

Revista Pandora Brasil

Edição especial Nº 5 - Fevereiro de 2011

[Capa](#)

[Home](#)

Anna Maria Casoretti ¹

A ORIGEM DA ALMA

do Orfismo a Platão

Trabalho de Graduação Interdisciplinar apresentado ao Curso de Filosofia da Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luis Rodriguez Gutiérrez

**São Paulo
2010**

Aprovada com louvor em 24/11/2010

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jorge Luis Rodriguez Gutiérrez
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Ms. Ângela Zamora Cilento de Rezende
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Maria Carolina M. M. V. Azevedo
Universidade Presbiteriana Mackenzie

AGRADECIMENTOS

Ao *Lógos*, pela possibilidade.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jorge Luis Rodriguez Gutiérrez, pelos preciosos momentos de ensinamento.

À minha família, pela sustentação.

[...] aqueles que cultivam a filosofia da maneira correta se exercitam para morrer, a morte se afigurando para eles menos temível do que para quaisquer outros seres humanos.

Platão

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a *Origem* da Alma, tanto do ponto de vista histórico, percorrendo os caminhos que levam ao surgimento deste tipo de estudo na Filosofia Ocidental, quanto – e, principalmente – do ponto de vista ontológico, que é o cerne desta pesquisa.

Trilhando uma trajetória que se inicia com as crenças órficas, visita-se os pré-socráticos e chega-se a Platão, cujo interesse pelas questões da alma atinge um elevado patamar. Como pano de fundo, e não como objetivo principal, emerge a questão da dualidade existencial. As crenças órficas encerram a idéia de dualidade dentro da existência humana, ou seja, a ideia de que corpo e alma possuem estatutos ontológicos distintos. Esta ideia encontra receptividade em Platão e, perpassando a Filosofia Antiga, influencia, também, o Cristianismo primitivo.

Palavras-Chave:

Orfismo, Alma, Platão, cosmologia, dualidade.

ABSTRACT

The objective of this work is to present the *Origin* of the Soul, both from a historical perspective, through the roads leading to the emergence of this type of study in Western Philosophy, and - specially – from the ontological point of view, which is the core of this research.

Embarking on a journey that starts with the Orphic beliefs, it goes through the Presocratics and reaches Plato, whose interest in matters of the soul reaches a higher level. As a background, and not as the main objective, the question of existential duality arises. The Orphic beliefs encompass the idea of duality within human existence, namely the idea that body and soul have distinct ontological status. This idea found a receptivity in Plato and, traversing the Ancient Philosophy, influenced Christianity in its birth.

Key-words:

Orphism, Soul, Plato, cosmology, duality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. O NASCIMENTO DA FILOSOFIA E DA RELIGIÃO NA GRÉCIA.....	12
1.1 A Filosofia.....	12
1.2 Cosmogonia e Cosmologia.....	14
1.3 A Religião grega.....	16
1.4 A Alma imortal.....	20
2. O ORFISMO.....	23
3. OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS E A <i>PSYKHÈ</i>	30
3.1 A busca dos princípios.....	30
3.2 Os Jônicos e os Eleatas.....	31
3.3 Pitágoras.....	45
4. PLATÃO.....	52
4.1 A Cosmologia platônica.....	55
4.2 A Alma em Platão.....	58
4.3 As implicações éticas.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	75

INTRODUÇÃO

O tema apresentado insere-se no campo da Metafísica e pretende fazer uma breve análise da alma humana sob o olhar dos primeiros filósofos do Ocidente. Não serão encontradas conclusões *definitivas*, já que estas não podem ser esperadas no universo metafísico. É, pois, um estudo que se fundamenta inteiramente na *especulação filosófica*.

O nome *A Origem da Alma*, escolhido para este trabalho, apresenta uma dupla conotação: de um lado, aponta para o nascimento da temática da alma dentro da Filosofia Ocidental, ou seja, para aquele momento da história ocidental em que começa a surgir a investigação filosófica daquilo que denominou-se “alma”. Por outro lado, o título refere-se à especulação metafísica propriamente dita, no sentido de efetivamente abordar o que é a *Alma*, qual a sua matéria, *qual a sua origem*, se *há*, realmente, um momento de origem.

O título encerra, assim, duas vertentes que conduzirão às questões que nos interessam. O desenvolvimento do trabalho caminhará na direção destes dois focos distintos que, durante o percurso, se entrelaçarão. O primeiro enfoque, o histórico, conduzirá o leitor através de uma investigação que objetiva descobrir quais os autores ou correntes filosóficas que primeiramente teriam vislumbrado a existência de uma “alma” no homem; O segundo enfoque, nosso verdadeiro objetivo, pretende compreender os sistemas cosmológicos dos pensadores escolhidos, numa tentativa de extrair dos mesmos suas concepções sobre a alma.

O período de abrangência desta pesquisa estende-se do século VI a.C ao século IV a.C, ou, em termos de escolas, do período de manifestação da escola de mistérios denominada Orfismo até a época de Platão. Entre estes dois períodos será verificada, também, a literatura dos pré-socráticos no que se refere ao tema em questão, literatura esta que não poderia ser deixada de lado devido à importância de seu legado.

Dentre os pré-socráticos, será dada especial importância a Pitágoras e à escola dos pitagóricos que, juntamente com o Orfismo, exerceram forte influência sobre o pensamento metafísico de Platão e, a partir dele, sobre grande parte do pensamento cristão primitivo.

Quanto à bibliografia utilizada, é importante ressaltar que os órficos não deixaram nada escrito e, por esta razão, tornou-se bastante trabalhosa a escolha de fontes verdadeiramente primárias. Encontram-se referências aos órficos na filosofia dos Antigos, entretanto, na maior parte das vezes, estas encontram-se envoltas por brumas. Por esta razão, torna-se fundamental nesta área a apresentação de fontes fidedignas de pesquisa, como é o caso do trabalho dos professores Kirk, Raven e Schofield, da Universidade de Cambridge, e do Professor Werner Jaeger, da Universidade de Harvard, sérios pesquisadores dos Antigos.

O trabalho do Prof. W. Jaeger é de fundamental importância pela sustentação dada à tese de que a teologia desenvolvida no período grego que vai do século VI ao IV a.C – ou seja, o período que compreende desde o movimento órfico até Platão -, foi fortemente acolhida no mundo cristão primitivo. Em sua obra *Cristianismo primitivo e Paideia grega*, vemos que as recentes descobertas dos manuscritos do mar Morto e dos escritos gnósticos encontrados em Nag-Hammadi, no Alto Egito, conduzem a novas investigações históricas referentes aos primórdios do Cristianismo e a uma reavaliação de um dos fatores determinantes para a história da religião cristã: a cultura e a filosofia gregas, com toda a rica bagagem teológica daquele período.

Da mesma forma, o livro dos professores Kirk, Raven e Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, é de grande importância por sua seriedade em citar as antigas fontes acompanhadas de suas traduções. As fontes diretas de estudos destes autores foram Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alexandria, Hipólito, Diógenes Laércio e João Estobeu, enquanto os testemunhos por eles utilizados foram os de Platão, Aristóteles e Teofrasto, além de toda a tradição doxográfica.

Deve ser ressaltada, também, a forte relevância do Prof. Giovanni Reale para este estudo, até porque, a oportunidade de presenciar uma sua recente palestra sobre o tema, pouco antes do término deste, serviu para dar o impulso final à sua realização.

Todos estes escritores utilizaram-se das obras fundamentais “*Die Fragmente Der Vorsokratiker*” ou *Fragmentos dos Pré-Socráticos*, de Hermann Diels, e “*Orphicorum Fragmenta*”, de O. Kern, ambas verdadeiros pontos de referência para as citações de todos os pré-socráticos e testemunhos órficos.

O Orfismo é particularmente importante para esta pesquisa porque, como os estudiosos modernos reconheceram, introduz na civilização grega um novo esquema de crenças e uma nova interpretação da existência humana. Efetivamente, enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, pondo na morte o fim total de sua existência, o Orfismo proclama a *imortalidade da alma* e concebe o homem conforme o *esquema dualista* que contrapõe o corpo à alma.

Apesar de que um estudo focado apenas sobre a escola órfica e a pitagórica já nos traria uma indubitável riqueza de elementos referentes à alma humana e sua trajetória, é em Platão que estes elementos se encontram e se organizam de uma forma bastante completa e lógica, muitos destes elementos servindo de base posterior para a teologia cristã. Em Platão, a questão da alma é abordada em diversos diálogos e há uma preocupação extrema em explicar a sua relação com o corpo material e com o Todo universal.

Assim, a proposta deste trabalho é (1) apresentar o surgimento e desenvolvimento da temática da alma no período inicial da antiga filosofia grega e (2) compreender a problemática da alma em si e as diversas construções de sua ontologia. Em última instância, e não como objetivo principal deste estudo, será verificada a hipótese da presença de uma *distinção* entre corpo e alma nas crenças órficas e a recepção desta dualidade existencial na filosofia platônica.

Ao percorrermos este caminho, sobretudo nas elaborações pertinentes à imortalidade da alma, nos defrontaremos, inevitavelmente, com questões referentes ao divino e à forma como os primeiros pensadores abordaram e tentaram responder a esta questão. Não há como falar de alma imortal sem vislumbrar um princípio de mesma forma imortal capaz de sustentá-la.

1. O NASCIMENTO DA FILOSOFIA E DA RELIGIÃO NA GRÉCIA

1.1 A Filosofia

Para melhor entender o contexto ocidental no qual surgiram as primeiras especulações metafísicas referentes à alma, se faz necessário fazer uma breve apresentação do panorama grego da época, panorama que teria propiciado o nascimento da filosofia.

Os historiadores dividem em quatro os períodos da Grécia Antiga: 1) O *período homérico*, entre 1200 e 800 a.C., é o período narrado por Homero na *Ilíada* e na *Odisséia*. No decorrer destes quatrocentos anos, a economia grega passa de agrícola a urbana/comercial; 2) O *período arcaico*, entre 800 e 500 a.C., é o período de surgimento das cidades-estado gregas. Desenvolve-se ainda mais o comércio e forma-se um eficiente sistema monetário, permitindo que os novos comerciantes se sobreponham aos antigos aristocratas fundiários; 3) No *período clássico*, de 500 a 400 a.C., Atenas se coloca à frente de toda a Grécia. Desenvolve-se a democracia e surge o império marítimo ateniense; 4) No *período helenístico* a Grécia passa para o domínio da Macedônia, com Filipe e Alexandre e, posteriormente, para o domínio de Roma, tornando-se colônia deste vasto império ocidental (CHAUÍ, p.16).

Quanto ao surgimento da filosofia, estudiosos afirmam que esta possui claro período e local de nascimento, tendo surgido entre o final do século VII a.C. e o início do século VI a.C. nas colônias gregas da Ásia Menor, principalmente as colônias que formavam a Jônia. Vejamos o porquê.

Uma forte mudança verificou-se na Grécia principalmente entre os séculos IX e VI a.C. O crescimento da *polis*, a cidade-estado independente que se liberta das anteriores estruturas aristocráticas, somado com o forte desenvolvimento do comércio e o conseqüente contato com povos estrangeiros transformaram a forma de pensar da sociedade grega. A antiga visão mítica dos fenômenos foi se modificando, e os velhos arquétipos divinos e heróicos foram, cada vez mais, parecendo obsoletos e irrelevantes, salvo quando eram protegidos diretamente pelo culto religioso.

Neste sentido, foi sendo cunhada uma nova forma de enxergar o mundo, sem que os mitos e a religião fossem completamente abandonados (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.70). Dentro deste contexto surgem, ainda no período arcaico, mais especificamente no século VI a.C, as primeiras manifestações filosóficas que alcançariam seu apogeu durante o período da Grécia clássica, de forma especial com Platão, no século IV a.C.

Além destes fatores, há também um outro dado que, para alguns comentadores, deve ser levado em conta. Por causa da proximidade geográfica, os gregos da Ásia Menor entraram em contato muito estreito com as velhas culturas do Oriente, tanto no comércio quanto nas artes e nas técnicas. Por esta razão, há estudiosos que defendem a idéia de uma *influência oriental* no nascimento da filosofia grega.

Por esta razão, no que diz respeito à *causa* do nascimento da filosofia grega, Marilena Chauí aponta, com clareza, para a existência de duas vertentes: uma que considera que o nascimento da filosofia se deve a um “milagre” isoladamente grego; e outra que considera a possibilidade de uma recepção de ideias orientais que teria influenciado sua origem. Seguindo esta última linha de pensamento, encontram-se relatos do historiador Heródoto e de filósofos como Platão e Aristóteles, que reconhecem ter uma dívida intelectual com os “bárbaros” do Oriente. Platão, em certa passagem, considera que os gregos seriam “crianças” se a sabedoria destes fosse comparada com aquela dos antigos sacerdotes egípcios (CHAUÍ, p.20).

Não parece ser relevante para o objetivo desta pesquisa definir se a filosofia grega foi ou não influenciada pelos orientais, mas, é interessante, de qualquer forma, observar a existência de algumas coincidências nas elaborações cosmológicas de ocidentais e orientais.

As religiões e os mitos orientais apresentam pelo menos seis concepções que reaparecem nas religiões e nos mitos gregos e, posteriormente, na filosofia grega: 1) a idéia de uma unidade universal divina que cria dentro de si mesma todos os seres; 2) uma gênese do mundo como passagem da unidade primordial caótica e indiferenciada para uma diferenciação de todos os seres; 3) a cosmogonia como um processo de geração e diferenciação dos seres, seja pela força intrínseca do princípio originário, seja pela intervenção de um espírito inteligente sobre a matéria sem forma, seja por meio da luta entre forças opostas; 4) a idéia de uma conexão ligando todos os seres; 5) a idéia de uma lei ou necessidade governando a geração, a transformação e a corrupção de todos os seres, num tempo cíclico; 6) a idéia de um dualismo entre o corpo mortal e

a alma imortal que precisa ser moralmente purificada para liberar-se deste corpo e gozar a felicidade perene (CHAUÍ, p.21).

Veremos que estas idéias se repetem, em formas mais ou menos parecidas, nas cosmologias dos primeiros filósofos que se lançam em especulações metafísicas, bem como na *religião dos mistérios* grega.

1.2 Cosmogonia e Cosmologia

Para que se possa prosseguir, será importante entender os conceitos de cosmogonia e cosmologia na Grécia antiga, bem como a maneira como se dá a passagem de uma para a outra forma de entender a origem do universo.

A *cosmogonia* estuda a origem e o desenvolvimento do universo de acordo com uma “genética” universal ou genealogia dos seres. Por meio da personificação dos elementos - água, ar, terra, fogo - e da mesclagem entre eles, a cosmogonia explica a origem de todas as coisas e a ordem do mundo. Já a *cosmologia* é a explicação da ordem do mundo e do universo pela determinação de um *princípio originário* e *racional*, que é origem e causa das coisas e de sua ordenação. O cosmos, ou ordem, é o desdobramento racional e inteligível deste princípio originário.

Chauí (p.33), citando o comentador Cornford¹, diz que existe “um parentesco e uma diferença importante entre a cosmogonia e a cosmologia”. O parentesco está no fato de ambas se preocuparem com a maneira como a partir do caos surgiu um mundo ordenado. Já a diferença entre as duas consiste no fato de que, enquanto a cosmogonia elabora uma genealogia dos elementos de uma forma *mítica*, a cosmologia busca explicações *racionais* para a organização do mundo.

O melhor exemplo de uma cosmogonia é a obra *Teogonia* de Hesíodo. Werner Jaeger (1992, p.20) nos diz que nesta importante obra está a semente da filosofia nascente. Os primeiros

¹ O livro de Cornford ao qual Chauí se refere é *From Religion to Philosophy*, Harper and Brothers, 1957

filósofos aludiam frequentemente à concepção de caos e origem das coisas conforme sua narrativa na *Teogonia*.

