – ne sont connus. Mais on ne connaît pas le mieux le titre et la destination exacte de son ouvrage, l'étendue de sa documentation concrète, les méthodes de travail qu'il a employées. (...) L'analyse

---

<sup>5</sup> Ambas todavia em âmbito ainda acadêmico.

de l'ouvrage tel qu'il a été conservé – sans doute incomplet, peut-être inachevé – révèle, au niveau rédactionnel, une genèse assez mouvementée, marquée par des bouleversements radicaux du plan de composition. (Goulet 2001 67)

Isso nos obriga, de certa maneira, a uma *lectio* mais analítica. A conturbada composição da obra à qual Goulet faz referência acima, todavia, - é minha hipótese - mais do que a normais problemas redacionais, pode corresponder também a um método que foi definido por muitos como “enciclopédico”, mas pela verdade, creio que possa ser mais justamente definido como *caótico*: uma junção pouco harmoniosa, em geral, de numerosas tradições e fontes diversas (Diógenes Laércio cita 250 autores, e mais de 200 obras diferentes em suas *Vidas*). Diversos comentadores notaram obviamente que estas tradições são frequentemente contraditórias. Mas o que nos interessa mais neste momento sublinhar é que o resultado da composição revela no fundo uma postura francamente antidogmática do autor, que se mantém fundamentalmente cético, e revela este ceticismo – primeiramente – exatamente por meio desta série caótica de incoerências e repetições.

Nada de mais distante, portanto, das outras *Vidas* de Pitágoras do mesmo período. Esta diferença é obviamente muito significativa para o estudo de Diógenes Laércio como fonte para o pitagorismo antigo, nos convidando a um olhar muito atento à maneira como apresenta Pitágoras e os pitagóricos em seu livro VIII.

Assim, aquilo que a tradição se acostumou a considerar como “defauts de composition” nas palavras de Delatte (1922 23), ou simplesmente “erros” (Goulet-Cazé 1999 20), podem significar também algo mais: é certamente o caso da compilação das mais diversas narrativas da morte de Pitágoras, que terminam com aquela da falsa morte (com a mãe passando para ele as notícias na caverna): o ceticismo de Diógenes Laércio com relação a essa quantidade de narrativas fabulosas não podia ser mais evidente.

Se é verdade que há diversos problemas redacionais, a começar pelo plano da obra, até contradições nas narrativas, nada nos autoriza, frente aos problemas redacionais acima apontados, a simplesmente descartar sem mais Diógenes Laércio como fonte confiável.

Dois exemplos, neste sentido, podem esclarecer a preciosidade do testemunho de Diógenes Laércio.

O primeiro diz respeito à própria nomenclatura “pitagóricos”, que Diógenes Laércio utiliza para se referir à escola itálica. A história da filosofia acostumou-se a utilizar um critério geográfico, ao menos desde Diógenes Laércio (D.L. 1.13-15) para identificar, entre outras *escolas* filosóficas, aquela *itálica* ou *pitagórica*. Depois do fundador, o restante dos pitagóricos é elencado não tanto seguindo um estrito critério doutrinário (como é o caso de Empédocles ou Eudoxo, ou mesmo de Demócrito, cf. D.L. 9), mas por uma

relação pedagógica direta, algum tipo de dependência intelectual de Pitágoras ou outro célebre pitagórico. No caso específico e único do pitagorismo, pela primeira vez, um grupo de filósofos é identificado não a partir de sua coerência doutrinária (*physikoi*), ou proximidade geográfica (*eleatas*), mas, sim, a partir do nome de seu fundador: *pythagoreioi*<sup>6</sup>.

O segundo diz respeito à tradição da *dokimasia*, tão discutida nas fontes sobre o pitagorismo antigo. O caráter exclusivista da *koinonia* pitagórica pode ser observado no rígido critério de admissão à própria comunidade, marcado por um período probatório de *dokimasia*:

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

A fonte da qual bebem tanto Porfírio como Jámblico para estas referências ao *bios pitagórico* é Nicômaco.

*Os comentadores suspeitam de que essa extrema rigidez da organização do acesso à comunidade pitagórica (três anos de descaso, aos quais eram seguidos mais cinco de silêncio) seja, na realidade, uma retroprojeção dele. Esta solução hermenêutica é levantada tanto por Von Fritz (1940 220) como por Philip (1966 140).*

*Todavia, exatamente o testemunho paralelo de Diógenes Laércio (8.10), cuja fonte seria desta vez Timeu, confirmaria uma provável antiguidade do testemunho:*

[Seus discípulos] permaneciam em silêncio por cinco anos, limitando-se a escutar seus discursos, sem nunca ver Pitágoras, até que não superassem a prova; a partir desse momento, tornavam-se parte de sua casa e eram admitidos à sua presença<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ainda que em Platão apareçam tanto os Ἀναξαγόρειοι (*Crátilo* 409b) como os Ἡρακλειτεῖοι (*Teeteto* 179e), essas designações não tiveram evidentemente o mesmo sucesso histórico daquela dos Πυθαγορεῖοι. Para uma ampla resenha do uso do termo nas fontes antigas, cf. Minar 1942 21-22.

