

FÍNTIS E A MODERAÇÃO FEMININA*

Carolina Araújo**

Para Maria das Graças de Moraes Augusto

*μηδὲν γάρ τι οἴου με περὶ ἀνδρῶν εἰρηκέναι
μᾶλλον ἢ εἶρηκα ἢ περὶ γυναικῶν*

Resumo: *Este artigo analisa os argumentos de Sobre a moderação feminina, atribuído à pitagórica Fintis e transmitido por Estobeu, oferecendo também a sua primeira tradução para o português. Conclui-se que o texto foi transmitido na íntegra e que constitui um dos primeiros manuais supérstites de conduta feminina escritos por filósofos tendo como público-alvo mulheres aristocráticas. Embora sua tese dependa da questionável premissa da virtude complementar, a sua relevante contribuição à filosofia moral consiste no escrutínio da complexa virtude da moderação em cinco diferentes sentidos.*

Palavras-chave: *Fintis; Pseudepígrafe pitagórica; filósofas antigas; virtude feminina; moderação.*

PHINTYS AND THE FEMALE MODERATION

Abstract: *This article analyzes the arguments of On the female moderation, attributed to the Pythagorean Phintys and transmitted by Stobaeus, also offering its first translation into Portuguese. It concludes that the text was transmitted in its entirety, and that it constitutes one of the first extant manuals of female conduct written by philosophers targeting a public of aristocratic women. Although its thesis depends on the questionable premise of complementary virtue, its relevant contribution to moral philosophy consists in scrutinizing the complex virtue of moderation in five different senses.*

* Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 09/08/2022.

** Professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisadora do CNPq (Projeto: Dynamis em Platão, parte III: ontologia) e Cientista do Nosso Estado Faperj (Projeto: Filósofas Antigas para Filósofas Brasileiras). Email: correio.carolina.araujo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6144-8077>.

Key-words: *Phintys; Pythagorean Pseudepigraph; Ancient women philosophers; female virtue; moderation.*

1. Introdução

Dois fragmentos nos chegaram do tratado *Sobre a moderação feminina* (Περὶ γυναικὸς σωφροσύνας) atribuído a Fíntis, ambos transmitidos por Estobeu no quarto volume de sua Antologia (*Florilegium*, 4.23.61, 61a).¹ Fíntis é um nome feminino e nada mais se sabe sobre ela a não ser por duas notas de Estobeu: (i) que é Pitagórica;² e (ii) que é filha de Calícrates. Estobeu nos transmite quatro fragmentos de um tratado intitulado *Sobre a felicidade doméstica* (4.22.101; 4.28.16-18), atribuído ao pitagórico Calicrátidas, do qual também nada sabemos, senão pela indicação de Estobeu de que era um Pitagórico da Lacedemônia (4.26.16.19-20).³ Por outro lado, Jâmblico, em seu catálogo de pitagóricos, menciona uma Fíltis, filha de Theáfrios de Crotona (JÂMBLICO. *Vida de Pitágoras*, 267), e Fíltis nada mais é do que a forma jônica do nome dórico Fíntis (cf. MACRIS, 2012a, p. 577). As duas informações contraditórias e equipolentes sobre o patronímico de Fíntis nos fazem suspender o juízo sobre sua cidade.

Sem a identificação local, situar o tratado de Fíntis cronologicamente torna-se ainda mais difícil. É o dialeto dórico que nos auxilia nesse ponto. Embora falado no sudeste do Peloponeso e no sul da Magna Grécia, o uso do dórico em prosa associa-se a tratados de cunho científico posteriores ao século IV A.E.C. vinculados à influência de Filolau de Crotona (cuja datação é disputada) e Arquitas de Tarento, que é o grande expoente dessa literatura (cf. BURNET, 1930, p. 282-283). É assim que o tratado de Fíntis se insere no que hoje chamamos de Pseudepígrafe pitagórica, um grupo de textos que ou foram atribuídos a autores pitagóricos ou compartilham temas identificados nesse grupo, como os conceitos de *harmonía*, *kósmos* e modo de vida filosófico.

Wilhelm analisou o grupo de textos da pseudepígrafe pitagórica que, como o de Fíntis, ocupa-se da administração do lar, e concluiu por sua datação no século II E.C., na era de Adriano (WILHELM, 1915, p. 163-164). O ponto de partida de Wilhelm é a clássica tese de Zeller (1868, p. 83-84) sobre o renascimento do pitagorismo nos séculos I-II E.C, que teria motivado a produção de textos falsos atribuídos a filósofos pitagóricos antigos

com o propósito de justificar algumas doutrinas. Mas a tese de Wilhelm não se restringe a esse ponto. Seu argumento se baseia, por um lado, no que lhe parece evidência de doutrina estoica, sobretudo no que tange a questões relativas ao lar e à filosofia, que ele associa às diatribes III e IV de Musônio Rufo (WILHELM, 1915, p. 222, para as diatribes, cf. AGGIO, 2018). Por outro lado, ele vê evidência de datação pós-clássica no uso de certos termos (cf. WILHELM, 1915, p. 221-222).