Quando Cornford examina a cosmogonia contida na *Teogonia* de Hesíodo, ele nos mostra que nela se encontra o modelo geral que será seguido depois pelas cosmologias dos primeiros filósofos, ou seja: 1) no começo há o caos, isto é, um estado de indeterminação em que nada aparece; 2) dessa unidade primordial vão surgindo, por segregação e separação, os pares de opostos – quente-frio, seco-úmido – que diferenciarão as quatro regiões principais do mundo ordenado, isto é, o céu de fogo, o ar frio, a terra seca e o mar úmido; 3) os opostos começam a se reunir, a se mesclar, a se combinar, mas, em cada caso, um deles é mais forte que os outros e triunfa sobre eles, tornando-se o elemento predominante da combinação realizada; 4) desta combinação e mescla nascem todas as coisas, que seguem um ciclo de repetição interminável (CORNFORD, 1975, p.312 e ss.).

Desta forma, ainda de acordo com Cornford, “a união faz nascer, a separação faz morrer, ambas dando origem aos astros e seus movimentos, às estações do ano e ao nascimento e morte de tudo o que existe”. Este será o modelo seguido pelos filósofos quando elaborarem suas cosmologias: unidade primordial, segregação ou separação dos elementos, luta e união dos opostos, mudança cíclica eterna.

Com os primeiros filósofos, os chamados pré-socráticos, as antigas cosmogonias se transformam em cosmologias. Esta é a principal inovação trazida pelos primeiros pensadores ocidentais em relação à antiga forma de se entender a origem do mundo. Essa mudança ocorre na medida em que os elementos são “despersonalizados” e não mais tratados como deuses individualizados ou mitos, mas, sim, como forças impessoais, ativas, imperecíveis, forças naturais que se combinam, se separam, se dividem, segundo leis que lhe são próprias, dando origem às coisas e ao mundo ordenado (CHAUÍ, p.33).

Além da mudança de cosmogonia para cosmologia, houve uma outra grande mudança. Os pré-socráticos não pretenderam explicar apenas a origem das coisas e da ordem do mundo, mas também, e sobretudo, os *princípios* das mudanças e repetições, das diferenças e semelhanças entre as coisas, de suas modificações e transformações, assim como a causa de sua corrupção ou morte.

Além disso, buscaram algo mais: a permanência de um fundo sempre idêntico, sempre igual a si mesmo, *imutável* sob as mudanças. Surgia, assim, a busca por um *princípio de unidade*:

[...] sob a mudança e a multiplicidade das coisas buscaram a permanência e a unidade do princípio que as sustenta. Buscaram a identidade oculta e subjacente aos contrários, aos opostos; aquilo que causa as mudanças, mas permanece imutável em si mesmo: aquilo que dá origem à multiplicidade das coisas, mas permanece idêntico a si mesmo (CHAUÍ, p.38).

Não será difícil entender como, a partir destas buscas, se desenvolveria um campo propício para a receptação de crenças religiosas cujos caminhos cruzariam em diversos momentos com a trajetória filosófica, criando entre si ricos pontos de intersecção.

1.3 A Religião grega

Segundo Werner Jaeger (1992, p.12), o problema do Divino, dentro das especulações dos primeiros filósofos naturais, ocupa um lugar muito mais amplo do que se costuma reconhecer com frequência. A filosofia grega, já em sua origem, carregava em si o germe da teologia, pois, não só buscava um princípio de unidade e sustentação da realidade, como também, num segundo momento, buscava uma explicação racional para a relação entre a natureza e o divino.

A palavra “teologia” significa a aproximação a Deus ou aos deuses (*theoi*) por meio do *lógos*² que é a razão. Assim, para Jaeger, “a teologia é uma atitude de espírito caracteristicamente grega e que se relaciona com a grande importância que os pensadores gregos atribuíam ao *lógos*” (JAEGER, 1992, p.10).

Neste sentido, a emergente teologia grega estaria diretamente conectada ao novo espírito filosófico; brotaria de uma atitude religiosa que se tornava mais reflexiva; por isto, não seria surpreendente encontrá-la florescendo de um modo contínuo acompanhando o desenvolvimento da filosofia ao longo do século VI a.C, em uma série de obras teogônicas.

² *Lógos*: em grego λόγος, em latim *Verbum*, significa a razão enquanto substância ou causa do mundo. A doutrina do *Lógos* como substância ou causa do mundo foi defendida pela primeira vez por Heráclito: “Os homens são obtusos com relação ao ser do *Lógos*, tanto antes quanto depois que ouvirem falar dele; e não parecem conhecê-lo, ainda que tudo aconteça segundo o *Lógos*”. O *Lógos* é concebido por Heráclito como sendo a própria lei cósmica. Esta concepção heraclitiana foi tomada pelos estoícos que viram na razão “o princípio ativo” do mundo, que anima, organiza e guia seu princípio passivo, que é a matéria (cf. Abbagnano, 2003).

A partir deste entendimento, se faz necessário apontar para o fato de que, quando se fala em religião grega, deve-se observar a existência de duas formas de religião. Há uma nítida distinção entre a *religião pública*, de bases míticas e que tem seu melhor modelo em Homero, e a *religião dos mistérios*. Conforme Giovanni Reale, “entre a primeira e a segunda há uma divisão claríssima: em mais de um aspecto, o espírito que anima a religião pública é negador do espírito que anima a *religião dos mistérios*”. O historiador que se detiver simplesmente no primeiro aspecto da religião dos gregos, “impedirá a si mesmo de compreender todo um importantíssimo filão da especulação, que vai dos pré-socráticos a Platão e aos neoplatônicos, falseando, assim, a perspectiva de conjunto” (REALE, 1993, p.21).

A religião pública grega é certamente uma forma de religião *naturalista*. É tão naturalista que, como observou Walter Otto³, citado por Reale, “a santidade aí não pode encontrar lugar”, uma vez que, pela sua própria essência, os deuses míticos não querem, e nem poderiam, elevar o homem acima de si mesmo. Ora, se a natureza dos deuses e dos homens, como nos aponta Reale, é idêntica e se diferencia *somente por grau*, o homem pode enxergar a si mesmo nos deuses, e, para elevar-se a eles, “não deve de modo algum entrar em conflito com ele mesmo, não deve comprimir a própria natureza ou aspectos da própria natureza, não deve em nenhum sentido morrer em parte a si mesmo; *deve simplesmente ser si mesmo*” (REALE, 1933, p.22).

Assim, na religião pública, os deuses não exigem do homem *nenhuma transformação interior* da sua maneira de pensar, nem uma luta contra suas tendências naturais e seus impulsos; porque, ao contrário, tudo isso que para o homem é natural, é legítimo também para a divindade.

Diferentes são os fundamentos da outra forma de religião que, conforme informações que sobreviveram, teria sido bastante difundida na antiga Grécia. De acordo com os estudiosos Kirk, Raven e Schofield (p.16), já no século VI a.C. existiam relatos da existência de uma seita exclusiva, com um conjunto definido de literatura sacra relevante. Investigações recentes no campo da história da religião também percebem nas teogonias do século VI a.C a existência de um grande processo religioso que tomou forma na Grécia (JAEGER, 1992, p.62).

³ O livro de Walter Otto citado por Reale é *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main, 1956

Também no século V a.C, no mesmo período da escola pitagórica, encontram-se relatos de um fenômeno histórico-cultural relevante, uma nova religiosidade que se espalha pela Grécia continental e alcança a Magna Grécia, atingindo todo o mundo helênico. Essa religiosidade é completamente diferente daquela existente na Jônia, onde ainda predominava a religião homérica. A nova religiosidade, a “religião dos mistérios”, fundava-se no culto a Dioniso e atingiu seu apogeu com a fundação de comunidades e confrarias religiosas voltadas para os mistérios órficos, sobretudo na Magna Grécia. Era a chamada religião “dos Mestres da Verdade”, que se reuniam em escolas de iniciados nos mistérios e que tinham seu patrono em Orfeu, aquele que descera ao Hades, o reino dos mortos, e enxergara a verdade (*alétheia*⁴).

O fato de uma *religião dos mistérios* ter florescido na Grécia constitui um claro sintoma de que, para muitos, não bastava a religião oficial, pois não encontravam naquela a satisfação adequada para o autêntico sentido religioso (REALE, 1993, p.23). Também Jaeger relata-nos que, a partir do século IV a.C. em diante, a forma de religião grega que mais atraía as pessoas de educação superior não era a religião dos deuses olímpicos, mas, sim, a dos mistérios, que propunha ao indivíduo um relacionamento mais pessoal com a divindade, já que postulava que a alma era de mesma natureza que a divindade e, portanto, imortal (JAEGER, 1991, p78).

Sempre que os filósofos comparavam os seus ensinamentos com a sabedoria religiosa, referiam-se aos mistérios como a forma superior de religião, aquela que trazia uma revelação para a humanidade. No *Banquete* (210a) de Platão, por exemplo, Diotima descreve a ascensão da alma filosófica à beleza supra-sensível da Ideia suprema como os estágios sucessivos contidos nos ritos iniciáticos de uma certa religião mística (JAEGER, 1991, p.78).

Assim, por volta do século V a.C., crenças acerca da imortalidade da alma se tornavam correntes no mundo grego, particularmente em suas orlas, apesar destas crenças não serem partilhadas pelo grande público. Isto acontecia, também, pelo fato de que havia nas antigas escolas uma distinção entre um tipo de conhecimento *esotérico* e um outro *exotérico*⁵ que correspondia ao contraste entre a verdade (*alétheia*) e a simples aparência (*doxa*). Tal distinção era feita por mais de um sistema filosófico daquele período.

⁴ Verdade, em grego, é uma palavra que se diz negativamente: *a-létheia*, sendo o *a* um prefixo de negação e *lethe*, esquecimento. Assim, *alétheia* significa o *não-esquecimento*.

⁵ *esotérico*, do grego εσωτερικός; *exotérico*, do grego εξωτερικός. O termo *esotérico* indica doutrinas ou ensinamentos reservados aos discípulos de uma escola que não podiam ser comunicados a estranhos. Já o termo *exotérico* foi muitas vezes empregado por Aristóteles para designar suas obras populares, destinadas ao público (cf. Abbagnano, 2003).

Neste sentido, a especulação religiosa caminhava recebendo incentivos novos e de extrema importância da filosofia nascente, mas, ao mesmo tempo, defendia-se dos ataques de um certo naturalismo filosófico aproveitando-se de sua própria posição. Esta posição residia no fato de que, enquanto a filosofia operava com conceitos racionais de sua própria invenção, a teologia se desenvolvia atuando sempre com imagens e símbolos de ideias religiosas firmemente arraigadas na consciência popular. A própria filosofia precisaria retroceder em busca de semelhante simbolismo ao se deparar com os últimos enigmas (JAEGER, 1991, p.78).

Com relação a esta interconexão entre a filosofia e a religião mística, existe uma forte crítica de alguns comentadores, entre eles Zeller⁶, que não consideram a relevância da religião órfica na formação do pensamento filosófico grego, justamente porque a filosofia nascente seria, acima de tudo, *naturalista*, e não comportaria questões de uma possível dualidade ou distinção entre a natureza e o divino. Reale, posicionando-se em relação a estas críticas, não discorda da alegação de que, assim como a antiga religião pública, também a nova filosofia seria naturalista. Entretanto, o escritor nos mostra que este tipo de afirmação ilumina apenas *uma face* da verdade. Tomando por referência alguns pré-socráticos, eis sua argumentação:

Quando Tales diz que ‘tudo está cheio de deuses’, move-se, sem dúvida, num horizonte naturalista: os deuses de Tales serão deuses derivados do princípio natural de todas as coisas. Mas quando Pitágoras falar de transmigração das almas, Heráclito de um destino ultraterreno das almas e Empédocles explicar a via da purificação, então o naturalismo será profundamente lesionado, e *tal lesão não será compreensível senão remetendo-nos à religião dos mistérios, particularmente ao Orfismo* (REALE, 1993, p.22).

Afinal, do que tratava a *religião dos mistérios*? Quais os fundamentos do Orfismo? Antes de prosseguir com este tema, será necessário verificar como se desenvolve o conceito de alma no Ocidente, como passa a ser entendido na Grécia antiga - seja na religião, seja na filosofia-, e quais as primeiras manifestações da ideia de imortalidade da alma.

⁶ A crítica de Zeller encontra-se em sua obra *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1919, à qual Reale se refere como “sua obra monumental”.

1.4 A Alma imortal

Com o despontar das religiões místicas e dos primeiros filósofos entre os séculos VI e V a.C., começam a florescer as preocupações e conseqüentes indagações concernentes à alma humana, tais como a sua origem, substância, trajetória e razão de ser. Por conseguinte, a questão de sua *imortalidade* torna-se um crescente desafio a ser desvelado pela nova racionalidade grega.

Não se sabe a origem exata da palavra “alma”, mas, conforme Wolff, seu significado hebraico *nêfesh* aparece 755 vezes no Antigo Testamento, tendo sido traduzido por *psykhè* na *septuaginta* e por *anima* na *vulgata*.⁷ O antigo termo *nêfesh* teria um significado mais amplo a nível físico do que se entenderia posteriormente, compreendendo a totalidade da figura do homem com alguns de seus órgãos específicos e, especialmente, com a sua respiração. *Nêfesh* não abarca a ideia de um núcleo de existência indestrutível em oposição à vida corporal, e significa, principalmente, “o homem necessitado que tende para a vida e sob este aspecto é vivo” (WOLFF, pgs. 21, 34 e 40).

A palavra *psykhé*, de certa forma, amplia esta conceituação ao contemplar um princípio de vida mental ou um princípio cognoscente. A alma é entendida como aquilo que, em nós, *permite conhecer*. Assim, combinam-se, no termo, as idéias de vida, alento e consciência.

Muitas foram as definições de alma, sendo que, em geral, seu significado mais forte se alinha com a ideia de princípio de vida, de sensibilidade e espiritualidade, enquanto constitui uma *entidade em si*. Mesmo na conceituação materialista, a alma é entendida como *substância*, ou, precisamente, como uma realidade em si, que existe *independentemente* das outras⁸.

O reconhecimento da realidade-alma parece prover sólido fundamento aos valores vinculados às atividades espirituais humanas, os quais, sem ela, pareceriam suspensos no nada. Por esta razão, a substancialidade da alma passa a ser considerada, pela maior parte das teorias filosóficas tradicionais, como uma garantia da estabilidade e da permanência desses valores; garantia que,

⁷ *Septuaginta* é o nome da tradução do Antigo Testamento hebraico para o grego, que começou a ser traduzida por volta do ano 250 a.C. e concluída no final do primeiro século a.C. *Vulgata* é a tradução para o latim da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento feita por São Jerônimo (Strídon, 347 d.C - Belém, 420 d.C.).

⁸ Conforme definição de Abbagnano em seu *Dicionário de Filosofia*.

às vezes, é reforçada pela crença de que a alma é, no mundo, a realidade mais alta ou última, ou, às vezes, o próprio princípio ordenador e governador do mundo⁹.

A ideia de imortalidade da alma, na Grécia, parece ter tido sua origem no renascimento do culto a Dioniso. Nas palavras de Charles Werner, “este culto misterioso e profundo, onde a ideia da morte se mesclava com todas as manifestações da vida, suscitou a ideia do sacrifício expiatório, da purificação através da qual a alma se desprende dos laços do corpo e vive uma vida divina”. Esta ideia se espalharia no século VI a.C. através das comunidades órficas que se propagaram com extraordinária rapidez, sobretudo na Itália meridional e na Sicília (WERNER, p.22, tradução nossa).

Em termos públicos, Jaeger (1992, p.80) nos traz uma forte indicação de que tenha sido o poeta Píndaro¹⁰ um dos primeiros a afirmar que a alma é a única coisa que permanece depois da morte do corpo. Para Píndaro, a alma nos comunica um estranho legado *de um mundo mais elevado do que o nosso* e desce para cá como habitante de um corpo na qualidade de hóspede.