<sup>7</sup> Cf. para esta referência Centrone 1996 74.

Assim, neste caso, a diferença de Diógenes Laércio com relação às *Vidas* neoplatônicas acaba jogando a favor de uma confirmação da tradição.

## 2. O Livro VIII das *Vidas* de Diógenes Laércio como fonte para o pitagorismo antigo: alguns exemplos

Num exercício de valorização de Diógenes Laércio como fonte para o pitagorismo antigo, procurei algumas passagens e temáticas centrais para a história do pitagorismo para as quais a *Vida de Pitágoras* (e Livro VIII mais em geral) trazem importantes contribuições.

Trata-se mais precisamente das tradições sobre a imortalidade da alma e da celebre questão filoláica.

### 2.1. *Diógenes Laércio e as questões da imortalidade da alma pitagórica*

A primeira e mais antiga referência sobre Pitágoras é o célebre fragmento, praticamente contemporâneo ao próprio Pitágoras, de Xenófanes:

E conta-se que passava [Pitágoras] ao ser castigado um cachorrinho; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: “Para de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos” (21B7 DK).

Retirado de Diógenes Laércio (8.36), o fragmento introduz a teoria da imortalidade da alma e sua metempsicose. Apesar de algumas poucas tentativas tendentes a negar a identificação de Pitágoras como autor da *chreia* citada no fragmento, no contexto de um posicionamento cético generalizado em relação ao fato de a metempsicose poder ser considerada como doutrina pitagórica originária (Kern 1888 499; Rathmann 1933 37-38; Maddalena 1954 335; Casertano 1987 19 ss), há hoje amplo consenso sobre a referência da personagem citada por Xenófanes como Pitágoras, a começar por Zeller (1938 314), Burnet (1908 120 ss), Rostagni (1982 55), Long (1948 17), Dodds (1951 143 n. 55), Timpanaro Cardini (1958-62) até aos trabalhos mais recentes de Burkert (1972 120 ss), Huffman (1993 331), Centrone (1996 54), Kahn (2011 11) e Riedweg (2007 104)<sup>8</sup>.

Os argumentos de Maddalena contra a atribuição da teoria a Pitágoras revelam, quase que pelo avesso, os motivos de sua quase certa atribuição.

---

<sup>8</sup> Cf. Casadio (1991 119-123) para a argumentação sobre a oportunidade de usar o termo *metempsicose*, no lugar de *metemsmatose*, para indicar a doutrina da transmigração da alma. Em resumo, o segundo termo seria atestado mais precisamente somente a partir do século II EC, com Celso e Clemente Alexandrino, e traduziria mais a ideia da reincorporação do que aquela da reencarnação; o uso desse termo, preferido pelo platonismo tardio (é certamente o caso da escola de Plotino), trai uma preocupação e uma tendência antissomática.

Ao afirmar que “o fato que a citação da passagem de Xenófanes dependa provavelmente de uma fonte antipitagórica torna ainda mais inadequada a presunção da segura atribuição” (Maddalena 1954 336)<sup>9</sup>, Maddalena revela, de certa maneira, não ter compreendido o jogo irônico da memória. Ao contrário de Burnet (1908), quando afirma: “torna-se praticamente certo que se trata de Pitágoras, quando encontramos Xenófanes negando isso” (1908 120)<sup>10</sup>. Pois é exatamente a zombaria, que revela uma intenção antipitagórica na fonte de Xenófanes, a confirmar a importância dada à teoria da metempsicose como elemento identificador do Pitágoras histórico. Como no caso paralelo dos fragmentos polêmicos de Heráclito, conforme se verá em seguida, o fato de o testemunho ser originário de ambientes contrários, e não pitagóricos, só faz aumentar seu valor como testemunho confiável. Pois não seria compreensível o porquê de a tradição da literatura pitagórica manter esta memória, não certamente simpática ao movimento, se esta não constituísse minimamente uma referência antiga a um dos pilares de sua doutrina, isto é, a imortalidade da alma (Cornelli 2003 203)<sup>11</sup>.