Todas as suposições de Wilhelm foram postas em questão por Thesleff (1961, p. 58). Ele critica a tese de Zeller sobre a datação tardia de um grupo de tratados, com base na falta de evidência de um renascimento do pitagorismo, uma vez que estão ausentes desse grupo referências ao próprio Pitágoras, ao misticismo, à iniciação, aos mistérios e ao esoterismo. Thesleff também rejeita a influência estoica e cínica nesses tratados, enfatizando, ao contrário, uma unidade temática (THESLEFF, 1961, p. 72-73), que reflete doutrinas típicas da Academia nos séculos VI e III A.E.C. (THESLEFF, 1961, p. 101, cf. também FRANK, 1923, p. 118 ss.). Finalmente ele contesta que o vocabulário seja de fato tardio (THESLEFF, 1965, p. 91-92), concluindo que se trata de textos que formariam manuais de doutrina pitagórica no século III A.E.C. (THESLEFF, 1961, p. 111).

Burkert, cuja obra defende a matriz platônica dos textos pitagóricos em geral (cf. BURKERT 1960, 1961, 1962, 1972), não aceita a proposta de Thesleff e sustenta que a pseudépigrafe pitagórica foi, de fato, forjada ao longo de um período que se estende de 150 A.E.C. até o Imperial tardio, tendo como público-alvo a cena intelectual romana (BURKERT, 1972, p. 41). Ele sugere o círculo de Júlia Domna como um alvo plausível (BURKERT, 1972, p. 54). Essa última indicação é particularmente interessante no caso de um tratado como o de Fíntis, que, como tentarei mostrar, apresenta-se como um manual de conduta para mulheres aristocráticas atribuído a uma mulher que reivindica para si a prática filosófica.

Estobeu é fonte de boa parte da pseudépigrafe pitagórica. Sua obra, que contém uma coleção de citações que ele reúne com vistas à educação de seu filho,⁴ divide-se em duas partes: uma mais propriamente filosófica, as *Eclogae physicae et ethicae*, e outra que tem como tema padrões comportamentos, máximas de sabedoria e virtude prática, o *Florilegium*. É nesta última que encontramos o texto de Fíntis, mais especificamente no capítulo 23, que tem como título “Preceitos Matrimoniais” (γάμικα παραγγέλματα). Ali abundam citações de Eurípides e Plutarco, havendo também alguns

apotegmas de Teano. Em geral, nota-se a reiterada ênfase na importância da excelência das mulheres na administração do lar. Nesse contexto, o *Sobre a Moderação Feminina* e também o *Sobre a Harmonia Feminina* de Perictione⁵ destacam-se como os mais antigos tratados de conduta feminina de autoria de mulheres escritos em grego. Dado que o texto não está disponível em português, pareceu-me importante, antes de qualquer coisa, apresentar a tradução que segue.⁶

2. Fragmento 1 (ESTOBEU. *Antologia*, 4.23.61)

De Fíntis filha de Calícrates, Pitagórica,
extraído de *Sobre a moderação feminina*.

É preciso que [a mulher] seja boa como um todo e ordenada; sem a
virtude jamais se chega a ser assim. A virtude peculiar

5 a cada um torna digno o seu receptor.

A virtude dos olhos [assim torna] os olhos, a da audição
a audição, a do cavalo o cavalo e a do homem

o homem. Assim, portanto, também a da mulher a mulher. A virtude
da mulher é sobretudo a moderação, pois é por meio dela que

10 ela pode honrar e amar o seu próprio marido. Talvez muitos

julguem que filosofar não é apropriado a uma mulher,

assim como não o é cavalgar ou proferir discursos públicos. De
[minha parte,

considero que há certas coisas peculiares ao homem, outras à mulher,
outras comuns ao homem e à mulher, outras mais ao homem que
[à mulher

15 e outras mais à mulher do que ao homem. É peculiar ao homem

o comando na guerra, a política e os discursos públicos; peculiar
à mulher é zelar pelo lar, permanecer em casa, acatar as ordens

e cuidar do marido. Digo que são comuns a coragem,
a justiça e a prudência, pois é evidente que o homem

20 e a mulher têm tanto virtudes do corpo quanto

da alma. Tal como a saúde do corpo é proveitosa a ambos,

assim também a saúde da alma. As virtudes do corpo são

a saúde, a força, a boa percepção e a beleza. Dessas, algumas

são mais próprias ao exercício e à posse masculinos, outras mais aos
[femininos.