Também Reale confirma esta hipótese ao afirmar que nos documentos literários gregos aparece - pela primeira vez com Píndaro - uma concepção da natureza e dos destinos do homem praticamente desconhecida aos gregos das épocas precedentes. Esta nova concepção seria a expressão de uma crença revolucionária sob muitos aspectos, a qual, justamente, foi considerada como elemento de um *novo esquema de civilização*. De fato, começa-se a vislumbrar no homem a presença de algo divino e não mortal, que provém dos deuses e habita no próprio corpo, sendo, entretanto, de natureza antitética à natureza do corpo, de modo que este algo só é ele mesmo “quando o corpo dorme ou quando se prepara para morrer e, portanto, quando enfraquecem os vínculos com ele, deixando-o em liberdade” (REALE, 1993, p.178). Eis o célebre fragmento de Píndaro, citado por Reale:

O corpo de todos obedece à poderosa morte,
em seguida permanece ainda viva uma imagem da vida, pois esta vem dos deuses: ela dorme enquanto os membros agem, mas em muitos sonhos mostra aos que dormem o que lhes é furtivamente destinado de prazer e de sofrimento.
(Píndaro, frag.133)

⁹ Conforme definição de Abbagnano

¹⁰ Píndaro nasceu em 518 a.C., em Tebas, e faleceu aos 80 anos em Argos. Foi um poeta grego, autor também da célebre frase “*Homem, torna-te no que és*”. Era chamado de “príncipe dos poetas” e, com ele, a lírica grega atingiu simultaneamente o apogeu e o fim.

Nos filósofos pré-socráticos, o conceito de alma assumiu a forma da *phýsis* com a qual cada um definiu sua cosmologia, como veremos no capítulo a eles dedicado. Conforme relatos, é quase certo que o primeiro a tratar da alma como tal teria sido Anaxímenes que, ao utilizar a expressão “a alma nos governa”, conduziria a uma interpretação de que existe na alma alguma potência intelectual, ou consciência, capaz de *governar*. Esse vislumbre de Anaxímenes é bastante importante para o desenrolar das pesquisas futuras pois, conforme Jaeger, mesmo que Anaxímenes não tivesse pretendido explicar a alma como o fizeram seus posteriores, o passo da sua “*psykhè-ar*” até a *psykhè* como *alma-consciente* seria um passo muito curto (JAEGER, 1992, p.84).

Assim, a filosofia não demoraria a pensar que a verdadeira substância é a alma em sua essência imortal, radicalmente distinta do corpo. Esta concepção, que anuncia a pura filosofia do espírito, foi a obra postulada por Pitágoras. Também Aristóteles confirma que a ideia de alma como *alentar do mundo* provém dos velhos pitagóricos que a harmonizaram com a sua teoria de que o mundo encerrava um espaço vazio (WERNER, p.22).

Em Platão veremos que “a alma é a causa da vida e *por isso é imortal*, já que a vida constitui a sua própria essência” (*Fédon*, 105d). Com essas determinações, Platão fazia uma nítida distinção entre a realidade da alma, simples, incorpórea, que se move por si, que vive e dá vida, e a realidade corpórea, que tem os caracteres opostos. E essas determinações serviriam de base a todas as ulteriores considerações filosóficas sobre a alma¹¹.

¹¹ Conforme definição do conceito de alma em Platão no *Dicionário da Filosofia*, de Abbagnano.

2. O ORFISMO

De acordo com Werner Jaeger, foram os gregos que determinaram por vários séculos – poderia-se dizer, alguns milênios - a forma como o homem civilizado deveria conceber a natureza e o destino da alma. Esta *concepção grega da alma* começou a desenvolver-se no século VI a.C, quando se passou a crer que a alma era divina e tinha um destino metafísico. Os mitos gregos sobre a alma não foram fruto puramente do espírito filosófico, mas, sim, da influência do movimento religioso chamado Orfismo, visto que, conforme Jaeger, este movimento teria caminhado, de certa forma, numa linha paralela com a filosofia nascente. Sua influência sobre o pensamento não tomou a forma de um dogma religioso acabado, mas de uma livre catarse intelectual de crenças acerca da alma (JAEGER, 1992, p.77).

As obras modernas de história da religião referem-se ao Orfismo como uma comunidade religiosa bem organizada cujos princípios teriam vindo provavelmente do Oriente. Supõe-se que esta comunidade tenha ensinado a primeira religião revelada; teria sido, na verdade, uma verdadeira igreja com tudo o que um cristão consideraria próprio de uma igreja. Havia regras para a purificação do homem dos pecados que este havia cometido. Havia também regras para abster-se de carne e seguir uma alimentação puramente vegetariana, conduzindo a um ritual disciplinar da dieta. Junto com prescrições especiais para abster-se de toda a forma de derramamento de sangue e certas regras ascetas de abstinência, havia um mandamento que ordenava a justa condução da vida. Assim, a religião órfica tomou a forma de uma *forma de vida* (JAEGER, 1992, p.63).

Os órficos consideravam como fundador de seu movimento o mítico poeta trácio Orfeu¹² que,

¹² O mito relacionado a Orfeu nos conta que Orfeu foi o poeta e músico mais talentoso que já viveu. Quando tocava sua lira, todos os animais paravam para escutar seus sons. Orfeu apaixonou-se por [Eurídice](#), a mais bela mulher existente, e com ela se casa. Mas, picada por uma serpente, Eurídice morre. Orfeu fica transtornado de tristeza. Decide ir até o Mundo dos Mortos, o Hades, para tentar trazê-la de volta. A canção pungente e emocionada de sua lira alivia os tormentos dos condenados. Encontra muitos monstros durante sua jornada, e os encanta com seu canto. Ao chegar diante da deusa Perséfone, esta, comovida, permite que Eurídice volte com Orfeu ao Mundo dos Vivos. Mas, com uma única condição: que ele não olhasse para ela até que ela, outra vez, estivesse à luz do sol. Mas ele, ao atingir a luz do sol, se vira, para certificar-se que Eurídice o estava seguindo. Enquanto ele a olha, ela se torna de novo um fino fantasma, com seu grito final de amor e pena ecoando pelo Mundo dos Mortos e pelo Mundo dos Vivos. Ele a havia perdido para sempre. Em desespero total, Orfeu se retira e se isola do mundo, vivendo casto até o resto de seus dias. Torna-se, então, um sábio conselheiro para todos os desesperados, atormentados pelas ilusões da vida.

ao contrário do tipo de vida encarnado pelos heróis homéricos, teria vivenciado um tipo mais interior e espiritual de vida. Não se sabe a origem do movimento e como ele se difundiu na Grécia. É certo, entretanto, o seu florescimento ou reflorescimento no século VI a.C., visto que existem testemunhos¹³ que confirmam que, naquele século, a doutrina órfica estava já bem definida nos livros sagrados (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.15).

Segundo a crença fundamental de seus seguidores, a vida terrena seria uma simples preparação para uma vida mais elevada, que poderia ser merecida por meio de cerimônias e ritos purificadores que constituíam o arcabouço secreto da escola. Essa crença passou para outras escolas filosóficas da Grécia antiga, como a escola pitagórica e a escola platônica. Na *República* (II.364e), Platão menciona uma série de tratados oferecidos pelos “poetas errantes de Museu e Orfeu”, nos quais era ensinada uma religião catártica e os seus respectivos rituais, chamados *teletai* (i.e., iniciações). Os tratados traziam conselhos práticos acerca dos diversos métodos que conduziriam à absolvição dos antigos pecados do indivíduo ou dos seus antepassados (JAEGER, 1991, p.21).

Os mistérios órficos eram, portanto, essencialmente, rituais de purificação para que a alma do poeta, do vidente e do legislador não fosse submetida às águas do esquecimento (*léthe*), para que não se esquecesse do que lhe era transmitido pelo divino. Esses rituais de purificação se baseavam na crença na imortalidade da alma, sendo que a ascensão seria conseguida após muitas reencarnações ou transmigrações, e a finalidade ritualística era justamente purificar a alma do iniciado para acelerar sua libertação da “roda dos nascimentos” (CHAUÍ, p.65).

O núcleo fundamental das crenças ensinadas pelo Orfismo consistia nas seguintes proposições:

¹³ Efetivamente, em termos de referências sobre o movimento órfico, há relatos de que o poeta Ibico, no século VI a.C., fala de “Orfeu de nome famoso”, atestando, assim, a grande notoriedade da personagem daquela época, o que só se explica supondo a existência e a difusão do movimento religioso que a ele se remetia (Ibico, fr 17, citado em Diehl). Eurípides e Platão atestam que na sua época corria um grande número de escritos sob o nome de Orfeu, referentes aos ritos e purificações órficas (Eurípides, *Alceste* e Platão, *República*, II, 364). De ritos e iniciações órficas nos falam, também, Heródoto e Aristófanes. Mas talvez o mais interessante de todos os testemunhos seja o de Aristóteles, segundo o qual Onomácritos pôs em versos doutrinas atribuídas a Orfeu (Aristóteles, *De philo*). Ora, dado que Onomácritos viveu no século VI a.C., temos um ponto de referência seguro: no século VI a.C se compunham seguramente escritos em versos sob o nome do mítico poeta e, portanto, existia um movimento espiritual que reconhecia em Orfeu o seu patrono e inspirador (cf. Reale, 1993, p. 177)

- a) No homem vive um princípio ou uma potência divina, um *dáimon*¹⁴, entidade que governa o destino da alma de cada um e que, com a alma, vem habitar em um corpo em consequência de uma culpa originária;
- b) O *dáimon* e a alma existem antes do nascimento do corpo e subsistem depois da morte corporal, e estão destinados a reencarnar-se sempre de novo em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos a fim de que ocorra a purificação da alma e a sua consequente libertação dos renascimentos;
- c) A vida órfica, ou iniciação aos mistérios sagrados, com as suas práticas de purificação, ensina a alma a ouvir os conselhos do seu *dáimon*, assegurando a sua purificação e possibilitando ao homem libertar-se do ciclo dos nascimentos;
- d) Aquele que não se purifica continuará pagando por suas faltas incessantemente, o contínuo renascer em corpos sucessivos sendo a sua punição;
- e) Aquele, entretanto, que se inicia nos mistérios e segue os ritos, não só se purifica, mas prepara-se para recompensas na vida futura imortal, pois o destino dos homens é “regressar ao divino”. Saber padecer e dispor-se a se purificar constituem a educação e o itinerário da alma para alcançar seu destino segundo a justiça reparadora de todas as culpas.

A alma, portanto, tendo uma origem divina e sendo imortal, deve tomar consciência de si mesma e elevar-se pela purificação para fazer jus à imortalidade que os deuses lhe concederam. Exige-se que a alma permaneça pura e não se deixe contaminar pelas impurezas do corpo, a matéria mortal perecível, conseguindo este fim graças a uma vida de elevação espiritual (*áskesis*) e aos rituais de purificação (*kátharsis*). Nas palavras de Chauí (p.66), “a religião deixa de ser uma religião de exterioridade, isto é, de culto aos deuses, para tornar-se uma religião de interioridade, isto é, de ascese moral e de catarse da alma, hóspede passageira do corpo mortal.”

¹⁴ *Dáimon*, Δαίμων: este termo, que será visto outras vezes neste trabalho, significa, genericamente, divindade ou deus, referindo-se a um deus menor e nunca a um deus pré-olímpico ou olímpico. Mais restritamente, significa uma raça de seres espirituais mais ou menos intermediária entre os deuses e os seres humanos, mas sempre com atributos divinos. A palavra *dáimon* também denota especificamente a divindade menor (gênio) tutelar de uma cidade ou de cada indivíduo humano (como o célebre *dáimon* de Sócrates), no que se aproxima da concepção religiosa e ocultista não-helênica de Santo Anjo Guardião, ou mesmo do conceito psicológico de consciência, como o sinal espiritual que nos norteia. Que se esclareça que em nenhuma dessas acepções são atribuíveis ao *dáimon* propriedades ou características de uma criatura voltada necessária e absolutamente para o bem ou para o mal dentro do paradigma maniqueísta, o que torna a palavra *demônio*, a despeito de sua semelhança morfológica e etimológica, uma tradução inteiramente inconveniente (cf. nota de Bini, tradutor do *Fedro*, 2008).

O novo esquema de crenças consiste, pois, numa *concepção dualista* do homem, que contrapõe a alma imortal ao corpo mortal e considera a primeira como o verdadeiro homem ou, melhor dizendo, o que verdadeiramente vale no homem. Trata-se de uma concepção, como foi bem notado, que inseriu na civilização européia uma nova interpretação da existência humana. Para Giovanni Reale, parece não haver dúvidas de que esta concepção seja de origem órfica. Para tanto, cita Platão que, ao referir-se a uma concepção bastante similar a esta, a associa expressamente aos órficos, como fica claro nesta passagem do *Crátilo*:

De fato alguns dizem que o corpo é túmulo da alma, como se esta estivesse nele enterrada: e dado que, por outro lado, a alma exprime com ele tudo o que exprime, também por isso foi chamado justamente “sinal”. Todavia, parece-me que foram sobretudo os seguidores de Orfeu a estabelecer este nome, como se a alma expiasse as culpas que devia expiar, e tivesse em torno de si, para ser custodiada, este recinto, semelhante a uma prisão. Tal cárcere, portanto, como diz o seu nome, é custódia [soma] da alma, enquanto esta não tenha pago todos os seus débitos, e não há nada a mudar, nem mesmo uma só letra. (PLATÃO, *Crátilo*, 400c, *apud* Reale, 1993, p.80)

Sobre a doutrina de transmigração da alma em corpos sucessivos, também chamada de *metempsicose*, a opinião mais difundida dos estudiosos é a de que, efetivamente, foram os órficos a difundir sua crença na Grécia. Mesmo o comentador Zeller¹⁵, embora resistindo muito a admitir que os mistérios tivessem uma incidência de relevo sobre a filosofia, escrevia: “[...] em todo caso, parece seguro que, entre os gregos, a doutrina da transmigração das almas não veio dos filósofos aos sacerdotes, mas dos sacerdotes aos filósofos”. Alguns estudiosos contestaram esta posição, mas Reale procura defendê-la, como lemos a seguir:

Nenhuma fonte antiga diz expressamente que foram os órficos a introduzir a crença na metempsicose; antes, algumas fontes tardias dizem até mesmo que foi Pitágoras. Todavia, deve-se observar o seguinte: a) as antigas fontes, quando falam de metempsicose, referem-na como uma doutrina revelada por “antigos teólogos” e “sacerdotes”, ou outras expressões com as quais comumente se alude aos órficos; b) em certa passagem do *Crátilo* [já vista acima], Platão menciona expressamente os órficos, atribuindo-lhes a doutrina do corpo como lugar de expiação da culpa original da alma, que pressupõe estruturalmente a metempsicose, e também Aristóteles refere expressamente aos órficos doutrinas que implicam a metempsicose; c) algumas fontes antigas fazem depender expressamente Pitágoras de Orfeu e não vice-versa. (REALE, 1993, p.182)

¹⁵ Zeller cuja obra *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* é citada por Reale.

Ainda conforme Reale, apesar de muitos reconhecerem que a doutrina da transmigração das almas tenha sido transmitida aos filósofos justamente pelos órficos, nem todos souberam extrair as conseqüências que esse reconhecimento comportava, as quais são de máxima importância. Com o Orfismo nasce a primeira concepção dualista de alma e corpo: pela primeira vez o homem vê contrapor-se em si dois princípios em luta um contra o outro, justamente porque o corpo é visto como cárcere e lugar de punição do *dáimon*. Enfraquece-se a visão naturalista que predominava antes e, assim, o homem começa a compreender que nem todas as tendências que percebe em si são boas, e que algumas, ao contrário, devem ser reprimidas e comprimidas. É necessário *purificar* o elemento divino nele existente distinguindo-o do elemento corpóreo. Com isto, estão lançadas as premissas de uma revolução de toda a visão da vida ligada à religião pública: a virtude dos heróis homéricos, a *areté* tradicional, deixa de ser a verdadeira virtude; a vida passa a ser vista segundo uma dimensão totalmente nova.

Também Jaeger aponta para a importância da doutrina órfica em relação àquilo que seria o futuro entendimento da palavra *psykhè*. Para o autor, é impossível não ver nesta doutrina uma das causas mais importantes da palavra $\psi\upsilon\chi\eta$ ¹⁶, seu triunfo final. E este conceito amplo de *psykhè* não se manteve confinado exclusivamente a estes grupos místicos, mas inseriu-se, também, na vida intelectual dos gregos. Não é surpreendente, portanto, que a nova doutrina da transmigração tenha adotado esta forma de referir-se à alma, forma que era a mais ampla de todas, pois se baseava notoriamente na própria doutrina da *unidade da alma-vida com a consciência* (JAEGER, 1992, p.87).