Ao olhar o testemunho xenofânico em seu contexto, de uma *traditio* no interior das *Vidas* de Diógenes Laércio, é possível notar como a passagem aparece bem no meio de uma série de escárnios a Pitágoras e suas doutrinas. A citação do fragmento de Xenófanes é, de fato, precedida por um testemunho atribuído a Tímon de Fliunte, que, nas próprias palavras de Diógenes Laércio, move críticas literalmente mordazes (o verbo utilizado é mesmo *dakno*, morder) a Pitágoras: “Pitágoras, que tende a usar encantamentos para caçar homens, cheio de palavras majestosas” (D.L. 8.36). À passagem xenofânica, segue-se imediatamente depois uma crítica do comediógrafo Cratino, que dedica aos pitagóricos, nos *Tarentinos*, alguns versos cujo interesse historiográfico, apesar de grande, supera o âmbito próprio desta análise. O comediógrafo ateniense os apresenta de fato como hábeis sofistas:

Eles têm o costume, se alguma vez encontram alguém inexperiente, de fazer-lhe um exame completo da força de seus raciocínios, confundindo-o e arrasando-o com argumentos, definições, antíteses, equações e grandezas, com grande exibição de inteligência. (D.L. 8.37)<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Orig.: Il fatto che la citazione del passo di Senofane è molto probabilmente dovuta a uno scrittore antipitagorico rende ancor più inadeguata la presunzione della certa attribuzione.

<sup>10</sup> Orig.: ...becomes practically certain that it was that of Pythagoras, when we find that Xenophanes denied it.

<sup>11</sup> É significativo que, em uma passagem das obras perdidas de Aristóteles – com toda probabilidade de seu *Sobre os pitagóricos* –, seja preservada uma anedota paralela, pela qual Pitágoras teria reconhecido, no cadáver de Mílias de Crotona, a alma recém-reencarnada do rei Midas (frg. 1 Ross = *Iamb. VP 140-143*). Nesse caso, todavia, em um contexto distante de qualquer intenção polêmica ou irônica.

<sup>12</sup> O interesse historiográfico da passagem de Cratino deve ser reconduzido à questão,

O mesmo Diógenes Laércio atesta, em outra passagem, as intenções polêmicas de Xenófanos contra Pitágoras<sup>13</sup>. A confirmação de que se trata mesmo de Pitágoras, a expressão *kai pote* (“e outra vez...”) no início dela sugere que outros testemunhos sobre Pitágoras teriam sido relatados anteriormente por Xenófanos, ainda que Diógenes Laércio não os tenha relacionado.

Ao mesmo tempo, porém, a passagem revela uma questão metodológica central para a compreensão de Diógenes Laércio como fonte para a filosofia antiga.

Apesar de representar provavelmente a mais antiga referência à teoria da metempsicose de Pitágoras, o texto revela também de imediato uma grave dificuldade historiográfica, que sugere cautela em atribuir indiscutivelmente ao Pitágoras histórico e ao protopitagorismo esta mesma doutrina. Notadamente pelo uso do termo central desta discussão, isto é, o termo *psyche*, no caso atribuído ao cachorrinho. Tanto Burkert (1972 134 n. 77) como Huffman (1988; 1993 331) anotam com razão que o testemunho de Xenófanos não atribui propriamente uma alma ao cachorrinho, e sim afirmaria que o cachorrinho “seria” (*esti*) a alma de um amigo. Este detalhe aparentemente mínimo é, em verdade, o sintoma de um problema mais profundo, certamente não simples de ser resolvido: qual teria sido a real concepção protopitagórica da imortalidade da alma professada por Pitágoras e seus primeiros discípulos?

O caminho de resolução da questão passa certamente por uma análise do próprio termo *psyche*, conforme aparece no testemunho de Xenófanos em Diógenes Laércio. Ainda que o fragmento possa *provar* a relação de Pitágoras com as teorias da metempsicose, não é certamente razoável pensar que o termo em si possa constituir achado arqueológico dos pretensos *ipsissima verba* de Pitágoras<sup>14</sup>. Isto é, nada indica que a expressão *esti psyche* (“seria a alma”) possa ser considerada como um fragmento de Pitágoras. À prova disso, o

---

apenas esboçada no capítulo primeiro, da ligação entre pitagorismo e primeira sofística, a partir das sugestões de Rostagni (1922 149). É este certamente um tópico que mereceria urgente revisão histórica.