- 25 Ser o mais corajoso e a prudência são mais próprios ao homem,
 [tanto
 devido à disposição do corpo, quanto devido à capacidade da alma;
 já a moderação é mais própria à mulher. Por isso é preciso saber
 quem é aquela educada na moderação, e de quantas e de quais de suas
 [atitudes
 o bem advém à mulher. Digo que elas são cinco.
- 30 Em primeiro lugar ele vem da devoção e da reverência
 ao leito conjugal. Em segundo, da ordenação do que envolve o
 [corpo. Em
 terceiro, do que diz respeito a sair de sua própria casa. Em quarto,
 de não se engajar em orgias e celebrações a Cibele.
 Em quinto, de ser dedicada e comedida
- 35 nos sacrifícios à divindade. Dessas, a maior e mais cogente
 causa da moderação é ser incorruptível quanto ao leito conjugal
 e não se deitar com outro homem. Em primeiro lugar porque
 tal transgressora comete injustiça contra os deuses da geração,
 [provendo
 à casa e à família membros que não são legítimos, mas bastardos.
- 40 Ela também comete injustiça contra os deuses naturais, uma vez
 [que jurou
 diante de seus pais e parentes que se reuniria em vida comum
 e geraria prole segundo os costumes. Comete injustiça também
 contra seus pais, ao não permanecer com aqueles que lhe foram
 apontados. Além de tudo isso, ela comete falta superior
- 45 à dos que são sentenciados à morte devido ao grau extremo
 do ato injusto; é ilegal e imperdoável
 cometer crimes e abusos por prazer. Todo abuso culmina em
 destruição.

3. Virtude feminina

O fragmento um de Fíntis começa com o notório argumento da virtude peculiar, o que o relaciona com passagens de Platão (*República*, 352d-354a) e Aristóteles (*Ética Nicomaqueia*, 1106a15-21). Que a virtude seja a culminância do ser próprio de algo, o que é para algo ser bom, faz com que ela seja sempre relativa ao seu “receptor”. Por outro lado, Fíntis ressalta que ser bom é ser bom como um todo (τὸ μὲν ὅλον ἀγαθὸν), e isso

equivale a ser ordenado (κοσμίαν). Se a tese da virtude peculiar identifica o bem segundo espécies de ser, a *epagoge* apresentada em sua justificativa infere que a virtude da mulher é diferente da do homem, ou seja, que a diferença de sexo é uma diferença de essência. Isso distancia Fíntis de posições socráticas (cf. XENOFONTE, *Econômico*, 7, 14-15) e platônicas (cf. PLATÃO, *Mênon*, 73b; *República*, 452e-456b), e a aproxima de uma posição aristotélica (cf. ARISTÓTELES. *Política*, 1260a20-24; 1277b17-23).

Determinada a diferença entre as virtudes do homem e da mulher, Fíntis introduz sua justificativa: a virtude da mulher é a moderação porque é por meio dela que pode honrar e amar o marido. Causa surpresa que, de uma primeira tese sobre a virtude como o bem do todo, extraia-se uma conclusão de que a virtude da mulher tem seu fim no marido. Pretendo argumentar, todavia, que o que se segue defende a tese da complementaridade da virtude, ou seja, sendo o sexo uma diferença essencial, é do modo como as diferentes atitudes se complementam que a virtude surge.

Antes de entrar nesse argumento, é preciso mencionar que ele é introduzido por uma sentença que fica suspensa no ar: “Talvez muitos julguem que filosofar (φιλοσοφέν) não é apropriado a uma mulher”. A referência à posição dos muitos contrasta com a sua tomada de posição na sentença seguinte – “de minha parte” –, porém, pelo menos nos fragmentos supérrites, Fíntis nunca retorna ao tema da filosofia das mulheres. A leitura mais caridosa, a meu ver, seria a de que a sentença pretende defender a sua qualificação como enunciadora da tese sobre a virtude feminina, e não, como é usual nesse debate, discutir se as mulheres são ou não “receptoras” da filosofia.⁷ Se estiver certa, não há que procurar um argumento de Fíntis sobre a adequação feminina à filosofia, esse é um dado do qual ela parte como enunciadora de seu discurso. Praticando a filosofia, ela apresenta a si mesma como um argumento performático contra seus objetores (cf. BADER, 1872, p. 429, POMEROY, 2013, p. 44).