Ora, a ideia de uma alma independente do corpo e peregrinando sem cessar através de variadas experiências seria absolutamente impossível se se mantivesse a distinção homérica entre uma *alma-vida* e uma *alma-consciência* vinculada por completo aos órgãos e processos corporais. Assim, para Jaeger (1992, p.88), “é patente que o que foi realmente fecundo nesta doutrina não foi a concepção mítica da transmigração, mas o impulso que esta teoria haveria de dar ao desenvolvimento da ideia da alma como uma *unidade da vida e do espírito*, e o vigor com que concebeu esta *psykhè* como um ser espiritual por seu próprio direito, totalmente independente do corpóreo.”

¹⁶ $\psi\upsilon\chi\eta$ significa *alma* em grego

A feição distintiva da teoria da transmigração é a conservação da *identidade do eu* tanto antes quanto depois desta vida. Verifica-se agora um motivo autenticamente religioso na permanência da pessoa como *agente responsável*, tanto intelectual como moralmente, colaborador ativo de seu próprio destino, ainda que imerso nos processos naturais e universais da geração e corrupção. Por obra deste contraste com a concepção panteísta e naturalista do homem, adquire a teoria da transmigração uma dignidade que a eleva muito acima do nível da simples mitologia primitiva (JAEGER, 1992, p.89).

O homem se sente, agora, responsável pelo futuro destino de sua alma e já não se sente plenamente em sua pátria neste mundo. Sua alma, advinda de uma esfera mais alta, é um hóspede de passagem pela casa do corpo. Apenas nos sonhos e na hora da morte, quando o corpo a deixa livre, é completamente ela mesma. Jaeger enxerga na teoria órfica da alma um antecedente direto da ideia da natureza divina da alma que se desenvolveria, mais tarde, com Platão e Aristóteles (JAEGER, 1992, p.91).

Assim, e ainda conforme Jaeger, podem se chamar de incorretos alguns comentários da história da filosofia grega que colocam os chamados sistemas órficos como uma etapa primitiva do espírito filosófico:

Indubitavelmente, a teoria da divindade da alma assinala uma mudança de rumo na história primitiva da ideia filosófica de Deus. Os escritores teogônicos só podem ser entendidos à luz de sua estreita relação com os filósofos de seu próprio período, estando conectados com eles pelo vínculo comum da especulação teológica. Existem interconexões orgânicas do desenvolvimento do pensamento religioso onde a filosofia desempenhou um papel desde o início de seus tempos.
(JAEGER, 1992, p.62)

Naturalmente, esta religião não era filosofia em sentido restrito, porém se mantinha alinhada à forma de pensamento que toma por estudo o mundo transcendente. Desde os tempos de Platão e Aristóteles, a teologia filosófica completou suas provas racionais acerca da existência de Deus insistindo na realidade da *íntima experiência* que a alma pode ter com o divino; porém, o *desenvolvimento* desta ideia remonta às doutrinas e cerimônias dos mistérios. Conforme Jaeger (1992, p.92), aqui nos encontramos pela primeira vez com aquele gênero de experiência religiosa descrito em um importante fragmento aristotélico (Aristóteles, frag. 15) onde lemos que “aqueles que participam das cerimônias de iniciação não têm intenção de aprender nada, mas, sim, de experienciá-las e adquirir uma certa *disposição interna*”.

Ou, melhor explicado pelas palavras do próprio Jaeger,

a experiência do Divino nas iniciações se caracteriza como uma verdadeira paixão da alma em contraste com o simples conhecimento intelectual, que não necessita de uma relação especialmente qualificada com seu objeto. Uma afirmação como esta nos leva a concluir que, para os iniciados, a própria natureza divina da alma, preservada de todo o mal por sua pureza imaculada, seria *a garantia de sua suscetibilidade às influências divinas* (JAEGER, 1992, p.92, grifo nosso).

Para confirmar esta certeza que os órficos tinham na divindade da alma, Reale nos apresenta informações contidas em algumas lâminas órficas: Na lâmina órfica encontrada em Hipônio, diz-se que *a alma purificada no além fará um longo caminho pelas vias que percorrem também os outros iniciados*. Na lâmina encontrada em Petélia, diz-se que *a alma reinará junto com outros heróis*. Na lâmina encontrada em Turi, diz-se que *a alma purificada, assim como originariamente pertencia à estirpe dos deuses, será Deus e não mortal*.

Eis parte do texto desta lâmina:

[...] Alegra-te tu que sofreste a paixão: antes não a havias sofrido;
De homem nascerás Deus. [...]
(lâmina encontrada em Turi, 4 in Kern, *apud* Reale, 1993, p.187)

“De homem nascerás Deus, porque do divino derivas: eis a mais revolucionária novidade do novo esquema de crenças, cujo acolhimento estava destinado a transformar o mais antigo significado da vida e da morte” (REALE, 1993, p.187). A revolução do Orfismo é, pois, evidente: se o corpo é prisão da alma, o lugar onde esta paga a pena de uma antiga culpa e, se a reencarnação é como a continuação desta pena, é claro que a alma deve libertar-se do corpo, sendo este, justamente, o seu fim último, o prêmio que lhe compete. Assim, segundo a nova concepção, a todos os homens, sem exceção, compete um prêmio ou uma pena, segundo o modo como tenham vivido. Não há mais privilégios: todos têm o mesmo destino (REALE, 1993, p.185).

3. OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS E A *PSYKHÈ*

3.1 A busca dos Princípios

Como visto anteriormente, os primeiros filósofos buscavam, entre outras respostas, os *princípios* das modificações, das transformações fenomênicas, do nascimento e morte das coisas. Admiravam-se com a perpétua instabilidade das coisas, sua aparição e desaparecimento, sua geração e corrupção. Ou seja, com a *mudança*.

Kínesis é a palavra grega que indica a mudança incessante, o movimento. Movimento, neste sentido, significando todas as mudanças que um ser pode sofrer, assim como o nascer e o perecer. E os primeiros filósofos, e todos os demais filósofos depois deles, se preocuparam e se interessaram pela *kínesis*, ou o *devir* incessante da natureza.

Além das questões relacionadas com a *kínesis*, existiam também outras preocupações: Qual a origem das coisas? Como um único princípio poderia dar origem à multiplicidade das coisas? Como o múltiplo retornaria ao uno? Entre várias perguntas, encontravam-se unânimes preocupações com a *arché* e com a *phýsis*.

Arché significa aquilo que está no começo, no princípio, na origem de alguma ação. Os primeiros filósofos buscavam a *arché*, o princípio absoluto - primeiro e último - de tudo o que existe. A *arché* é o que vem e está *antes de tudo*, no começo e no fim de tudo, o fundamento, o fundo imortal, imutável e incorruptível de todas as coisas, que as faz surgir e as governa. É a origem, não como algo que está no passado, mas, sim, como aquilo que, aqui e agora, dá origem a tudo, perene e permanentemente.

O significado da *phýsis* às vezes é confundido com o da *arché*, pois a *phýsis* é a fonte originária de todas as coisas, a força que as faz nascer, brotar, desenvolver-se, renovar-se incessantemente; é a realidade primeira e última, subjacente a todas as coisas de nossa experiência. É tudo o que é primário, fundamental e permanente, em oposição ao que é segundo, derivado e transitório. A *phýsis*, na verdade, é a *manifestação visível* da *arché*, o modo como esta se faz percebida. A

phýsis é o manifesto e não oculto, é a forma, portanto, que torna visível a *arché* invisível (CHAUÍ, p.47).

Estes conceitos são de fundamental importância para se compreender como se construíram os primeiros sistemas metafísicos dos principais pré-socráticos, assim como suas primeiras concepções sobre a *psykhè* dentro destes sistemas. Mais adiante, em Platão, veremos como estas concepções se encontram e tomam a forma de uma cosmologia coerente.

De acordo com Werner Jaeger, e como poderá ser verificado mais adiante, as novas e revolucionárias ideias desenvolvidas pelos primeiros pensadores gregos referentes à natureza do universo tiveram um efeito direto sobre a sua maneira de conceber aquilo que chamariam - em um novo sentido - de “divino”. A história da teologia filosófica dos gregos é a história de sua maneira racional de aproximar-se da natureza da própria realidade nas suas sucessivas fases (JAEGER, 1992, prefácio de 1947) .

Apesar do inegável legado que cada um dos pré-socráticos deixou à filosofia, serão citados aqui apenas aqueles que contribuem diretamente para este estudo por terem sido, de alguma forma, precursores das especulações metafísicas referentes à alma humana. Neste sentido, será dada uma especial ênfase aos fragmentos deixados por Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Empédocles e Anaxágoras. A Pitágoras, será dedicado um sub-capítulo posterior.

3.2 Os Jônicos e os Eleatas

Na Jônia, colônia grega da costa asiática, se efetuaram os primeiros esforços de caráter completamente racional para descrever a natureza do mundo. A prosperidade material do local e as excepcionais oportunidades para estabelecer contatos com outras culturas aliaram-se a uma forte tradição cultural e literária que vinha do tempo de Homero (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.71).

O primeiro dos filósofos pré-socráticos foi o jônico Tales de Mileto¹⁷, aparentemente também o primeiro filósofo a tentar uma elaboração sobre a alma, demonstrando um sério interesse pelo princípio de auto-sustentação existente na *psykhè*. Para Tales, o princípio vital ou *psykhè* seria uma força motriz ou cinética, isto é, uma força capaz de *kínesis*, capaz de mover-se e de mover outras coisas (CHAUÍ, p.57).

A alma, quer fosse associada à respiração e ao sangue, quer ao fluido espinal, já era considerada por muitos como *fonte de consciência e de vida* (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.94). O diferencial de Tales foi enfatizar o caráter da alma como algo *cinético*. Isto pode ser percebido em duas famosas elaborações atribuídas a Tales: 1) sua comparação do ímã com a alma; 2) sua comparação da água, enquanto *phýsis*, com a alma. Vejamos.

No exemplo do ímã, Tales conclui que, pelo fato do ímã deslocar o ferro, ele possuiria uma “alma” própria, pois só a alma teria esse caráter cinético intrínseco. A esse respeito, disse Aristóteles:

Parece que também Tales considerou a alma como princípio motor, se disse, segundo o que se afirma dele, que o ímã tem uma alma, porque move o ferro. (ARISTÓTELES, *Da alma*, 5, 411 a 7s, *apud* Kirk; Raven; Schofield, 2008, p.93)

Com relação à sua segunda comparação, a da alma com a água, se faz necessário relembrar que, para Tales, a *phýsis*, ou princípio originário de todas as coisas, era a água, ou melhor dizendo, a qualidade da água, o úmido. Assim, a água é princípio do devir, da *kínesis*. É dotada de movimento próprio, ou seja, é automotora ou se movente: transforma-se a si mesma em todas as coisas e transforma todas as coisas nela mesma. Segundo Aristóteles, Tales teria afirmado que a água é a “alma motora do *kósmos*”, novamente numa clara alusão ao princípio de movimento próprio que existe na alma.¹⁸

Apesar de Tales ser considerado um filósofo naturalista como vimos anteriormente na citação de Reale, o professor Werner Jaeger enxerga em sua teoria um pioneiro caráter metafísico. Isto pode ser deduzido da única sentença de Tales que nos chegou em seu caráter literal e na qual diz que “tudo está cheio de deuses”. Nas palavras de Jaeger,

¹⁷ Tales nasceu em Mileto, na Jônia, próximo a 625 a.C. Seu florescimento, ou período de sua máxima atividade, ocorreu em 585 a.C. Foi considerado um dos Sete Sábios da Grécia arcaica. Conforme David Cooper (2002, p.108), sua principal contribuição para a especulação filosófica foi levantar a questão “qual é a fonte ou substância original de todas as coisas?”

¹⁸ Conforme citação feita por Aristóteles e referenciada por Chauí (p.57).

[...] duzentos anos mais tarde, Platão cita esta sentença de forma especialmente enfática como se fosse a quintessência de toda a filosofia (*Leis*, 899b). A afirmação de que tudo está cheio de deuses poderia significar que tudo está cheio de misteriosas forças vivas; e aqui ele não encontra distinção entre as coisas animadas e as inanimadas; *todas têm uma alma* (JAEGER, 1992, p.27, grifo nosso).

Nota-se, além deste possível vislumbre metafísico, uma visível mudança de Tales em relação aos antigos mitos. Os deuses de Tales não vivem em alguma região remota e inacessível, mas, ao contrário, tudo que nos circunda está cheio de deuses, cheio de forças viventes e dos efeitos de seu poder (JAEGER, 1992, p.28).

Com Anaximandro de Mileto¹⁹ notam-se mudanças importantes em relação ao pensamento de Tales e uma cosmologia visivelmente elaborada. Para ele, o princípio originário é o *ápeiron*, ou o indeterminado, o infinito, o eterno. Não é a água ou qualquer um dos elementos, mas é uma *outra natureza*, ilimitada, da qual são engendrados todos os céus e todos os mundos que neles se encontram. O princípio é eterno, portanto muito superior ao que eram os antigos deuses que, apesar de imortais, não eram eternos, visto que haviam sido gerados.

Apresenta-se, também, como novidade, uma clara *distinção* entre a eternidade do princípio e a “ordenação do tempo”, isto é, a distinção entre a perenidade imortal do princípio e o devir como ordem temporal da geração e corrupção das coisas. Além disto, Anaximandro concebe a ordem do tempo como uma *lei* necessária – por isso fala em injustiça e reparação justa – segundo a qual os elementos se separam do princípio, formam a multiplicidade das coisas opostas e, depois, retornam ao princípio, dissolvendo-se nele para pagar o preço da injusta individuação (CHAUÍ, p.60).

Em outras palavras, Anaximandro procura explicar como do indeterminado e ilimitado surgem as coisas determinadas e limitadas, ou, melhor dizendo, como se dá a origem das coisas individualizadas, de suas diferenças e oposições. Há em Anaximandro o vislumbre de um *princípio de dualidade*, que permitiria a coexistência de um princípio imutável juntamente com a multiplicidade sujeita à corrupção.

¹⁹ Anaximandro foi provavelmente discípulo de Tales. Teria nascido em 610 a.C, em Mileto, e falecido em 545 a.C. Foi o primeiro a formular o conceito de uma lei universal presidindo o processo cósmico total, e é também o iniciador da astronomia grega (cf. notas de Souza em *Os Pré-Socráticos*)

Em sua cosmologia, Anaximandro descreve que o mundo surge de um movimento circular turbilhonante que irrompe em diversos pontos do *ápeiron*. A partir deste movimento, separam-se do indeterminado as duas primeiras determinações ou qualidades: o quente e o frio, dando origem ao fogo e ao ar. E, em seguida, separam-se o seco e o úmido, dando origem à terra e à água. Essas determinações combinam-se ao lutar entre si e os seres vão sendo formados como resultados desta luta. O *devoir* é esse movimento ininterrupto da luta entre os contrários e terminará quando forem todos reabsorvidos no *ápeiron*.

A origem do mundo é, pois, explicada como uma guerra incessante que travam entre si os elementos no interior do *ápeiron*. A luta dos contrários, no mundo em que vivemos, fere a justiça universal e esta exige uma *reparação*:

[...] o mundo, portanto, se origina de um processo injusto e cabe ao Tempo reparar a injustiça, obrigando todas as coisas determinadas e limitadas a retornar ao seio do indeterminado e ilimitado: a corrupção e a morte das coisas é justamente a expiação da culpa por sua separação e individuação (CHAUÍ, p.60).

Referente a esta questão, há uma inteira sentença atribuída a Anaximandro que diz :

[...] quaisquer que sejam as coisas de onde proceda a gênese das coisas que existem, nestas mesmas têm estas que corromper-se por necessidade; pois estas últimas têm que cumprir a pena e sofrer a expiação que se devem reciprocamente por sua injustiça, de acordo com os decretos do Tempo (ANAXIMANDRO *apud* Jaeger, 1992, p.41).