<sup>13</sup> D.L. 9.18 que lembra, na mesma passagem, de sua crítica também a Tales de Mileto. Xenófanos teria demonstrado ceticismo em relação à célebre memória da previsão do eclipse por Tales (21B19 DK), criticando a filosofia da natureza de Anaximandro (21B27-29, 33 DK; 21A47 DK) e significativamente desconfiado de Epimênides (21B19 DK) e da mântica em geral (21A52 DK). Portanto, para além da célebre crítica à teologia de Homero e Hesíodo (21A1 DK), Xenófanos parece ocupar-se também de expressões religiosas não tradicionais como é o caso de Epimênides e Pitágoras. De fato, como anota corretamente Riedweg (2007 105), para alguém como Xenófanos, Pitágoras e os pitagóricos, com suas pretensões ético-religiosas, deviam resultar particularmente irritantes.

<sup>14</sup> Cf. Huffman (1993 331): “it seems perverse to seize upon the second-hand satirical remarks of Xenophanes and use it as the basis on which to reconstruct the Pythagorean doctrine of psyche.”

mesmo Empédocles, ele próprio pensador da imortalidade da alma, e também de âmbito pitagórico<sup>15</sup>, ainda não utiliza o termo *psyche* em suas teorias da imortalidade, e sim o termo *daimones* (31B115 DK)<sup>16</sup>.

## 2.2. Lendas sobre a imortalidade

A temática da imortalidade e a figura carismática de Pitágoras, de certa forma, favorecem o surgimento de amplo leque de histórias legendárias a este respeito<sup>17</sup>. Como é de se esperar, essas lendas não recolheram muito entusiasmo no interior da crítica atual, ainda que – é certamente o caso de concordar com Burkert (1972 137) – correspondam de fato ao estrato mais antigo da tradição sobre Pitágoras, sendo anteriores a qualquer outra informação sobre a vida dele que encontramos em Aristóxeno ou Dicearco, por sua vez fontes das *Vidas* pitagóricas de época imperial.

Essa tradição lendária concentra-se especialmente em um tópico, que devia chamar bastante a atenção, que é aquele das *efetivas metempsicoses* de Pitágoras. Esse interesse pela história da alma de Pitágoras foi compreendido, já desde a antiguidade (Porph. *VP* 26 e D.S. 10.6.1) como uma exemplificação, na pele do fundador, da própria doutrina da transmigração da alma. Nesse sentido, parte da crítica moderna começou a considerar essa literatura como um testemunho da sua originalidade<sup>18</sup>.

A fonte mais significativa destas lendas é Heraclides Pôntico, um peripatético citado novamente por Diógenes Laércio em seu livro VIII, que recorda a história da palingênese de Pitágoras assim:

Heraclides Pôntico refere que Pitágoras costumava dizer de si mesmo o seguinte: que uma vez havia sido Etálides, e que havia sido considerado filho de Hermes. O próprio Hermes teria lhe dito para pedir o que quisesse, fora a imortalidade. Ele então pediu para manter, tanto em vida como na morte, memória dos acontecimentos. Assim, quando vivo lembrava de tudo, e depois de morto conservava as mesmas lembranças. Algum tempo depois, foi para [o corpo de] Euforbo e foi ferido por Menelau. Euforbo, de sua parte, costumava dizer que uma vez havia sido Etálides, e tinha obtido este dom de Hermes, e narrava as peregrinações de sua alma, como transmigrou, e em quantas plantas

---

<sup>15</sup> Como afirma Kingsley (1995), mas já antes o mesmo Burkert (1972 57 n. 26).

<sup>16</sup> Cf. para isso Dodds (1951 174 ss), Guthrie (1962 319), Philip (1966 157-158). Para uma resenha do uso pré-socrático do termo, cf. Baladé (2002).

<sup>17</sup> Cf., para um estudo sobre as fontes das lendas de Pitágoras, Lévy 1926. Uma discussão filosoficamente brilhante e filologicamente cuidadosa dessa literatura é também contida na excelente monografia de Biondi (2009) dedicada a Pitágoras-Euforbo.

<sup>18</sup> Cf. Riedweg 2007 115. É também o caso de Timpanaro Cardini (1958 5): “Pitagora crede nella metempsicose perchè crede nella sua metempsicose”, e de Burkert (1972 147). De ideia contrária Rohde (1898 422) que considera a memória toda fabulística.

e animais foi residir, e quantos sofrimentos a alma havia padecido no Hades. Morto Euforbo, sua alma transmigrou para Hermotimo, que, desejando dar uma prova disso, dirigiu-se para os Brânquides, e, entrando no templo de Apolo, soube indicar o escudo que Menelau havia pendurado como oferenda votiva. (D.L. 8.4-5 = Heraclid. frg. 89 Wehrli)