Voltando ao argumento principal, o primeiro passo é classificar as atividades/virtudes de acordo com sua peculiaridade em relação ao sexo. São cinco categorias: (i) o que é peculiar ao homem, que tem como exemplos cavalgar, fazer discursos públicos (δαμαγορέν), o comando na guerra (τὸ στραταγέν) e a política (πολιτεύεσθαι); (ii) o que é peculiar à mulher, por exemplo, zelar pelo lar (τὸ οἰκουρέν), permanecer em casa, acatar as ordens e cuidar do marido; (iii) o que é comum ao homem e à mulher, que é uma categoria na qual apenas a justiça (como a saúde da alma) e as virtudes

do corpo (a saúde, a força, a boa percepção e a beleza) parecem se encaixar (a prudência e a coragem, primeiramente mencionadas nas linhas 18 e 19, serão realocadas na categoria iv na linha 25); (iv) o que, apesar de comum, é mais apropriado ao homem do que à mulher, como a coragem (ἀνδρεία) e a prudência (φρόνασις); e (v) o que, apesar de comum, é mais apropriado à mulher do que ao homem, a moderação (σωφροσύνα).

4. A moderação

Σωφροσύνα (em ático σωφροσύνη), moderação, temperança, autocontrole, autodisciplina, é uma virtude que desde a época arcaica se define por antítese a certa atitude oposta, que pode ser identificada com características tão distintas quanto a coragem, a nobreza, o princípio ativo ou a grandeza de alma (cf. NORTH, 1966, p. ix). Porque o conteúdo da moderação depende de sua contraparte, ele varia segundo relações de autoridade como gênero, classe social e idade (RADAMAKER, 2005, p. 251 ss.), ou seja, é uma virtude do agente em posição de restrição. Em geral, a moderação descreve a excelência de observar seus limites, de não ousar ou cometer excessos, impondo a si próprio um padrão, seja ele uma meta pessoal ou a obediência a papéis sociais predeterminados. Essa forma de sobriedade é conectada ao uso íntegro do pensamento pela “etimologia” de σωφροσύνη como φρόνησιν σώζειν, “preservar a sensatez” (cf. NORTH, 1966, p. 3, RADEMAKER, 2005, p. 252-253), e é essa relação da moderação com a abstenção prudente da ação que se torna um poderoso clichê de técnicas de persuasão (cf. RADEMAKER, 2005, p. 254).

Desde a idade arcaica o sentido de σωφροσύνη como comedimento foi associado à virtude feminina entendida como fidelidade conjugal (cf. SIMÔNIDES. 7, 108-10 Diehl, Epicarmo, fragmento 286 Kaibel), virgindade das solteiras (cf. ÉSQUILO. *Suplicantes*, v. 1013) ou simplesmente como posição de obediência em relação a outros membros da família (cf. ÉSQUILO. *Persas*, vv. 1012-1013). Ainda na lógica da polaridade, essa virtude se descreve por oposição à tentação e ao desejo provocados pelas mulheres, que podem levar a família à ruína. É nesse sentido que intervéem a retórica da complementaridade da virtude: à medida que as mulheres exercem sua moderação, elas contribuem para a moderação dos homens, entendida como o controle sobre os prazeres e desejos. É por isso que Fíntis pode declarar que é por meio da moderação que uma mulher realiza a sua virtude peculiar de amar e honrar o marido.

Fíntis indica que a moderação feminina se expressa segundo cinco atitudes: a) a reverência ao leito conjugal; b) a ordenação do corpo; c) a saída de casa; d) as orgias; e) os sacrifícios aos deuses. Esse programa argumentativo é precioso porque ele apresenta diferentes noções antitéticas da moderação, descrevendo a rede semântica do termo e a sua função em uma retórica que evoca a virtude da restrição e da abstenção como virtude complementar. Uma vez que o argumento das cinco atitudes começa no primeiro e termina no segundo fragmento, analiso-o conjuntamente após a tradução.

5. Fragmento 2 (Estobeu. *Antologia*. 4.23.61a.1-40)

Na mesma obra

Também é preciso considerar que remédio algum há de se encontrar capaz de expiar tal falta, permitindo-lhe ingressar em templos e altares divinos sendo pia e amada pelos [deuses.