A ideia subjacente é de que o Tempo sempre descobrirá e vingará todo ato de injustiça, mesmo sem a cooperação humana. Jaeger evidencia que o quanto acima nos revela uma *norma universal* que pede um total acatamento, pois não é nada menos que a própria *justiça divina*. E parece não ser improvável que Anaximandro tenha, efetivamente, chamado de “divino” ao Indefinido (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.117). Conclui Jaeger que a explicação que Anaximandro nos dá sobre a natureza não é uma simples explicação, mas a *primeira teodicéia filosófica* (JAEGER, 1992, p.41).

Ainda conforme Jaeger, “em Anaximandro encontramos um primeiro quadro unificado e universal do mundo, baseado em uma dedução de todos os fenômenos. Anaximandro se esforça para encontrar a chave da estrutura oculta da realidade, estudando a forma como esta veio a ser aquilo que é. Pode-se rastrear este esforço no afã com que procura encontrar harmonia e

proporções matemáticas nas relações do mundo inteiro com as suas partes” (JAEGER, 1992, p.29). Ou seja, Anaximandro postula que o universo deve ter um *sentido racional*. Além disso, acreditava em inumeráveis mundos, o que indica que sua ideia sobre o Ilimitado era perfeitamente séria.

Para Giovanni Reale, parece inegável que haja no pensamento de Anaximandro uma profunda infiltração de concepções religiosas, provavelmente órficas, e, conforme o autor, isso teria sido notado de diversos modos por vários pensadores. Da mesma forma, parece inegável um certo pessimismo de fundo na cosmologia de Anaximandro, que vê ligadas ao nascimento uma “imposição” e uma “culpa”, bem como na morte uma expiação, embora tudo isto seja temperado pelo pensamento dominante de uma “justiça que tudo equilibra” (REALE, 1993, p.56).

Apesar das especulações inéditas sobre o fim e a corrupção das coisas e de suas elaborações relacionadas à justiça universal, não nos chegaram maiores informações de Anaximandro referentes a uma ontologia da alma, diferentemente de seu discípulo Anaxímenes de Mileto²⁰, do qual nos chegaram fragmentos que revelam certamente uma preocupação com o entendimento desta questão.

Para Anaxímenes, a *phýsis* é o ar (*pneûma*), fato que poderia aparentar um retrocesso em relação às ideias de Anaximandro, que evitara identificar a *phýsis* com qualquer dos elementos sujeitos à mutação. Mas, na verdade, o ar de Anaxímenes seria algo mais complexo que o simples elemento que conhecemos. O ar sustenta-se a si mesmo, possui autonomia e auto-suficiência própria de um fundamento ou princípio. O mundo é um ser vivo que respira e que recebe do sopro originário a unidade que o mantém (CHAUÍ, p.63). O ar, elemento universal, invisível e indeterminado, por sua força interna própria movimenta-se: contraindo-se ou dilatando-se, vai engendrando todos os seres determinados como manifestações visíveis de uma vida perene.

Desta forma, considerando o ar enquanto princípio vital, Anaxímenes teria escrito que “assim como nossa alma, ou princípio vital, que é ar, nos governa e nos sustenta, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmos”. Percebe-se claramente a alusão à ideia de uma *força interna*, energia auto-gerada e auto-movente. E esta ideia continuaria a ser utilizada pelos seus posteriores em suas conceituações sobre a alma.

²⁰ Anaxímenes deve ter nascido em Mileto, e foi discípulo e sucessor de Anaximandro. Nascimento provável em 585 a.C e morte em 520 a.C.

Com outro jônico, Heráclito de Éfeso²¹, a cosmologia dos pré-socráticos atinge uma notável profundidade, principalmente pela introdução da “Razão” como *arché* de todas as coisas. Ou seja, o mundo passa a ser entendido como um cosmos, ou uma ordem racional, porque seu princípio é a própria razão, o chamado *Lógos*.

Em sua cosmologia, Heráclito aponta, em primeiro lugar, para a perene mobilidade de todas as coisas que *são*: nada permanece imóvel e nada permanece em estado de fixidez e estabilidade, mas tudo se move, tudo muda, tudo se transforma, sem cessar e sem exceção (REALE, 1993, p.64). O movimento cria tensão, e da tensão entre os opostos nasce a harmonia do mundo, “pois cada contrário nasce do seu contrário e faz nascer o seu contrário”. O um é múltiplo e o múltiplo é um. Essa afirmação nuclear do pensamento de Heráclito não deve ser confundida com aquela vista em Anaximandro. Para este último, há uma unidade primordial que, mantendo-se em sua unidade eterna dá origem à multiplicidade das coisas por meio de movimentos de separação e diferenciação. Ou seja, a unidade primordial *não se confunde* com a multiplicidade nascida dela. Já, para Heráclito, *a própria unidade primordial é múltipla*, o um existe enquanto múltiplo (CHAUÍ, p.83).

Dentro de seu estudo das origens, é importante observar que Heráclito foi o primeiro a mostrar com clareza que, para se conhecer a estrutura do cosmos, seria relevante conhecer a natureza da “alma” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.2). Neste sentido, Heráclito fez interessantes averiguações sobre o assunto, que vão além dos seus predecessores. Como os milesianos Tales e Anaxímenes já haviam feito, ele também identificou a natureza da alma com a natureza do *princípio*, mas, diferentemente daqueles, postulou que seu princípio seria o *fogo* (REALE, 1993, p.70).

Para Heráclito, a alma é feita de um tipo especial de “fogo”, que percorre todo o corpo fazendo com que este se mova. Não é o fogo comum que conhecemos, mas, sim, um protótipo do que hoje chamamos de “energia” (COOPER, p.109). De acordo com Kirk, Raven e Schofield (p.206), o fogo cósmico puro foi, provavelmente, identificado por Heráclito como éter,

²¹ Heráclito nasceu em Éfeso, cidade da Jônia, em cerca de 540 a.C e faleceu em cerca de 470 a.C. É considerado por muitos o mais eminente pensador pré-socrático, por formular o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei universal e fixa (o *Lógos*), regedora de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal.

substância ígnea e brilhante que enche o céu resplandecente e circunda o mundo: este éter foi amplamente considerado não só como divino, mas, também, como lugar das almas.

Deste modo, o fogo foi naturalmente concebido como verdadeiro constituinte das coisas, determinando *ativamente* a sua estrutura e comportamento, e garantindo não apenas a oposição das coisas, mas, também, a sua unidade. Este fogo foi considerado por Heráclito como *centro motor dos processos cosmológicos* (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.206).

É importante salientar que apenas as almas *superiores racionais* são feitas deste fogo cósmico. Sem esta distinção, pareceriam contraditórias as passagens onde Heráclito nos fala da alma como sendo uma mistura de água, ar e fogo. Existe, portanto, uma constituição anímica formada pelos três elementos, mas, conforme palavras do próprio Heráclito, “a alma será tanto mais racional quanto mais nela prevalecerem as medidas de fogo sobre as de água e de ar.”

Pela respiração, a alma absorve o fogo e por isso, quando o ritmo da respiração baixa, sua capacidade de conhecimento também baixa: advém o sono e o sonho. Também baixa quando a medida de água suplanta a de fogo: é a embriaguez, a doença. Para Heráclito, o senso comum se parece com o sono e com a embriaguez, com a alma “bárbara” que não sabe ver, ouvir, falar ou pensar (CHAUÍ, p.86).

Assim, a alma compõe-se de fogo; provém da umidade e nesta se converte, numa absorção total que é para ela a morte. Seguem alguns fragmentos de Heráclito, citados por Kirk, Raven e Schofield:

Para as almas, a morte é transformarem-se em água, para a água, a morte é transformar-se em terra; a água nasce da terra, e da água, a alma (frag. 36).

Uma alma seca é mais sábia e melhor (frag. 118).

Um homem, quando embriagado, deixa-se conduzir por uma criança inexperiente, a vacilar e sem saber para onde vai, com a alma úmida (frag. 117).

Estes fragmentos de Heráclito são reveladores: mostram não apenas que a alma é ígnea, mas, também, que desempenha um certo papel no grande ciclo da mudança natural. Ela tem origem na umidade e é destruída quando se transforma inteiramente em água. A alma eficiente, racional, é

seca, isto é, ígnea. Uma alma que está úmida encontra-se diminuída na sua capacidade e faz com que o seu possuidor se comporte infantilmente, sem discernimento ou força física. Desta forma, tem-se a confirmação de que o intelecto é explicitamente localizado na alma (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p. 211).

Quanto à profundidade da *medida* da alma, Heráclito a considera como uma porção representativa do fogo cósmico – que comparado com o individual é, evidentemente, de enorme grandeza. Assim, para Heráclito, não há limites para a medida da alma: “Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem” (HERÁCLITO, frag. 45, *apud* Kirk; Raven; Schofield, p.211).

Para Heráclito, portanto, a alma-fogo está aparentada com o mundo-fogo, sendo um fragmento adulterado do fogo cósmico, circundante e possuidora, em certa medida, do poder diretivo deste fogo.

Há uma segunda ordem do pensamento heraclítico que visivelmente se liga a uma dimensão religiosa, pois há certos pensamentos de ordem ética que pedem um certo tipo de comportamento para que a alma se mantenha pura. Depreende-se de alguns de seus fragmentos, por exemplo, que a felicidade do homem não pode consistir nos prazeres do corpo:

Difícil é a luta contra o desejo, pois o que este quer, compra-o a *preço da alma*.
(HERÁCLITO, frag. 85)

Apesar de que em sua cosmologia Heráclito não aceite um princípio de dualidade que distinga o um do múltiplo, a nível microcósmico parece ser evidente sua crença numa *dualidade* entre corpo e alma, como se pode verificar nos fragmentos abaixo:

De noite, o homem acende uma luz para si próprio, ao extinguir-se-lhe a visão; em vida, está em contato com o que é morto (frag. 26).

E, também:

As almas virtuosas não se transformam em água quando da morte do corpo, mas sobrevivem para, eventualmente, se juntarem ao fogo cósmico (frag. 25, 63).

Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles (frag. 62).²²

Além disto, percebe-se na linguagem heraclitiana a influência da crença órfica segundo a qual a vida do corpo seria a mortificação da alma e a morte do corpo seria a vida da alma. Da mesma forma como naquelas crenças, Heráclito admitiu prêmios e castigos depois da morte e, portanto, uma *imortalidade pessoal*, como expressamente diz o seu fragmento 27:

Depois da morte aguardam os homens coisas que estes não esperam e nem sequer imaginam.

Conforme Marilena Chauí (p.105), a revolução heraclitiana consiste em exigir que o conhecimento do *kósmos* seja antecedido pelo conhecimento da alma, isto é, da natureza de uma parte pelo todo, parte que é de mesma essência que o todo e está submetida à mesma lei que ele. Assim, *conhecer* deixa de ser somente pensar e passa a envolver, também, uma sabedoria prática ligada à prudência, isto é, um agir que se fundamenta na *sabedoria* e na *virtude*.

Através de sua alma, que é um sopro inflamado, de mesma essência que o fogo divino, o homem participa do princípio universal. Seu esforço deve ser o de manter em si o fogo vivo, de tal forma que ele reste em comunicação com o todo das coisas.
(HERÁCLITO, *apud* Charles Werner, p.21, tradução nossa)

Além da Jônia, a filosofia grega desabrochou em outras regiões do Sul da Itália, com os chamados filósofos itálicos ou eleatas. De acordo com Reale (1993, p.25), a Magna Grécia e a Sicília foram, certamente, a pátria dos cultos-mistéricos relacionados com a morte e com os “deuses do além”. Nestes solos, onde o Orfismo foi particularmente florescente, as escolas filosóficas assumiram características diferentes com relação às escolas que se originaram na Ásia Menor, levantando uma problemática em parte distinta daquelas e criando uma têmpera teórica diferente. Também Cornford (p.176) sustenta que na tradição itálica o impulso fundamental que movia o pensamento tinha especiais características religiosas e morais.

²² Os três fragmentos são de Heráclito, citados no livro de Kirk, Raven e Schofield, p.215

Conforme Kirk, Raven e Schofield (p.222), foi no Sul da Itália que surgiram os dois mais distintos elementos da moderna concepção de filosofia: Pitágoras, representando o arquétipo do filósofo-sábio que ensina aos homens o significado da vida e da morte, e Parmênides, fundador da escola dos eleatas, que, não só condicionaram os sistemas físicos pluralistas, como, também, incidiram de maneira determinante sobre a formação da filosofia platônica e aristotélica.

Consta que Parmênides de Eléia²³ foi ensinado por pitagóricos que foram alunos e colaboradores diretos de Pitágoras. Assim, formula uma ideia que já estava implícita na visão pitagórica do mundo e da natureza humana: “a ideia de que a alma imortal que pode existir separada do corpo e visitar o outro mundo é a *alma racional*, em oposição aos sentidos e paixões que residem no corpo perecível” (CORNFORD, p.194).

Para Parmênides, a *phýsis* é o *ser*. Se o ser é o que permanece sempre idêntico a si mesmo, onde melhor se mostra a aparência enquanto aparência? Na mudança contínua. No deixar de ser de uma maneira para tornar-se de outra. Em outras palavras, no devir ou no incessante vir-a-ser em que as coisas se tornam outras, tornando-se o que *não-são*. O devir é o movimento - a *kínesis* - a mudança qualitativa, quantitativa e local. Por isso, o movimento é o campo principal da aparência e da opinião: as coisas parecem mudar e as opiniões mudam com elas. O devir é a aparência mutável, é o não-ser. O mutável é, pois, o *não-ser* (CHAUÍ, p.92).

Portanto, para Parmênides, aquilo que está sujeito à corrupção *não é*. Nunca. *Se há ser, não pode haver o não-ser*. Este é o grande princípio que receberá de Aristóteles a sua mais célebre formulação e defesa e que constituirá não só o fundamento de toda a lógica antiga, mas de toda a lógica do Ocidente. O ser não tem, pois, um passado (porque em tal caso *não seria mais*) e nem mesmo um futuro (porque *não seria ainda*), mas é *presente eterno* sem início e nem fim. Esta é a concepção de *imortalidade* em Parmênides (REALE, 1993, p.109).

Além disso, o ser é *indivisível*, visto que é um Todo absolutamente pleno, contínuo, dentro do qual não há jamais nenhum vazio, nenhum intervalo, sendo uma perfeita Unidade que não admite em si nenhuma multiplicidade. Finalmente, o ser é *imóvel*, pois, para se mover o ser deveria dispor de um espaço vazio dentro do qual teria lugar o seu movimento. Assim, o

²³ Parmênides nasceu em Eléia, na Magna Grécia, e viveu entre 530 e 450 a.C. Em Eléia, fundou a escola chamada eleata destinada a ter um grande influxo sobre todo o pensamento grego. Alguns estudiosos dizem que foi introduzido à filosofia pelo pitagórico Amínia e, com efeito, o espírito religioso e místico está bem presente no poema parmenidiano.

movimento é impossível. Não é apenas à alternativa do nascimento e da morte que o ser está subtraído, mas, também, a toda espécie de movimento (WERNER, p.27, tradução nossa).

A originalidade de Parmênides reside na sua percepção da existência de “um abismo intransponível entre o reino da Verdade atemporal e metafísica e a confusão de qualidades mutáveis que os sentidos e as opiniões dos mortais tomam erradamente por realidades” (CORNFORD, p.195). É imprescindível observar que Parmênides trará profundas transformações para o estudo do ser e a sua revolução consistirá na descoberta de exigências internas ao pensamento e na identidade destas exigências com o próprio ser. Ou seja, o ser é o foco e a *consciência* é sua ferramenta.

Prosseguindo com os eleatas, temos Empédocles de Agrigento²⁴, discípulo de Parmênides e filósofo de importância singular para este estudo. Foi o primeiro pensador que procurou resolver o confronto da aporia eleata com a jônica, tentando salvar, de um lado, o princípio de que nada nasce, nada perece e de que o ser sempre permanece e, de outro, a experiência dos fenômenos em constante modificação (REALE, 1993, p.134). Neste sentido, a construção de sua cosmologia merece especial atenção pela introdução de novos conceitos.