A escassa probabilidade de Diógenes Laércio expungir a lenda diretamente de um diálogo de Heraclides Pôntico (pois não cita algum texto específico para isso) faz pensar em uma leitura doxográfica, isto é, de segunda mão, desta tradição. Por outro lado, diversas variantes da mesma genealogia da alma de Pitágoras são registradas na literatura antiga: em todas elas, o elemento comum é a reencarnação em Euforbo<sup>19</sup>. Já Corssen (1912 22) considerava esta presença de Euforbo incompreensível. Por qual motivo Pitágoras teria escolhido como etapa central da transmigração uma personagem tão secundária da história da guerra de Tróia? A resposta tradicionalmente dada, na esteira de Kerényi (1950), é que a figura de Euforbo estaria diretamente relacionada a Apolo, alias seria uma espécie de encarnação dele (Burkert 1972 141). De fato, Riedweg (2007 51) e Biondi (2009 67) concordam que Euforbo desempenha papel dramático decisivo no interior da trama da *Iliada*: contribui para a morte de Pátroclo, que tem como consequência o retorno de Aquiles para a luta. Euforbo, ajudado e precedido por Apolo, que cansa e desarticula os membros de Pátroclo, desfere o primeiro golpe no guerreiro aqueu (*Il.* 16.805-815). Seria, por consequência, esta estreita relação com Apolo a fazer pender a escolha para Euforbo<sup>20</sup>. A prova disso é que o escudo de Menelau encontra-se, na tradição acima de Heraclides, no templo, mais uma vez, de Apolo<sup>21</sup>.

A escassa atenção às lendas sobre Pitágoras, como dizíamos, não deve fazer esquecer que, em relação a elas, nossa fonte mais importante é do século IV aEC: o próprio Aristóteles e seu livro sobre o pitagorismo (frg. 191 Rose). Nesse material, aparecem diversas lendas sobre milagres e prodígios operados por Pitágoras: as *mirabilia* incluíam experiências de ubiquidade, diálogos com um rio, adivinhação, e a significativa referência a Pitágoras como o próprio Apolo. É o caso de concordar, mais uma vez, com a cuidadosa análise de Burkert (1972 145) a esse respeito, pela qual essas lendas devem ser consideradas

<sup>19</sup> Cf. para as citações Delatte (1922 154-159), Burkert (1972 138-141), Federico (2000 372 n. 15) e Biondi (2009 8-12).

<sup>20</sup> Centrone (1996 64) anota com razão que o culto a Apolo era muito difundido nas cidades pitagóricas de Crotona e Metaponto. Cf. também Iamb. *VP* 52.

<sup>21</sup> Instigante, ainda que *troppo* alegórica, é também a leitura que Biondi (2009 77) propõe da passagem da *Iliada* acima citada: “è l'intervento di Euforbo che svela l'identità autentica di colui che sembrava Achille: se l'armatura simboleggia il corpo, allora l'indifesa nudità rappresenta l'anima; dunque l'azione di Euforbo potrebbe effettivamente significare, al di là della lettera del testo omerico, lo svelamento dell'anima e la punizione della sua tracotanza”.

congruentes com o clima do século IV aEC, e que somente nos séculos sucessivos seriam usadas como motivo de chacota e crítica ao pitagorismo. O valor dessas tradições é ainda mais importante quando se considera a intenção geralmente demonstrada por Aristóteles de separar o protopitagorismo da sua platonização, operada pela Academia, que – entre outras coisas – teria reduzido Pitágoras a um *alter ego* do próprio Platão<sup>22</sup>. O registro aristotélico das lendas teria autoridade, motivos e antiguidade suficientes para ser levado a sério. Em última análise, portanto, Pitágoras e sua lenda não podem ser separados<sup>23</sup>.

Entre todas as referências aos *mirabilia*, é ainda a temática da morte aparente a parecer estar bastante presente na literatura do período, se é verdade que a ela se faz referência na *Electra* de Sófocles: “Pois há muito tempo eu vi homens sábios que diziam, falsamente, terem morrido. E em seguida, uma vez voltados para casa, eram recebidos com grandes honras” (S. *El.* 62-64). O escoliasta anotava significativamente uma referência a Pitágoras ao lado desta passagem (*Schol. In Soph.* 62).

Isto é, mesmo esta tradição lendária da imortalidade, ainda que possa inicialmente parecer ser muito ao gosto de Diógenes Laércio, não pode ser considerada *tout court* como uma invenção tardia e pouco cuidadosa do ponto de vista histórico. A referência à *traditio* de Aristóteles fala por si mesma.