- 5 Pois diante de tamanha injustiça até os gênios perdem a misericórdia. Afinal, a mais nobre ordenação e a glória primeira de uma mulher livre é dar prova de sua moderação para com marido por meio de sua prole, quando eles trazem a marca da semelhança do pai que os semeou.
- 10 Que essa seja [a atitude] atinente ao leito conjugal. Já a ordenação em relação ao corpo parece-me ser a seguinte: é preciso usar roupas brancas, simples e discretas. Isso ocorrerá se não cobrir seu corpo com tecidos transparentes, extravagantes ou de seda, mas apenas com os recatados
- 15 e brancos. Assim ela há de manter a ordenação, evitando o luxo e o embelezamento, e não se transformará em alvo da vil inveja das demais. Já sobre o ouro e as esmeraldas, ela simplesmente não deve portá-los, pois manifestam opulência e soberba face às mulheres do povo. À cidade
- 20 é preciso bons costumes para que seja ordenada como um todo de [maneira íntegra, com empatia e concordância, de modo que é preciso afastar da cidade pessoas do povo com tais práticas. Ela há de brilhar, não com cores que sejam importadas ou alheias, mas com as de seu próprio corpo, oriundas da limpeza

25 com água, e assim ordenar-se sobretudo pelo pudor.

Destarte ela honrará aquele com quem compartilha a vida, além de [tornar-se ela mesma honrada.

Ademais, as mulheres haverão de sair de casa para sacrifícios públicos ao deus fundador da cidade

30 em seu nome, no de seu marido e no do lar como um todo.

Além disso, não devem sair de casa quando se faz escuro ou à noite, mas sim quando o mercado, cheio, torna seu trajeto visível, e para [assistir

a um espetáculo ou fazer compras para o lar sob a guia de uma criada, [ou no máximo duas.

Ela há de oferecer sacrifícios e preces aos deuses à medida de seus 35 recursos, e evitar orgias e celebrações a Cibele em seu lar.

Pois o costume comum da cidade impede que as mulheres as pratiquem, dentre outras razões porque tais rituais levam à embriaguez e ao êxtase da alma. A senhora da casa, aquela que comanda o lar deve ser moderada

40 e impassível a tudo isso.

6. As regras da moderação feminina

Como anteriormente indicado, o fragmento dois segue continuamente o programa de análise das cinco atitudes anunciado e iniciado no fragmento um. Isso é evidência de que os fragmentos estavam dispostos em sequência no texto original, podendo também indicar que todo o conteúdo do texto nos foi transmitido, já que o programa anunciado é cumprido ao final do texto e não se alude a nenhum ponto – a não ser a controversa menção à prática filosófica de mulheres – que não receba o devido tratamento. Nesse programa, entendemos em detalhes o campo semântico da moderação quando aplicada à virtude feminina, em particular com referência às atitudes que funcionam como sua antítese. Passo agora a essa análise.

6.1. A reverência ao leito conjugal

A primeira, maior e mais cogente causa da moderação é ser incorruptível quanto ao leito conjugal, ou seja, não cometer adultério. Qualificado como marca da injustiça, o adultério resulta em diferentes tipos de crime. A mulher que gera filhos ilegítimos infringe as normas vigiadas pelos deuses que prote-

gem a casa, uma vez que infiltra bastardos na própria família. Por outro lado, comete perjúrio contra os deuses da natureza, uma vez que, ao se casar, jurou gerar filhos segundo os costumes. Comete também uma injustiça contra os pais, por não obedecer à sua resolução sobre o casamento. O adultério é um crime maior do que os crimes constitucionais, a que se aplicam a pena de morte, por ser ele uma violação do princípio básico dos costumes que, diferentemente dos crimes constitucionais, tem o prazer como única motivação. Não há forma de purificação ou expiação do adultério, de modo que a adúltera deve ser alijada dos rituais, que, como veremos, consistem em ocasião singular de exposição pública das mulheres. A moderação expressa na geração de filhos legítimos do *pater familias* é a condição mesma da liberdade (ἐλευθερία) de uma mulher. A reprodução segundo os costumes é a forma da sua participação política, e o fracasso nessa função aniquila a virtude básica que as mulheres têm em comum com os homens, a justiça.⁸

Nessa primeira regra de conduta, vemos a moderação opor-se ao abuso (ὕβριζεν) motivado pelo prazer (ἀδονᾶς). Ela funciona como virtude complementar ao controle dos prazeres masculinos, garantindo a base dos costumes familiares centrados na monogamia feminina e na linhagem patriarcal.