Empédocles introduz em sua cosmologia o amor e o ódio concebidos como *forças cósmicas* e, ao mesmo tempo, como *causas*, respectivamente, da união e da separação dos elementos. Fala da alternância entre o domínio de uma ou de outra força, em ciclos constantes fixados pelo *Destino*. E, assim, predominando o amor, os elementos se recolhem em unidade; predominando o ódio, separam-se; e, entrelaçando-se os influxos do amor e do ódio, nascem as coisas. Se faz necessária uma abstração dos conceitos humanos de amor e ódio para compreender a dimensão do pensamento empedocliano. Quando fala de ódio e amor, fala de formas de energia e não das formas-sentimento por nós conhecidas.

O Princípio de Unidade é chamado por Empédocles de *Uno* ou *Esfera*. O amor, ao prevalecer, dissolve o *kósmos* e recolhe os seus elementos na Esfera indiferenciada, assim como o ódio, inserindo-se na Esfera, lança as premissas para o nascimento do *kósmos*. É também claro que o momento de absoluta perfeição não está no *kósmos*, mas, sim, na Esfera. Vislumbra-se uma

²⁴ Empédocles nasceu em Agrigento, na Sicília, em cerca de 490 a.C. e morreu em cerca de 425 a.C. Conforme Souza, J.C., Empédocles era um misto de cientista, místico, pitagórico e órfico.

dualidade na qual ódio e amor são forças de mesma dimensão geradoras de um conflito eterno. Este conflito – chamado *Discórdia* – é a lei do mundo (CHAUÍ, p.111).

Além de uma bem organizada cosmologia, Empédocles fez profundas especulações sobre a origem e o destino das almas. Escreveu os poemas intitulados *Purificações*, cujos fragmentos se conservaram em boa parte. A temática das *Purificações* é a queda do homem de um lugar original e as práticas necessárias à sua reabilitação (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.296). Alguns fragmentos das *Purificações* apontam para a imortalidade da alma, porquanto Empédocles vislumbra que a nossa verdadeira existência se prolonga para antes do nascimento e para além da morte.

No corpo central das *Purificações*, Empédocles afirma que, à semelhança dos outros espíritos divinos (*dáimones*), fora, também ele, condenado à mortalidade, mas que, após um correto ciclo de encarnações, a divindade poderia ser novamente atingível. E prossegue com uma explicação não apenas do pecado, devido ao qual tanto ele como os demais teriam decaído do seu estado de graça, mas também das práticas rituais necessárias para se atingir a religião pura (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p. 329, 330).

A lei que ordena a série de encarnações como consequência do pecado é descrita em termos quase idênticos aos empregados para especificar a lei que governa a disrupção da Esfera por obra da *Discórdia*; o pecado é explicitamente associado com a “confiança na tresloucada *Discórdia*”. E a passagem cíclica dos *dáimones* pelos elementos evoca o domínio sucessivo de diferentes elementos que se segue à fragmentação da Esfera.

Com Empédocles nos aproximamos muito das concepções órficas e pitagóricas. Para Chauí (p.107), não resta a menor dúvida de que Empédocles tenha sofrido a influência da religiosidade órfica, além de ter sido discípulo dos pitagóricos.

Em seu *Poema lustral*, Empédocles não apenas defende as concepções órfico-pitagóricas, como também se apresenta como profeta e mensageiro delas. Assim, o homem, ou melhor, a alma do homem, é um *dáimon* que, por causa de uma culpa originária, teria sido banido do Olimpo dos bem-aventurados, jogado num corpo e ligado ao ciclo dos nascimentos:

[...] se alguém mancha os membros de sangue culpável,
 ou impiamente jura, seguindo a Contenda,
 vá errante longe dos bem-aventurados por três vezes dez mil estações,
 e renascendo no tempo em toda espécie de seres mortais,
 mude os dolorosos caminhos da vida.

[...] Um destes agora sou eu, fugitivo dos deuses e errante,
 porque prestei fé à furiosa Contenda... .
 Porque fui um tempo menino e menina,
 arbusto, passarinho e mudo peixe do mar [...]
 (EMPÉDOCLES, *apud* Reale, 1993, p.139)

Os homens que souberem se purificar encarnarão progressivamente em existências e em vidas mais nobres, até que, livres de todo o ciclo dos nascimentos “voltarão a ser deuses entre os deuses” (REALE, 1993, p.140).

Interessante é a descrição que Empédocles faz da existência mortal, onde conta, em primeiro lugar, a sua descida a um lugar de suplícios no qual se encontravam reunidos outros *dáimones* que para lá haviam sido lançados, e, em seguida, como fora conduzido a uma gruta, onde os *dáimones* eram revestidos de carne e submetidos às forças contrárias que regem a existência mortal.

Segundo Kirk, Raven e Schofield (p. 332), Empédocles utiliza esse mito escatológico tanto para sublinhar a sua convicção sobre a miserável condição da existência humana, como para dar o maior realce possível à ideia de que a vida se enquadra em mais do que as simples dimensões humanas de espaço e tempo.

Em outros versos, Empédocles explicava o modo como um *dáimon* poderia, em cada vida sucessiva, ascender através de reinos da criação cada vez mais elevados, passar pela melhor forma de encarnação possível em cada um deles, e, por fim, reconquistar a sua condição original de deus. Seu próprio conceito de que o homem é um deus exilado aperfeiçoa o ensino pitagórico que lhe antecede, pois identifica a questão de um ciclo de destino humano dentro de um esquema cósmico (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.337).

As *Purificações* têm sido interpretadas como a obra que sustenta ou contém implícita a idéia de que a alma ou o *dáimon* poderá um dia usufruir de uma existência incorpórea, tal como aconteceu antes da sua queda.

Voltando à Jônia, verifica-se em Anaxágoras²⁵ a continuidade da perspectiva de Parmênides e de Heráclito, isto é, de que somente a Razão, ou Inteligência, pode alcançar a realidade última e originária. Verifica-se, ainda, a antiga tradição da *alétheia*, do não-esquecido, devido ao papel fundamental que Anaxágoras dá à memória na obtenção do verdadeiro conhecimento (CHAUÍ, p.117).

De acordo com Reale, há na cosmologia de Anaxágoras uma poderosa intuição concebida e expressa no âmbito da filosofia pré-socrática: a intuição de que o princípio é uma realidade infinita, separada do resto, a mais fina e mais pura, igual a si mesma e, sobretudo, inteligente e sábia, e que, justamente enquanto tal, move e ordena todas as coisas. E os seus contemporâneos, e sobretudo os filósofos posteriores, deram-se perfeitamente conta de que essa intuição implicava em algo verdadeiramente novo (REALE, 1993, p.147).

Para Anaxágoras, a força separadora, unificadora e organizadora do *kósmos* se diferencia dos elementos, embora seja eterna e imutável como eles. Essa força diferenciada é chamada de *Noûs*, ou força inteligente, pensante. O *Noûs* é a força que sabe ou reconhece todas as coisas, que introduz o movimento na massa primitiva, e que tem esse poder porque “não está misturado com nenhuma coisa, mas se encontra sozinho e em si mesmo”.²⁶

Como Deus, nas religiões hebraico-cristãs, o *Noûs* ou Inteligência está fora e separado do mundo. O mundo se forma a partir de um movimento rotatório ou turbilhonante que o *Noûs* realiza no magma primitivo, ampliando-se e estendendo-se até alcançar o todo. Sua rapidez separa o rarefeito e o denso, o frio e o quente, o úmido e o seco, o luminoso e o obscuro. Para Anaxágoras, o nosso não é o único mundo existente, mas um dentre os inúmeros mundos formados pelo *Noûs*. Como o fogo de Heráclito, o *Noûs* é inteligência e poder, porém, diferentemente do fogo heraclitiano, não participa do processo que realiza, mas permanece separado do mundo e do magma primitivo, movendo-os de fora. É um motor cósmico feito de matéria diáfana incorruptível e responsável pela vida universal e por sua ordem (CHAUÍ p.118).

²⁵ Anaxágoras nasceu em Clazômenas, na Jônia, provavelmente em torno a 500 a.C, e faleceu em 428 a.C. Talvez tenha sido o primeiro filósofo a levar a filosofia a Atenas, fazendo-a ali enraizar-se. Gozou de grande reputação como físico, matemático, astrônomo e meteorologista.

²⁶ Esta última sentença é atribuída integralmente a Anaxágoras e é citada por Reale em sua obra de 1993.

Kirk, Raven e Schofield (p. 383) confirmam que, para Anaxágoras, o Espírito é infinito e autônomo, e não se mistura com o que quer que seja, mas existe sozinho, de *per si*. É a mais sutil e a mais pura de todas as coisas, possuindo um conhecimento total de tudo e o maior poder sobre tudo. Foi ele, o Espírito, o *Noûs*, que teve poder sobre toda a revolução, dando-lhe, no início, o impulso necessário.

Nas palavras célebres de Anaxágoras, “todas as coisas foram colocadas em ordem pela Inteligência” (WERNER, p.36).

Conforme Werner (p.36), verifica-se em Anaxágoras o primeiro esforço filosófico para desvelar a noção de *espírito*. Ao afirmar que a Inteligência não está mesclada a nada, que ela não entra em nenhuma composição, marcando sua absoluta independência nos confrontos de tudo aquilo que não é ela mesma, Anaxágoras exprimiu o caráter próprio do espírito, em oposição às coisas materiais. E, sobretudo, Anaxágoras concebe a Inteligência como a causa ordenadora das coisas: a verdadeira causa não são os elementos materiais, mas, sim, a Inteligência, que dispõe a matéria conforme as leis de harmonia. Esta ideia produziria uma profunda impressão sobre o jovem Sócrates, instruído na escola que Anaxágoras havia fundado em Atenas e que foi a base do novo desenvolvimento que tomaria o pensamento humano.

3.3 Pitágoras

Como já mencionado, na Itália meridional a filosofia cria uma nova têmpera e se aperfeiçoa. De acordo com Giovanni Reale (1993, p.75), os pitagóricos tiveram o mérito de criar por primeiro essa nova têmpera, da qual se beneficiariam os próprios eleatas: antigas fontes referem que Parmênides, fundador do eleatismo, teria sido introduzido à filosofia por um pitagórico.

Conforme Charles Werner, foi do coração do Orfismo²⁷ que surgiu a grande figura de Pitágoras²⁸, fundador de uma comunidade cujos membros cultivavam em conjunto a ciência e a sabedoria e que restou como modelo de todas as livres associações através das quais os homens quiseram se unir pelo bem (WERNER, p.22, tradução nossa).

Pitágoras foi o fundador da escola itálica e o primeiro a falar do *kósmos* enquanto ordem. Comparado aos seus antecessores, Pitágoras traz uma inovadora forma de enxergar o universo, como poderá ser visto a seguir.

Para Pitágoras, a *phýsis* era o número – ou *arithmós*. É bastante provável que seu vislumbre tenha ocorrido a partir da observância dos sons produzidos pela lira – instrumento utilizado em sua comunidade. Estes sons obedeciam a princípios e regras, não só na formação dos acordes, como também na concordância entre sons discordantes. Em outras palavras, os sons da lira seguiriam regras de harmonia que poderiam ser traduzidas em expressões numéricas - as *proporções*. Ora, se o som é, na verdade, *número*, porque toda a realidade – enquanto harmonia ou concordância dos discordantes – não seria um sistema ordenado de proporções e, portanto, número? (CHAUÍ, p.69)

Cria-se, assim, sua valiosa teoria baseada nos números enquanto *princípios* da natureza. O Um, ou a Unidade, é a totalidade dos números e, por isso mesmo, a totalidade das coisas visíveis e invisíveis. Decorre daí uma importante elaboração cósmica onde a *unidade* é o princípio de permanência ou de identidade e a *dualidade* é o princípio da mudança, do devir ou vir-a-ser.

²⁷ Também conforme Ferreira dos Santos (2000, p.68), antes de chegar a Magna Grécia, Pitágoras esteve em contato com os órficos.

²⁸ Pitágoras nasceu em Samos, entre 592 e 570 – cf. Ferreira dos Santos – sendo que o apogeu de sua vida ocorre por volta de 530 a.C. De Samos, Pitágoras passou para a Itália, onde fundou, na cidade de Crotona, uma Escola que logo alcançou grande sucesso, visto que a mensagem pitagórica continha uma nova visão de vida de tipo místico e ascético (Reale, p.75). Fez inúmeras viagens e peregrinações, tendo aulas desde criança com grandes mestres, inclusive Anaximandro. No Egito foi iniciado nos mistérios nos santuários de Mênfis e Heliópolis. Frequentou aulas de famosos mestres na Babilônia, onde, além de ter conhecido Zoroastro, conheceu o pensamento das antigas religiões do Oriente (Ferreira dos Santos, 2000, p.67).

O número exprime a própria essência das coisas: é o modelo ideal do qual as coisas procedem, pois as coisas existem na medida em que imitam a natureza do número, participando de sua soberana realidade. Nas palavras de Werner, “os números são os princípios eternos, viventes no seio da harmonia.”²⁹ Se quisermos ir além desta harmonia original, ainda *acima* dela, será necessário invocar a unidade que está na origem do número, a *mônada* criadora, que dá origem a todos os seres (WERNER, p.24).

No entanto, a harmonia não reina igualmente em todas as partes do universo: ela existe, sobretudo, na parte superior, onde está marcada pela revolução dos astros. Pitágoras e sua escola estabeleceram uma distinção entre o mundo dos astros, que é o mundo das realidades eternas e bem ordenadas, e o mundo “sublunar”, que é o mundo das coisas perecíveis e entregues, em parte, à desordem. Esta distinção seria adotada por Aristóteles e se manteria até o início dos tempos modernos (WERNER, p.24).

Apesar das aparências de desordem que o mundo inferior apresenta, é importante ressaltar que ele não deixa de estar submetido a uma *lei* (WERNER, p.25). E a lei é a própria ordem que perpassa todos os níveis do universo. O universo dos pitagóricos é, portanto, um *kósmos*. E este termo foi utilizado pelos pitagóricos, pela primeira vez, no sentido específico de *ordem*, sentido este que se manteria definitivamente no pensamento ocidental (REALE, 1993, p.85).

Grandioso e complexo é o sistema metafísico postulado por Pitágoras, o que impossibilita sua explanação ou entendimento neste tipo de estudo aqui apresentado. Sendo assim, nossa atenção será mantida no objetivo traçado, que é a averiguação das proposições acerca da alma dentro dos sistemas filosóficos dos pensadores que nos interessam.

Ora, se a natureza numérica da *phýsis* ou a estrutura harmônica do mundo está presente em todas as coisas, estará presente, também, na alma, na *psykhè*. Segundo os doxógrafos, Pitágoras teria dito que “*a alma é harmonia*”, significando uma unificação de muitos elementos e uma concordância dos contrários ou discordantes. Justamente por ser constituída pela mistura de muitos elementos discordantes, a alma precisa buscar a concordância entre eles e fazer com que os elementos superiores dominem os inferiores (CHAUÍ, p.69). Mais adiante veremos que esta questão dos elementos discordantes que compõem a alma é retomada por Platão, de uma outra forma, em seu *Mito do Cocheiro*.

²⁹ “Les nombres sont les principes éternels, vivant au sein de l’harmonie.”

Alguns testemunhos doxográficos atribuem aos pitagóricos Alcmeão e Filolau uma teoria do conhecimento, isto é, uma teoria da alma humana capaz de *conhecer* a estrutura numérica do mundo. O número seria o princípio do conhecimento porque ordena e organiza a realidade ao engendrar as coisas como unidade e diversidade de proporções inteligíveis. O número torna as coisas discerníveis umas em relação às outras e as torna concordantes com a alma, concórdia que decorre do fato de que *a alma também é número*. Assim, as coisas e a alma são comensuráveis (proporcionais) porque possuem a mesma medida comum ou o mesmo *lógos*: são feitas da mesma *phýsis* (CHAUÍ, p.76).