### 2.3. A questão filolaica

A questão da autenticidade dos fragmentos de Filolau, questão-chave para a história do pitagorismo, apresenta as mesmas feições da outra mais célebre questão, aquela socrática. A chamada ‘questão filolaica’, que surge já com Boeckh (1819), compartilha com a mais célebre ‘questão socrática’ a dificuldade em distinguir o que seria originalmente pré-platônico (no caso específico, pitagórico) e o que seria, ao contrário, uma reelaboração platônica ou acadêmica de doutrinas anteriores<sup>24</sup>. A solução da questão filolaica se dará, como se verá, na gangorra hermenêutica entre a tradição acadêmica de um lado e a *lectio* aristotélica, distintas entre si por intenção e métodos.

---

<sup>22</sup> Cf. Burkert (1972 146), além do que foi dito acima para o uso do pitagorismo no interior da polêmica antiacadêmica de Aristóteles.

<sup>23</sup> Cf. Burkert (1972 120) para uma discussão metodológica da dificuldade que resulta desta afirmação. De ideia contrária Casertano (2009 59), mas por considerar como lendas somente aquelas do segredo sobre as doutrinas e da estrutura da comunidade.

<sup>24</sup> Cf. para essa discussão Burkert (1972 92), que afirma que “the true problem of the Pythagorean tradition lies in Platonism, for Platonizing interpretation took place of the historical reality”; da mesma forma, Huffman (1993 23) considera que “what we have is another version of Socratic question, but this time in regard to the Pythagoreans”. Mais uma vez a escolha platônica de não falar em primeira pessoa, escondendo-se por trás de suas personagens, assim como o uso de citar com extrema parcimônia seus predecessores, joga um papel decisivo para o surgir de uma questão como essa.

Novamente, as referências de Diógenes Laércio no livro VIII estão no âmago da discussão.

De fato, o primeiro problema que o comentador encontra para verificar a autenticidade dos fragmentos de Filolau é aquele da inconsistência da tradição sobre a produção literária deste último. Apesar de certa concordância de que Filolau teria sido o primeiro a publicar por escrito as doutrinas pitagóricas, conforme o testemunho de Demétrio de Magnésia presente em Diógenes Laércio (8.84), a tradição apresenta-nos, ao contrário, duas diversas possibilidades: aquela da existência de três livros (o célebre *tripartitum*) e a outra que se refere à existência de somente um livro de Filolau.

No primeiro caso, o testemunho não passa de uma confusão, típica da literatura pseudoepigráfica e, de maneira especial, pitagórica, que remonta a Sátiro, um peripatético do século III aEC. Filolau é citado no interior de uma referência a uma carta de Platão: “Platão escreveu para Díon para que este comprasse dele [Filolau] os livros pitagóricos” (D.L. 8.84). A referência aqui é, portanto, à *ta biblia pythagorika* que a tradição bem conhece: “Pitágoras escreveu três obras: *Sobre a educação*, *Sobre a política* e *Sobre a natureza*” (D.L. 8.6).

A informação de que se trata de três livros aparece algumas páginas depois, novamente associada à figura de Filolau. Este é considerado – de certa forma – como o ‘editor’ do *tripartitum*:

Até ao tempo de Filolau não foi possível conhecer nenhuma doutrina pitagórica; este somente publicou aqueles famosos três livros que Platão, por carta, mandou dizer que fossem adquiridos pelo preço de cem minas. (D.L. 8.15)

A referência à carta remete ainda mais fortemente à pseudoepigrafia da tradição em questão: era bastante comum, na antiguidade, que um texto pseudoepigráfico fosse acompanhado pela correspondência de uma personagem estimada e acima, literalmente, de qualquer suspeita que atestasse sua originalidade (Burkert 1972 224).

A tradição dos três livros de Filolau, portanto, deve ter derivado erroneamente dessa memória paralela que atribuía ao próprio Pitágoras a autoria de três livros. E os motivos para isso não faltavam: primeiro entre todos, o fato de a tradição maior ter sempre identificado, contrariamente a D.L. (8.6), que Filolau teria sido o primeiro escritor do pitagorismo.

A partir de Wiersma (1942), portanto, surge um novo consenso, entre os historiadores, de que devia tratar-se de um único livro<sup>25</sup>. De fato, nas páginas

---

<sup>25</sup> Sendo neste seguimento, entre outros, por Maddalena (1954 169), Philip (1966 41), Burkert (1972 225), Huffman (1993 26) e Centrone (1996 119).

imediatamente sucessivas, o próprio Diógenes Laércio usa significativamente a expressão *gegraphe biblion hen*:

Escreveu um só livro, que – conforme atesta Hermipo, por sua vez citando outro autor – o filósofo Platão, tendo chegado na Sicília junto a Dionísio, teria comprado dos parentes de Filolau por quarenta minas alexandrinas de prata, e que teria copiado no *Timeu*. (D.L. 8.85)