6.2. A ordenação do corpo

As atitudes sobre a ordenação (κόσμος) do corpo não parecem seguir as teses sobre a virtude do corpo, que incluem a saúde, a força e a boa percepção. Se elas ainda assim promovem a beleza (κάλλος), o fazem apenas sob o princípio do pudor (αἰσχύνα), que impõe evitar o embelezamento (καλλωπισμός). Aqui a moderação é a virtude que tem o luxo (τρουφά) como antítese. Trata-se de atitudes como evitar roupas com cor, transparência e texturas refinadas, bem como o ouro, as esmeraldas, a maquiagem e os cosméticos: sua beleza deve emergir da limpeza com água.⁹

A justificativa para a moderação por oposição ao luxo é política: tais trajes despertam a inveja (ζᾶλον) das mulheres de classes populares, e uma cidade íntegra e ordenada deve evitar tal atitude do povo. O par luxo/inveja impede a empatia e a concordância (συμπαθέα τε καὶ ὁμοίονομον) entre os cidadãos, componentes centrais para a prosperidade da cidade. Tal norma contra o luxo evidencia que o público-alvo desse tratado são mulheres aristocráticas, cuja função está não somente em preservar a família, mas também, devido à influência de que desfrutam, preservar certos costumes na cidade.

6.3. Sair de casa

A moderação feminina ocupa o espaço doméstico – a virtude peculiar à mulher é permanecer em casa (ἔνδον μένειν) – por oposição à atividade pública dos homens (compare com EURÍPIDES. *Troianas*, vv. 476-477). Nesse sentido, a moderação consiste na observância dos limites próprios e na aceitação da posição de restrição. Sair de casa deve ser exceção restrita a tarefas específicas: sacrifícios públicos, que atestam o compromisso da família com o bem da cidade; espetáculos, ocasiões de expressão de seu papel cívico; e compras no mercado, sempre sob o escrutínio de servas, que correspondem à outra parte de sua virtude que é cuidar do lar. A exibição pública de uma mulher deve, portanto, ser signo de sua atividade peculiar, que se restringe à família e ao lar.

6.4. Os sacrifícios

O fragmento dois inverte a ordem do rol anunciado no fragmento um, tratando a atitude com relação aos sacrifícios como o quarto, em vez do quinto item da série. A proposta é que, como uma das ocasiões de expressão pública de sua virtude, os sacrifícios aos deuses feitos por uma mulher devem expressar moderação. Isso significa que devem corresponder à sua importância política e econômica. Não há que fazer sacrifícios suntuosos se isso ultrapassa seus recursos. Por outro lado, implicitamente, não há que fazer sacrifícios míseros se seus recursos são abundantes.

Aqui a moderação aparece como um meio-termo entre duas antíteses: a prodigalidade e a avareza. Esse ponto intermédio se expressa como um comedimento (μετρίαν) que não se desvencilha de um engajamento pessoal expresso pela dedicação (εὐλαβέα). Tal regra de proporcionalidade é descrita como fazer sacrifícios à medida de seus recursos (κατὰν δύναμιν).

6.5. Orgias

Orgias são celebrações em honra à deusa mãe, Cibele, que integram os cultos religiosos gregos desde o período arcaico (cf. *Hino Homérico à Deusa Mãe*; PÍNDARO. *Ditirambo 2*; ESTESÍCORO. *Fragmento 59*). Ao reivindicar que a moderação é incompatível com tais cultos, Fíntis, por um lado, toma uma posição crítica diante das tradições religiosas concernentes a mulheres. Por outro lado, no entanto, ela defende uma compreensão

bastante tradicional de moderação, que a identifica com a autodisciplina e o bom funcionamento do pensamento. Em questão está a circunstância de embriaguez, de perda do controle de si, a violência exacerbada e a atividade sexual irrestrita,¹⁰ que são intrínsecas ao culto da Deusa Mãe.

7. Situando Fíntis

Os olhos contemporâneos, persuadidos de que a virtude deve ser peculiar à espécie humana, e não a cada sexo – ou, ainda, persuadidos de que a virtude não é complementar, devendo ter os indivíduos como fim –, destacam em Fíntis um traço conservador. Essa conclusão se justifica sobretudo pelo contraste com as posições de Sócrates, Platão e Musônio Rufo já indicadas. Isso configurou duas linhas influentes de interpretação. A primeira defende a autoria feminina do tratado e vê em Fíntis uma atitude pragmática diante de circunstâncias sociais intransponíveis (WAITHE 1987, p. 34). A segunda sugere que Fíntis nada mais é do que um pseudônimo feminino usado por um defensor do sistema patriarcal do sexo masculino em um manual sobre a conduta adequada das mulheres (cf. DUTSCH, 2020, p. 49).