Conhecer é, pois, encontrar a unidade de alguma coisa e o princípio de sua mudança. O número é o que produz a unidade e a diversidade das coisas, permitindo, desta maneira, que sejam conhecíveis por nossa alma. A alma é, pois, o elo de união entre os dois mundos, aquela à qual é permitido participar de duas realidades, seja do princípio de unidade, seja do princípio de mudança. Nas palavras de Werner, “o verdadeiro traço de união entre os dois mundos é a presença, no mundo inferior, de um princípio divino. Entre as coisas perecíveis brilha uma luz que vem do alto: *é a flama imortal da alma*” (WERNER, p.25, tradução e grifo nosso).

A alma tem, portanto, um papel a desempenhar, e este papel era ensinado nas doutrinas pitagóricas. Para muitos comentadores, Pitágoras foi certamente o primeiro filósofo a ensinar a doutrina da metempsicose, aquela segundo a qual a alma é constrangida a reencarnar-se muitas vezes em sucessivas existências corpóreas, não só em forma de homem, mas também em diversas formas de animais, para expiar uma culpa originária cometida. Os estudiosos de hoje concordam em afirmar que Pitágoras extraiu esta doutrina do Orfismo, seguramente anterior (REALE, 1993, p.87).

Para os pitagóricos a alma é imortal, preexiste ao corpo e continua a subsistir depois do corpo. A sua união com um corpo não só *não* é conforme à sua natureza, mas lhe é até mesmo contrária. A natureza da alma é divina e, portanto, eterna, enquanto a natureza de todo corpo é mortal e corruptível; a união da alma com um corpo, como já visto, é uma punição de uma obscura culpa originária por ela cometida e é, ao mesmo tempo, expiação de tal culpa. O homem deve viver não em função do corpo, que é “cárcere”, “prisão” da alma e lugar no qual paga sua culpa originária, mas *em função da alma*. E viver em função da alma significa viver uma vida que seja

capaz de “purificá-la”, ou seja, desatá-la dos laços que, por culpa própria, ela contraiu com o corpo (REALE, 1993, p.88).

Assim, e conforme a confirmação que lemos também na obra de Kirk, Raven e Schofield (p.2), Pitágoras teria sido o primeiro filósofo grego a tratar explicitamente da questão da alma humana como algo de *moralmente* importante. Ou seja, a busca e a prática de uma vida virtuosa, juntamente com o conhecimento, seriam prerrogativas para a purificação da alma, e, a *théoria*, ou vida contemplativa, seria a única que poderia promover a libertação da cadeia dos nascimentos (CHAUÍ, p.68).

Por estas razões, a escola que Pitágoras fundou na Itália não tinha como principal escopo a pesquisa científica, mas a realização de *determinado tipo de vida*, com relação ao qual a pesquisa científica não era o *fim*, mas, antes, o *meio*. A escola pitagórica nasceu como confraria, ou melhor, como seita ou ordem religiosa, organizada segundo regras bem precisas de convivência. As doutrinas da escola eram consideradas um segredo do qual deviam participar só os adeptos, atitude que impediu a divulgação e o conhecimento das mesmas (REALE, 1993, p.75).

Uma vez que o fim último era a volta ao lar original, os pitagóricos introduziram em seu cotidiano o conceito do *reto agir* humano para que se alcançasse uma vida em comunhão com a divindade. Conforme registra um antigo testemunho, “tudo o que os pitagóricos definem sobre o fazer e o não fazer tem em vista a comunhão com a divindade: esse é o seu princípio e toda a vida deles se ordena a esse objetivo de deixar-se guiar pela divindade” (REALE, 2004, p.29).

Para atingir tal fim, os pitagóricos praticavam um tipo de vida chamado de “*bios theoretikós*”, um tipo de vida contemplativa que, posteriormente, foi chamada simplesmente de “vida pitagórica”. Buscavam a purificação na contemplação da verdade, através do saber e do conhecimento (REALE, 1993, p.89). Só o conhecimento, a *gnosis*, permitiria que o homem penetrasse a *via* que conduziria à *Mathesis Suprema*, a suprema sabedoria. Só o conhecimento traria a felicidade, pois a felicidade suprema consistiria na verdadeira *eudaimonia*³⁰ da alma, na contemplação da harmonia dos ritmos do universo, ou na perfeição dos Números (FERREIRA DOS SANTOS, 2000, p.68).

³⁰ Na Grécia antiga, o termo *eudaimonia* designa o fenômeno da felicidade. Etmologicamente, a palavra é composta pelos conceitos de “eu” = bom + “daimon” = divindade menor ou gênio tutelar de cada pessoa.

Em resumo, e apesar do invulgar silêncio que reinava entre os pitagóricos, consegue-se depreender de seus fragmentos a seguinte escatologia: (1) a alma é imortal e, após a morte do corpo, estará sujeita a um julgamento divino; (2) após o julgamento, os perversos serão castigados no mundo subterrâneo; ou, (3) haverá um melhor destino para os bons, que – se se mantiverem isentos de maldades no próximo mundo e numa posterior reencarnação – poderão finalmente alcançar as Ilhas dos Bem-Aventurados (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.248). Estes acontecimentos ocorreriam em determinados ciclos universais.

Se Orfismo e Pitagorismo coincidem em remeter o sentido da vida a um ultraterreno fim escatológico e em atribuir às “purificações” o meio para libertar a alma do ciclo das reencarnações, levando-a a se unir com o divino ao qual pertence, diferenciam-se, em seguida, nitidamente, na escolha dos instrumentos para tal e nos modos com os quais acreditam atingir a purificação da alma.

Os órficos sustentavam que os meios de purificação seriam as celebrações e práticas religiosas dos sagrados mistérios – através das quais elevariam a alma gradativamente até que esta se tornasse extaticamente *uma* com o divino. Permaneciam, portanto, ligados à mentalidade mágica, confiando-se quase inteiramente ao taumatúrgico poder dos ritos. Os pitagóricos, diversamente, atribuíam, sobretudo, à *ciência* a via de purificação. A vida pitagórica diferenciou-se nitidamente da vida órfica justamente pelo culto à ciência, que se tornou o mais elevado dos mistérios e, portanto, o mais eficaz instrumento de purificação (REALE, 1993, p.88).

Além disso, os órficos apoiavam em livros a autoridade das suas doutrinas, ao passo que os pitagóricos renunciavam à palavra escrita. Estes constituíram indubitavelmente uma seita, ao passo que a designação “órficos” parece indicar, de modo geral, praticantes individuais de técnicas de purificação. Foram movimentos herméticos e distintos que trocaram entre si grande número de idéias e de práticas (REALE, 1993, p.87).

Temos, com Pitágoras, a primeira demonstração da *imortalidade* da alma na filosofia antiga. E esta demonstração decorre do fato da alma se revelar semelhante aos seres que vivem no mundo superior, contendo em si uma centelha da essência divina, o que permite que ela transite tanto pelo mundo sublunar quanto pelo mundo das realidades eternas.

Pelo conjunto de sua concepção do universo, pode-se dizer que o pitagorismo preparou o platonismo. A doutrina de Pitágoras é o primeiro esforço para penetrar nas raízes das coisas. A verdadeira realidade, de acordo com Pitágoras, não são as coisas materiais: *é a alma, em sua essência imortal*. Acima do mundo das coisas perecíveis há o mundo das essências eternas, o mundo da harmonia e dos números. A partir daí, o caminho estaria aberto para a filosofia das Ideias (WERNER, p.25).

4. PLATÃO

Será abordada, neste capítulo, a metafísica de Platão³¹. Há intérpretes que consideram este o tema central do interesse platônico, até porque os diálogos posteriores à sua última viagem foram totalmente dedicados às questões da teoria do conhecimento bem como às questões do ser e do não-ser (CHAUÍ, p.219).

Para melhor compreender a metafísica platônica, deve-se buscar além dos seus diálogos escritos e remontar às suas “doutrinas-não-escritas”, expostas nas lições ministradas aos discípulos da Academia e compiladas sob o título *Sobre o Bem* (REALE, 1993, p.131).

As doutrinas-não-escritas de Platão foram proferidas somente na forma oral e delas temos notícias por meio dos testemunhos indiretos de seus discípulos. Em seus cursos *Sobre o Bem*, discorria sobre realidades últimas e supremas, ou seja, sobre os primeiros princípios, e estas realidades não podiam ser transmitidas senão mediante adequada preparação e rigorosas observações. O próprio Platão nos dá conta disso em sua *Carta VII*:

[...] O conhecimento dessas coisas não é de forma alguma transmissível como os outros conhecimentos, mas apenas após muitas discussões sobre tais coisas e após um período de vida em comum, quando, de modo imprevisto, como luz que se acende de simples fagulha, esse conhecimento *nasce na alma e de si mesmo se alimenta*. (grifo nosso)

E acrescenta:

Sobre estas coisas não há nenhum escrito meu, e nunca haverá.
(PLATÃO *apud* Reale, 1993, p.135)

A *Carta VII* é, portanto, o testemunho de que Platão não deixaria nada por escrito sobre suas verdadeiras preocupações filosóficas:

³¹ Platão nasceu em 427 a.C e morreu em 347 a.C.

Uma coisa posso afirmar com força, concernente a todos os que escreveram ou escreverão sobre o que é o objeto de minhas preocupações e que se declaram competentes sobre isso, seja porque ouviram falar de mim por outros, seja porque pretendem tê-lo descoberto por si mesmos: essa gente nada pode compreender sobre o assunto. Sobre isso {o objeto de minhas preocupações filosóficas}, não tenho nem terei jamais uma obra escrita” (PLATÃO *apud* Chauí, p.219).

Em relação a não deixar nada por escrito “sobre estas coisas”, parece ter havido uma forte influência da disciplina pitagórica em seus ensinamentos. Pela forma como Platão admirava os pitagóricos e por estes terem sido essencialmente herméticos, nada escrevendo, Platão também não escreveria o que realmente pensava em termos metafísicos.

Os estudiosos Kirk, Raven e Schofield reconhecem que a metafísica de Platão está profundamente imbuída de idéias pitagóricas:³² “O *Fédon*, por exemplo, recria eloquentemente uma autêntica mescla pitagórica de ensinamentos escatológicos sobre o destino da alma com uma prescrição ético-religiosa.” Confirmando esta opinião, os autores dizem que é feliz a sugestão do comentador Burnet ao afirmar que “o Fédon é, por assim dizer, dedicado à comunidade pitagórica de Fliunte”. Ainda, conforme os autores, “particularmente influente foi também a adesão às ideias numerológicas no *Timeu*, no *Filebo* e nas famosas, se bem que obscuras, “doutrinas não-escritas” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.224).

Ao realizar sua primeira viagem a Siracusa, na Magna Grécia, Platão, efetivamente, e conforme relatado na *Carta VII*, conheceu os jovens pitagóricos, ligando-se a eles por laços de amizade. Deu grande importância a seus ensinamentos referentes ao conceito de número, tanto que, anos mais tarde, ao fundar a Academia inscreveu em seu pórtico: “Aqui só entram os que amam a matemática” (CHAUÍ, p.212).

O ensinamento de Platão, assim como o dos pitagóricos, dividia-se em duas partes. Uma delas, traduzida em obras escritas, dirigia-se ao público em geral; a outra, não escrita, destinava-se exclusivamente à discussão e exposição internas, a portas fechadas. Mesmo que

³² Também na opinião de Edson Bini, é bastante provável que durante sua juventude e até os 42 anos Platão tenha se enfronhado, muito especialmente, na filosofia da Escola itálica: as doutrinas pitagóricas (mormente a teoria do número – *arithmos*- e a doutrina da transmigração da alma – *metempsychosis* -) exercerão marcante influência no desenvolvimento de seu próprio pensamento, influência essa visível mesmo na estruturação mais madura e mais tardia do platonismo original, como se pode depreender dos últimos diálogos, inclusive as *Leis* (comentários de Edson Bini, tradutor do *Fédon* da Ed. Edipro, 2008)

conhecêssemos a totalidade das obras escritas - ou exotéricas-, não conheceríamos a totalidade do pensamento platônico, pois suas obras esotéricas permaneceriam desconhecidas, destinadas apenas aos membros da Academia (CHAUI, p.212).

Assim, será feito um esforço para tentar compreender um pouco deste Platão metafísico, fortemente preocupado com questões cosmológicas e teológicas, levado a percorrer caminhos que tratavam, entre outras coisas, da imortalidade da alma.

Para Giovanni Reale, verifica-se que Platão começa a falar de imortalidade da alma quando começa a falar dos mitos órficos. E, será justamente a solicitação da visão órfica que levará Platão a empreender sua “segunda navegação”, vale dizer, a via que o levará a descobrir o mundo do supra-sensível (REALE, 1993, p.136).

Para melhor entender do que trata a “segunda navegação”, se faz necessário lembrar que a principal novidade da filosofia platônica consistiu na descoberta de uma realidade superior ao mundo sensível, ou seja, uma dimensão suprafísica (ou metafísica) do ser. Esta descoberta é ilustrada por Platão com a imagem marítima da “segunda navegação”³³. A “segunda navegação” de Platão, nas palavras de Reale, “constitui uma conquista que assinala a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica” (REALE, 1993, p.139).

Dada a magnitude da obra platônica e a profundidade de sua “navegação” metafísica, não será possível neste estudo apresentar nada que se assemelhe a uma análise completa do assunto. Será apresentada apenas uma síntese sobre a sua cosmologia, de forma a auxiliar o alcance de nosso escopo principal, que é o entendimento da alma segundo Platão e de que maneira o Orfismo e o Pitagorismo teriam, eventualmente, exercido alguma influência sobre este entendimento.

³³ A “primeira navegação” era a entrega às forças físicas do vento e das velas do navio, e representa a filosofia dos Naturalistas que explicavam a realidade apenas com os elementos físicos e as forças físicas a eles ligadas. A “segunda navegação” entrava em jogo quando as forças físicas dos ventos não eram suficientes e o navio era entregue às forças humanas que impulsionariam o navio com os remos: para Platão, ela representa a filosofia que, com as forças da razão, se esforça para descobrir as verdadeiras causas da realidade, para além das causas físicas (Reale, 1993, p.137).

4.1 A Cosmologia platônica

O plano supra-sensível do ser é constituído pelo mundo das Ideias³⁴ ou das Formas, e pelos Princípios primeiros do *Uno* e da *Díade*, dos quais Platão nos fala nas doutrinas-não-escritas. No vértice do mundo das Ideias encontra-se a *Ideia do Bem*, que coincide com o Uno das doutrinas-não-escritas. O Uno é o princípio do ser, da verdade e do valor. Todo o mundo inteligível deriva da cooperação do Princípio do Uno, que serve como limite, com o Princípio da Díade, entendido como indeterminação e ilimitação. No nível mais baixo do mundo inteligível encontram-se as entidades matemáticas, isto é, os números e as figuras matemáticas. Toda a realidade, em todos os níveis, conseqüentemente, apresenta uma estrutura bipolar, ou seja, deriva de uma “mistura”, uma mediação sintética do Uno e da Díade segundo a justa medida (REALE, 2004, p.137).

O Uno age sobre a multiplicidade ilimitada como princípio limitante e determinante, ou seja, como princípio formal (princípio que dá forma enquanto determina) ao passo que o princípio da multiplicidade ilimitada funciona como substrato, ou matéria inteligível. Por conseguinte, cada uma e todas as Ideias surgem como resultado de uma mistura dos dois princípios - inclusive o ser humano e sua alma.

Entende-se, portanto, que o mundo inteligível resulta da cooperação bipolar imediata dos dois Princípios supremos. O mundo sensível, entretanto, não é resultado direto desta cooperação: ele tem necessidade de um mediador, de um deus-artífice, nomeado por Platão de “Demiurgo”. Este cria o mundo animado através da “bondade”: toma como modelo as Ideias e plasma a *khóra*, isto é, o receptáculo material informe. O Demiurgo procura introduzir na realidade física os modelos do mundo ideal, em função das figuras geométricas e dos números. Os entes matemáticos são, portanto, os *entes intermediários-mediadores* que permitem à inteligência demiúrgica transformar o princípio caótico do sensível em *kósmos*,

³⁴ Uma tradução bastante precisa do termo Ideia seria “Forma”. De acordo com Giovanni Reale, nós, modernos, entendemos com o termo “ideia”, *um conceito, um pensamento, uma representação mental*, enquanto Platão, ao contrário, com “Ideia” entendia, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, ou seja, *aquilo a que* o pensamento se dirige de modo puro, sem o que o pensamento não seria pensamento. Em resumo, a Ideia platônica não é realmente puro ente da razão, mas é um *ser*, aquele ser que existe de forma absoluta, o *verdadeiro ser*. Afirmar que as Ideias existem “em si e por si” significa que elas não são arrastadas pelo vértice do devir que carrega todas as coisas sensíveis (Reale, 2004, p.139).

desdobrando matematicamente a unidade na multiplicidade em função dos números e, por conseguinte, produzindo *ordem* (REALE, 2004, p.137).