A tradição de Hermipo parece, para todos os efeitos, mais antiga. Dois detalhes confirmariam isso: primeiramente, o fato de não precisar da atestação de uma carta de Platão; em segundo lugar, porque a intenção dessa tradição é alheia à própria questão da autenticidade dos textos. Hermipo estava de fato mais interessado em atingir Platão com a acusação de plágio de Filolau em seu *Timeu* do que em *vender* como originalmente pitagórico o livro de Filolau. Além disso, a tradição desse mesmo plágio é bastante atestada nas fontes antigas<sup>26</sup>. Um verso satírico do amargurado (*amarulentus*) Tímon confirma a existência da tradição sobre o plágio:

Tu também, Platão, foste tomado pelo prurido do saber  
E deste muito dinheiro em troca de um pequeno livreto  
E escolhendo a parte melhor, aprendeste a escrever o *Timeu*<sup>27</sup>.  
(44A8 DK = Gell. 3.17.6)

A acusação contra Platão, de toda forma, e com testemunhos externos como aquele de Tímon agora citado, pressupõe a existência, senão do plágio, ao menos do livro de Filolau. E, ainda que não tenha sido comprado pelo próprio Platão, este livro devia estar de alguma forma em Atenas, à disposição tanto de Platão quanto de Aristóteles<sup>28</sup>.

Uma anotação final se impõe, a esse respeito: com razão, anota Huffman (2008), uma testemunha importante como Aristóteles não revela em seus escritos alguma dificuldade em ter acesso aos textos pitagóricos (ao contrário, escreve três livros sobre Arquitas). Disso deriva que: ou grande parte das

---

<sup>26</sup> Pela verdade, a tradição dos plágios de Platão é realmente bastante extensa. Cf. para isso a longa seção dedicada às acusações de plágios em D.L. 8.9-18. Para recente discussão da questão, cf. Brisson 2000 35-45.

<sup>27</sup> A mesma tradição é lembrada por Jâmblico em sua *Introdução à aritmética de Nicômaco* (105), que menciona o livro como sendo de autoria de Timeu de Locros. Para recente edição crítica do livro, cf. Marg 1972.

<sup>28</sup> Huffman (1993 30) sugere, para defender a autenticidade do livreto das possíveis suspeitas de ele próprio ser um falso acadêmico, que a referência de Tímon à pequenez do livro de Filolau indicaria com maior razão uma origem pré-socrática deste, pois os livros dos pré-socráticos seriam todos de fato de reduzidas dimensões. A sugestão não convence totalmente, pois não é evidente o que deva ser compreendido como um livro de pequenas dimensões no IV século aEC.

doutrinas pitagóricas não eram, de fato, sigilosas, ou o segredo foi “muito mal guardado” (Huffman 2008 218). A controvérsia já antiga sobre a existência de escritos autênticos de Pitágoras deve ser também compreendida no interior dessa tradição<sup>29</sup>.

### Conclusão

A leitura analítica e ensaística aqui proposta do Livro VIII das *Vidas* nos entrega, portanto, um Diógenes Laércio como leitor cético das tradições sobre Pitágoras e dos pitagóricos que contrasta com o resto das biografias sobre Pitágoras e pitagóricos de época imperial. Esta diferença é muito significativa, seja para a compreensão da abordagem filosófica e historiográfica do Autor, seja para o desenho sempre impreciso e árduo de uma história do pitagorismo antigo, que encontra em Diógenes Laércio mais do que um simples amontoado enciclopédico e um tanto caótico de tradições várias: um olhar crítico sobre a própria maneira de contar estas histórias em sua época, surpreendentemente próximo à sensibilidade moderna.

---

<sup>29</sup> Cf. Diógenes Laércio (8.6-8). Para um comentário a esta controvérsia cf. Centrone 1992.