É certo que Fíntis evoca os costumes como base de sua concepção de família e do papel da mulher dentro dela, mas isso não é razão para supor sua posição como defensora de um *status quo*, e muito menos para confundir a retórica da moderação com um certo pragmatismo. Quanto a esse ponto é interessante a sugestão de Bader (1872, p. 430) de que tais preceitos sugeridos pelos filósofos foram pouco seguidos na Grécia histórica. Por essa mesma razão, não há aqui motivo suficiente para duvidar da autoria do tratado (cf. SWAIN, 2013, p. 288). A meu ver, uma versão muito mais interessante do texto emerge quando concedemos que se trata de uma autora que reivindica a filosofia para si e que propõe um quadro de análise conceitual da noção de moderação. Que ela esteja errada sobre sua premissa da virtude complementar não faz senão situá-la no rol dos filósofos que cometeram erros teóricos, ou seja, todos eles. Isso não altera o valor da contribuição de sua análise da moderação como um conceito complexo.

8. Conclusão

Tentei mostrar, através de uma tradução para o português do *Sobre a Moderação Feminina* e da análise dos argumentos de Fíntis, Pitagórica, que

este se trata de um texto completo, escrito por uma mulher que se declara praticante da filosofia e dirigido a mulheres aristocráticas. Indiquei que suas conclusões dependem de uma questionável tese da virtude complementar, mas, por outro lado, mostrei que a sua relevância consiste em uma análise da moderação como uma virtude complexa, definida por diferentes antíteses. É essa a principal contribuição de Fíntis para a filosofia moral.

Referências bibliográficas

- AGGIO, Juliana. O “feminismo” de Musônio Rufo. *Ethic@*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 179-204, 2018.
- ARAÚJO, Carolina. *Perictione de Atenas*: questões de método a Mary Ellen Waithe, no prelo.
- AUDRING, Gert; BRODERSEN, Kai. *Oikonomika*: Quellen zur Wirtschaftstheorie der griechischen Antike. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- BADER, Clarisse. *La femme grecque: étude de la vie antique: la femme dans les temps historiques*. Paris: Didier, 1872.
- BURKERT, Walter. Platon oder Pythagoras: Zum Ursprung des Wortes “Philosophie”. *Hermes*, Stuttgart, v. 88, n. 2, p. 159-177, 1960. (Traduzido para o português em BURKERT, Walter. Platão ou Pitágoras: sobre a origem do termo “Filosofia”. Trad. Carolina Araújo. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 109-138, 2014).
- BURKERT, Walter. Hellenistische Pseudopythagorica. *Philologus*, Berlin, v. 105, n. 1/2, p. 16-43, 226-246, 1961.
- BURKERT, Walter. *Weisheit und Wissenschaft*: Studien zur Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg: Hans Carl, 1962.
- BURKERT, Walter. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica. In: VON FRITZ, Kurt; SYME, Ronald (eds.). *Pseudepigrapha 1*. Pseudopythagorica — Lettres de Platon, Littérature Pseudépigraphique Juive. Genève: Fondation Hardt, 1972, p. 23-55.
- BURKERT, Walter. *Greek religion*. Trad. John Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- BURNET, John. *Early Greek Philosophers*. 4. ed. Londres: A & C Black, 1930.
- DUTSCH, Dorothea M. *Pythagorean women philosophers: between belief and suspicious*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

- FRANK, Erich. *Plato und die sogenannten Pythagoreer*: Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes. Halle: Max Niemeyer, 1923.
- GUTHRIE, Kenneth Sylvan. *The Pythagorean sourcebook and library*. Grand Rapids: Phanes, 1987.
- HORKY, Phillip. *Pythagorean Philosophy: 250BCE-200CE*. Cambridge: Cambridge University Press, no prelo.
- IOANNIS STOBAEI. *Florilegium*. Edição de Thomas Gaisford. Oxford: Oxford University Press, 1850. v. III. IOANNIS STOBAEI. *Florilegium*. Edição de A. Meineke. Leipzig: Teubner, 1956. v. III.
- IOANNIS STOBAEI. *Anthologii libri quarti partem priorem*. Edição de Otto Hense. Berlin: Weidmann, 1909.
- LEFKOWITZ, Mary; FANT, Maureen. *Women's life in Greece and Rome*. 4. ed. Londres: Bloomsbury, 2006.
- MACRIS, Constantinos. Philtys de Crotona. In: GOULET, Richard (ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Éditions, 2012a., p. 577-588. v. 5a.
- MACRIS, Constantinos. "Phintys". In: GOULET, Richard (ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Éditions, 2012b, p. 580-582. v. 5a.
- MEUNIER, Mario. *Femmes pythagoriciennes*. Fragments de lettres de Théano, Périctioné, Phintys, Mélissa et Myia. Paris: L'Artisan du livre, 1932.
- MULLACH, F. W. A. *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1867. v. 2.
- NAILS, Debra. The Pythagorean women philosophers: ethics of the household. In: BOUDOURIS, K. J. (ed.). *Ionian Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989, p. 291-297.
- NORTH, Helen. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- PLANT, Ian Michael. *Women writers of Ancient Greece and Rome: an anthology*. Norman: University of Oklahoma Press, 2004.
- POMEROY, Sarah. *Pythagorean women: their history and writings*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.
- RADAMAKER, Adriaan. *Sophrosyne and the rhetoric of self-restraint*. Leiden: Brill, 2005.
- SAWIN, Simon. *Economy, family and society from Rome to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

THESLEFF, Holger. *Introduction to the Pythagorean texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi, 1961. THESLEFF, Holger. *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period collected and edited*. Åbo: Åbo Akademi, 1965.