## BIBLIOGRAFIA

- J.-F. Balaudé (2002), *Le vocabulaire des Présocratiques*. Paris, Ellipses.
- W. Bertermann (1913), *De Iamblichi Vitae Pythagoricae fontibus*. Königsberg, Regimonti.
- G. Biondi (2009), *La favola di Euforbo e Pitagora*. Roma, Manifestolibri.
- A. Boeckh (1819), *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*. Berlin, Vossischen Buchhandlung.
- L. Brisson (2000), *Lectures de Platon*. Paris, J. Vrin.
- W. Burkert (1972), *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, University Press.
- J. Burnet (1908), *Early Greek Philosophy*. London, Adam and Charles Black.
- G. Casadio (1991), “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora” in P. Borgeaud, ed. *Orphisme et Orphée, en l’honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève, 3). Genève, Librairie Droz 119-155.
- G. Casertano (1987), “Due note sui primi Pitagorici” in S. Boldrini et al., eds. *Filologia e forme letterarie – Studi offerti a Francesco Della Corte*, V. Urbino, Università Degli Studi Di Urbino 5-25.
- (2009), *I presocratici*. Roma, Carocci.
- B. Centrone (1992), “LVIII libro delle ‘Vite’ di Diogene Laerzio” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 36.6. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 4183-4217.
- (1996), *Introduzione ai Pitagorici*. Bari/Roma, Laterza.
- F. C. Conybeare (1948), *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, I. Trad., intr. e notas. Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- (1950), *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, II. Trad., intr. e notas. Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- G. Cornelli (2003), “Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo”, *Boletim do Centro de Pensamento Antigo* 15 43-54.
- (2011), *O Pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra, Classica Digitalia/São Paulo, Annablume.
- A. Delatte (1915), *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris, Champion.
- (1922), *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*. Brussels, Lamertin.
- L. Deubner (1937), *Iamblichi De vita Pythagorica Liber*. Leipzig, Teubner.

- H. Diels — W. Kranz (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann [1<sup>a</sup> ed. 1906 (Berlin)].
- E. R. Dodds (1951), *The Greeks and The Irrational*. Berkeley, University of California Press.
- E. Federico (2000), “Euforbo/Pitagora genealogo dell’anima” in M. Tortorelli Ghidini — A. S. Marino — A. Visconti, eds. *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell’antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-98*. Napoli, Bibliopolis 367-396.
- E. Frank (1923), *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle, Niemeyer.
- M. Giangiulio (2000), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*. Milano, Mondadori.
- R. Goulet (2001), *Études sur les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris, J. Vrin.
- M.-O. Goulet-Cazé, ed. (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- C. A. Huffman (1988), “The Role of Number in Philolaus’ Philosophy”, *Phronesis* 33.1 1-30.
- (1993), *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge, University Press.
- (2008), “Another Incarnation of Pythagoras”, *Ancient Philosophy* 28 201-226.
- C. H. Kahn (2001), *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*. Cambridge, Hackett Publications.
- K. Kerényi (1950), *Pythagoras und Orpheus*. Zürich, Rhein-Verlag.
- O. Kern (1888), “Empedokles und die Orphiker”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1.4 498-508.
- P. Kingsley (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford, Clarendon Press.
- I. Lévy (1926), *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris, Leroux.
- H. S. Long (1948), *A Study of the doctrine of metempsychoses*. Princeton, University Press.
- A. Maddalena (1954), *I pitagorici*. Bari, Laterza.
- W. Marg (1972), *Timaecus Locrus. De Natura Mundi et Animae. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung*. Leiden, Brill.
- E. L. Minar Jr. (1942), *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*.

Baltimore, Waverly Press.

- J. A. Nauck (1884), *Iamblichus. De vita Pythagorica liber; accedit epimetrum De Pythagorae Aureo carmine*. St. Petersburg, Eggers & S. et I. Glasunof (repr. 1965 Amsterdam, A. M. Hakkert).
- (1886), *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*. Leipzig, Teubner.
- J. A. Philip (1959), “The Biographical Tradition-Pythagoras”, *TAPhA* 90 185-194.
- (1966), *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto, University of Toronto Press.
- W. W. Rathmann (1933), *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae*. Halle. [dissert. doutoramento] = (1987), *Pythagoreanism II*. New York, Garland.
- G. Reale (2005), *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Trad., intr. e notas. Milano, Bompiani.
- C. Riedweg (2007), *Pitagora: vita, dottrina e influenza*. Milano, Vita e Pensiero.
- E. Rohde (1871), “Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras”, *RhM* 26 554-576.
- (1872), “Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras”, *RhM* 27 23-61.
- (1898), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Leipzig/Tübingen, J. C. B. Mohr/Paul Siebeck.
- A. Rostagni (1922), “Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica”, *SIFC* N.S. 2 148-201.
- (1982), *Il verbo di Pitagora*. Genova, Il Basilico.
- M. Timpanaro Cardini (1958), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, I. Firenze, La Nuova Italia.
- (1962), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, II. Firenze, La Nuova Italia.
- (1964), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, III. Firenze, La Nuova Italia.
- K. Von Fritz (1940), *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources*. New York, Columbia University Press.
- W. Wiersma (1942), “Die Fragmente des Philolaos und das sogenannte philolaische Weltsystem”, *Mnemosyne* 10.3 23-32.
- E. Zeller — R. Mondolfo (1938), *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Firenze, La Nuova Italia.