WAITHE, Mary Ellen. *A history of women philosophers: Ancient women philosophers, 600 B.C.–500 A.D.* Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. v. 1.

WILHELM, Friedrich. Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys. *Rheinische Museum*, Bad Orb, v. 70, p. 161-223, 1915.

ZELLER, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2. ed. Leipzig: Resiland, 1868. v. 3, 2.

Notas

¹ Há dificuldades em relação à unidade dos quatro livros de Estobeu. Não é certo se o material que nos chegou corresponde de fato aos dois últimos livros, ou a apenas um deles, tendo o último sido perdido. O texto de Estobeu, fortemente emendado, é por si só um desafio. Limites de espaço me impedem de me ocupar desses problemas textuais, razão pela qual me restrinjo aqui a seguir a edição de HENSE, 1909, cuja numeração utilizo, uma vez que ela segue sendo o padrão de referência.

² O tratado *Sobre a Harmonia* (438b23-27), de Aristeu, apresenta uma importante distinção terminológica entre Πυθαγορικοί, pitagóricos contemporâneos a Pitágoras; Πυθαγόρειοι, pitagóricos posteriores; Πυθαγορίσται, associados externos ao pitagorismo (Cf. THESLEFF, 1961, p. 77). Segundo essa classificação, Fíntis seria uma pitagórica posterior.

³ O nome poderia designar um navarco espartano (cf. CÍCERO. *De Officiis*, 1, 84; PLUTARCO. *Apótegmata Espartanos*, 222b; WAITHE, 1987, p. 71), mas essa é uma hipótese frágil, Cf. Macris (2012b, p. 581).

⁴ O propósito da compilação é indicado na carta anexada à nota da *Bibliotheca* de Fócio (século IX E.C.) que acompanha os manuscritos.

⁵ Sobre razões para disputar a atribuição da autoria de *Sobre a harmonia feminina* a Periktione, cf. Araújo, no prelo.

⁶ Diferentes edições do texto de Fíntis são encontradas nas edições clássicas de Estobeu: Gaisford (1850, p. 71-74); Meineke (1856, p. 63-65) e Hense (1909, p. 588-593). Edições dos fragmentos em separado são as de Mullach (1867, II, p. 36-37) e de Thesleff (1965, p. 151-154). Até onde pude pesquisar, ele foi traduzido para

o inglês por Lynn Harper (em WAITHE, 1987, p. 26-28, 30-31), Guthrie (1987, p. 263-264), Plant (2004, p. 84-86), Lefkowitz & Fant (2006, p. 205-207), e Horky (no prelo). Para o francês foi traduzido por Bader (1872, p. 423-428) e Meunier (1932, p. 63-75), e para o alemão, por Audring & Brodensen (2008, p. 204-207).

⁷ Para a leitura alternativa, cf. Dutsch (2020, p. 163), que entende que a prática filosófica aqui indicada corresponde à prudência mencionada na linha 19. Com isso o argumento é que a filosofia é prática comum a ambos os sexos (cf. também PLANT, 2004, p. 84). Porém, é evidente que a linha 25 rephraseia essa tese, indicando que a prudência é mais própria aos homens. A conclusão, portanto, não é simplesmente a de que a prudência é comum a ambos, categoria (iii) da lista de Fintis, mas que ela é mais própria ao exercício masculino, logo categoria (iv). Cf. essa conclusão em Wilhlem (1915, p. 212).

⁸ Nails (1989, p. 291) ressalta que a relevante contribuição das filósofas pitagóricas é a de defender que ser um bom membro de uma família é tão importante quanto a virtude de ser um bom cidadão.

⁹ Compare com a Carta de Melissa a Clareta (THESLEFF, 1965, p. 115-116) Cf. também Jâmblico (*Vida de Pitágoras*, 11) sobre a associação entre moderação e recusa da extravagância no vestuário feminino.

¹⁰ Sobre os componentes do ritual a Cibele, cf. Burkert (1985, p. 178-179).