Deste modo, o mundo sensível aparece apenas como *cópia* do mundo inteligível. Enquanto o mundo inteligível é eterno, o mundo sensível existe apenas no tempo, que é a imagem móvel do eterno.

A nível originário, o princípio da Díade é o *ápeiron*, ou elemento infinito e *indeterminado*, que passa a ser *determinado* pelo Uno que o limita. No plano sensível, o princípio da Díade é a *khóra*, o princípio material caótico sobre o qual o Demiurgo age para produzir o mundo, transformando o *caos* em *kósmos*. É desta maneira que o Demiurgo cria o cosmos sensível, dotando-o de inteligência e alma. Permanecem na esfera dos intermediários - entre o sensível e o supra-sensível- os números, os entes geométricos e a alma. Estas realidades são intermediárias porque mantêm, ao mesmo tempo, características do mundo ideal e relações com o mundo sensível (REALE, 2004, pgs. 141 a 145).

Assim, numa clara similaridade com a hierarquia do universo pitagórico, Platão concebe o complexo das Ideias como um sistema hierarquicamente organizado e ordenado, no qual as Ideias inferiores implicam as superiores, numa ascensão contínua até a Ideia que ocupa o vértice da hierarquia, Idéia que condiciona todas as outras e não é condicionada por nenhuma delas (o Incondicionado ou o Absoluto).

Como bem nos faz notar David Cooper (p.121), Platão não nos deixa a menor dúvida de que as Ideias têm seu próprio “grau de realidade” e não são, por conseguinte, meras construções psicológicas ou “ficções convenientes” utilizadas para ilustrar sua teoria. “Bondade e Beleza absolutas”, por exemplo, “existem no sentido mais pleno possível” (*Fédon*, 77). Como o conhecimento que temos delas precede o uso de nossos sentidos, as Ideias não podem ser, elas próprias, objetos de um tipo físico ou empírico. Em várias passagens Platão nos oferece “mitos” que recontam como, em sua existência pré-corporal, as almas passaram pelo mundo das Ideias, “uma realidade sem cor ou forma, intangível, mas *extremamente real*” (*Fédon*, 247).

Além disto, para Platão, as Ideias³⁵ não existem apenas “no sentido mais pleno possível” como também possuem um grau de realidade *maior* que o das coisas do mundo empírico. Entre as razões para isso, parece constar o fato de as Ideias serem eternas e imutáveis e estas características serem prova de uma maior realidade, já que o não-eterno estará sempre sujeito à corrupção e à alternância (COOPER, p.122).

É importante salientar que Platão não considera o mundo empírico uma mera ilusão, como às vezes lhe imputam. Em relação a seu reflexo na água, por exemplo, Narciso é real; entretanto, não o é em relação à Forma da Beleza, da qual ele é uma cópia, assim como seu reflexo é apenas uma cópia dele (COOPER, p.123). Tampouco Platão considera o mundo destituído de propósito e valor. É, na verdade, “a mais bela das criações”, uma cópia dos exemplares ideais, das Formas (*Timeu*, 29).

Para finalizar esta parte, deve-se salientar que, dentro do sistema apresentado, o *Bem* não é substância ou essência, mas firma-se *acima da substância*, transcendendo-a em dignidade hierárquica e em poder (REALE, 2004, p.142). O Bem é o ser uno e indizível, luz infinita, impensável e inalcançável pelo espírito comum, espalhando-se em emanações que formam o mundo, indo desde as formas puramente espirituais e imateriais até a matéria bruta, treva pura. Assim, a Forma do Bem comunica a todas as Formas existência e essência, mas ela própria está ainda *além da essência* (GOLDSCHMIDT, p.44).

Ainda de acordo com Goldschmidt (p.49), nenhum diálogo platônico tenta o conhecimento do Bem. Nenhum deles se aventura senão na medida de sua necessidade para conhecer uma determinada Forma particular. Logo, o Bem nunca é definido em todo o seu “brilho”, mas apenas suficientemente para terminar o estudo da Forma particular que constitui o objeto daquela pesquisa. O Bem ilumina toda a pesquisa dialética, sem ser visado, diretamente, por nenhuma. Sobre este princípio incondicionado e absoluto, Platão reservou o que tinha para dizer às suas exposições orais, ou seja, às lições que, como já mencionado, possuíam exatamente o título *Sobre o Bem*.

³⁵ A Ideia ou Forma é a realidade imaterial, abstrata, universal, singular, imperceptível, perfeita, eterna, imperecível e imutável presente no mundo ou região inteligível; essa Forma é a matriz ou modelo original de todas as incontáveis cópias ou simulacros, que “são” as coisas materiais, concretas, particulares, múltiplas, perceptíveis, imperfeitas, dotadas de começo e fim, perecíveis e mutáveis que estão no mundo ou região sensível em que vivemos. Assim, as inúmeras coisas que captamos pelos sentidos (dita “realidade” sensível) não passam de imagens ilusórias das realidades verdadeiras ou *coisas que são*. As coisas do mundo sensível só “existem” enquanto simulacros necessária e exclusivamente por participação e imitação das Formas. Esse dualismo é absoluto e sua aplicação é universal (é o chamado *realismo das Ideias*) (nota de Edson Bini, tradutor do Fédon, 2008, pg. 256).

4.2 A Alma em Platão

Há intérpretes que não consideram a existência de um princípio de dualidade na relação entre as Ideias e as coisas, uma vez que, para estes, as Ideias seriam a “verdadeira causa” das coisas, o que não permitiria, portanto, a subsistência de uma dualidade entre estas realidades. No entanto, parece bastante certo que seja dualista a concepção platônica das relações entre a alma e o corpo, porquanto Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísico-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do Orfismo, que transforma a simples *distinção* entre alma e corpo numa verdadeira *oposição* (REALE, 2004, p.152). Por esta razão, em algumas passagens como a que temos a seguir, o corpo é visto não tanto como receptáculo da alma, à qual deve a vida, mas, sim, ao contrário, como *cárcere* da alma, o lugar de sua expiação:

Há uma fórmula que se pronuncia nos Mistérios: “uma espécie de cárcere, eis onde vivemos nós, os homens, e nosso dever não é nos libertarmos a nós mesmos e nem nos evadirmos.” (PLATÃO, *Fédon*, 1954, pg.20)

Giovanni Reale, explicando esta relação alma-corpo platônica enquanto *oposição*, diz que

enquanto temos um corpo, estamos “mortos”, porque somos fundamentalmente nossa alma; e a alma, enquanto se encontra em um corpo, acha-se como em uma tumba; e, com isso, encontra-se em situação de morte. Nosso morrer com o corpo é viver, porque, morrendo o corpo, a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura. E tudo isso, precisamente, mortifica a alma (REALE, 2004).

No entanto, é importante grifar que a ética platônica se apresenta apenas parcialmente condicionada por esse dualismo exacerbado. Seus corolários fundamentais apóiam-se mais na distinção metafísica entre corpo e alma do que na contraposição misteriosófica entre a alma-*dáimon* e o corpo-cárcere (REALE, 2004, p.152).

Os diálogos platônicos que nos trazem elaborações acerca das características da alma e sua relação com o corpo são, principalmente, o *Mênon*, escrito na juventude, bem como o *Fédon* e o *Timeu*, do período de maturidade. Além destes, temos preciosas informações na *República*, especificamente no *Mito de Er*, e no *Fedro* através do *Mito do Cocheiro*. Seu forte interesse por estas questões levou Platão a retornar várias vezes ao assunto.

Em todos estes diálogos, a questão da *imortalidade* da alma é uma realidade que, não só permeia os temas tratados, como também adquire um caráter essencial para Platão, até porque encerra sérias implicações éticas: se com a morte o homem se dissolvesse totalmente, a doutrina ética de Sócrates não seria suficiente para convencer os que negam a existência de todo e qualquer princípio moral, como ocorria com os sofistas-políticos. Sócrates identificara a “cura da alma” como a suprema missão moral do homem. Platão insiste sobre esse mandamento socrático, ampliando e esclarecendo seu significado: curar a alma significa “purificá-la”, como veremos mais adiante.

Para Platão, a alma racional é, pois, imortal. De acordo com Chauí (p.301), as provas desta imortalidade variam de diálogo para diálogo à medida que a influência dos pitagóricos vai aumentando sobre a sua filosofia. Nos diálogos da maturidade e da velhice, Platão discute a questão da imortalidade em profundidade, aceitando a teoria órfico-pitagórica da transmigração das almas bem como a teoria da filosofia como possibilidade de purificação e ascese espiritual.

Sobre a imortalidade, lemos no *Mênon*:

[...] Dizem, de fato, que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim – o que chamam morte – e ora nasce novamente, mas que nunca é destruída: justamente por isso o homem deve conservar-se tão puro quanto puder enquanto viver [...].
(PLATÃO, *Mênon*, 81 b-c).

Ainda no *Mênon*, temos a primeira idéia de reminiscência da alma, onde Platão expõe que a alma já viu e conheceu toda a realidade, tanto a realidade do outro mundo quanto a realidade deste mundo. Por esta razão, traz conhecimentos daquilo com o qual se deparou. É a chamada “*anamnese*”, ou seja, uma forma de recordação, um emergir daquilo que já existe desde sempre no interior de nossa alma. Por esta razão, é fácil compreender como a alma pode conhecer e apreender: ela deve simplesmente extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse extrair de si mesma significa “recordar”, ou, simplesmente, “não esquecer” (CHAUÍ, p.147).

Diz Platão, a este respeito:

[...] Sendo, então, a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas {que estão} aqui quanto as {que estão} no Hades, enfim, todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas que já antes conhecia (PLATÃO, *Mênon*, 81 c-d).

No *Fédon*, ou *Da Alma*, é formulada uma elaboração mais precisa sobre a imortalidade da alma. Neste diálogo, Platão sustenta sua prova central da seguinte forma: a alma humana é capaz de conhecer as realidades imutáveis e eternas. Ora, para poder conhecer tais realidades, ela deve possuir, inevitavelmente, uma natureza *afim* com elas. Caso contrário, essas realidades ultrapassariam as capacidades da alma. Consequentemente, como estas realidades são imutáveis e eternas, a alma também deve ter uma natureza eterna e imutável, sendo, portanto, imortal.

Esclarecendo melhor este ponto, David Cooper (p.124) nos mostra que o fato de termos acesso ao conhecimento das realidades imutáveis – e este acesso existe - necessariamente confirma que somos criaturas que possuem almas imateriais. Como as Ideias são imateriais e familiarizamo-nos com elas antes de sermos equipados com os sentidos corporais, então nós também devemos ser, ou ter, algo de imaterial. Para Cooper, esta afirmação nos remete às doutrinas herdadas de Pitágoras e provavelmente importadas do Oriente. A ideia de imaterialidade implica em imortalidade e induz à conclusão de que a alma não só é anterior à sua associação com o corpo como sobrevive à morte deste.

Finalmente, vejamos o argumento da imortalidade da alma no *Fedro*:

Toda alma é imortal, pois aquilo que se mantém sempre em movimento é imortal; aquilo, entretanto, que move algo mais, quando cessa seu movimento, {aquilo que era movido} deixa de viver. Assim, é somente aquilo que move a si mesmo que nunca cessa de mover-se, constituindo também a fonte e princípio de movimento para todas as demais coisas que se movem. Mas o princípio não é gerado, porque tudo o que é gerado o é necessariamente a partir de um princípio, e o princípio não é gerado a partir de coisa alguma, pois, se fosse, não seria princípio. E, uma vez que é não gerado, tem necessariamente que ser também indestrutível, já que se o princípio fosse destruído, jamais poderia ser gerada a partir dele qualquer coisa. [...] Assim, aquilo que move a si mesmo (o automotor) nada mais é senão a alma, donde se infere que a alma é *não gerada e imortal* (PLATÃO, *Fedro*, 245 d-e, grifo nosso).

Entretanto, apesar da não-geração, existe uma *origem* da alma humana, e a forma como ela é originada nos é transmitida no *Timeu*, onde é narrado o *Mito da Origem do Mundo* ou da *Criação do Mundo Sensível*. Como visto anteriormente na cosmologia platônica, no princípio havia o Bem e as Idéias, o chamado mundo inteligível. Separada deste, havia a matéria caótica, sem forma e sem ordem. O Bem cria, então, um Demiurgo, um artesão sumamente inteligente, matemático e arquiteto, que irá criar todo o mundo sensível a partir do caos existente. O Demiurgo contempla as Idéias, as toma como modelos e as copia, imprimindo-as na matéria mutável, a *khóra*, que é o receptáculo informe do caos. Essa impressão dá origem ao *kósmos* (*Timeu*, 30 a 37).

Além disso, depreende-se do *Timeu* que o *kósmos*, imitando o mundo inteligível, possui uma alma inteligente que o governa, a *Alma do Mundo*. A Alma do Mundo, sendo o princípio vital que anima um ser, é o princípio de auto-atividade e autoconservação do *kósmos*. Além disto, a Alma do Mundo é, também, a fonte de todo o conhecimento, sendo que, com os mesmos elementos com que o Demiurgo a fabricou, também fabricou a alma humana e a colocou num corpo. Participando, portanto, da Alma do Mundo, a alma humana individual, além de ser princípio vital do corpo que governa, está destinada por natureza ao *conhecimento* (CHAUÍ, p.291).

Logo, neste diálogo, Platão precisa que as almas são criadas pelo Demiurgo com a *mesma substância* com a qual é feita a Alma do Mundo, sendo composta de essência, identidade e diversidade. As almas teriam, portanto, um *momento de criação*, mas, por determinação divina, não estariam sujeitas à morte, como não está sujeito à morte tudo aquilo que é produzido diretamente pelo Demiurgo (REALE, 2004, p.154). Torna-se valioso constatar que, neste ponto, apresenta-se em Platão uma clara ordenação sobre a *origem* da alma humana: Ela é criada pelo Demiurgo, ela tem um *início*, diferentemente do Uno que sempre existiu.

Com relação ao *destino* das almas, ou melhor dizendo, suas trajetórias após a morte do corpo físico, se faz importante, em primeiro lugar, esclarecer a concepção platônica de metempsicose. Platão retoma essa doutrina do Orfismo e a amplia de várias maneiras (REALE, 2004, p.154). Destaca-se, fundamentalmente, o significado moral contido na teoria da metempsicose, o qual é muito bem enfatizado por Platão, não só nas páginas do *Fédon*, como na seguinte passagem das *Leis*:

[...] no Hades há um castigo para tais crimes {os crimes cometidos em vida}, e para aqueles que retornam aqui {na Terra} é necessário descontar a pena conforme sua natureza, aquela pela qual alguém paga por aquilo que ele próprio cometeu {em vidas anteriores} (PLATÃO, *Leis*, IX, 870 d-e).

No *Fédon*, esta doutrina é apresentada de forma bastante detalhada através do *Mito do Destino das Almas*. Lemos que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada ao corpo, às paixões, ao amor e aos prazeres dele derivados, não conseguem, com a morte, separar-se inteiramente do que é corpóreo, pois o corpóreo se lhes tornou natural. Durante certo tempo, com medo do Hades³⁶, essas almas vagam junto aos seus sepulcros, como fantasmas, até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, ligam-se novamente a corpos, não apenas de homens, mas, também, de animais, de acordo com o nível de perfeição moral por elas alcançado na vida anterior. Já as almas que tiverem vivido na prática da virtude, não da virtude filosófica, mas da comum, encarnar-se-ão em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos (*Fédon*, 80-e, 81 a-e, 107 c-e, *apud* Reale).

A trajetória das almas após a morte é narrada por Platão com requintes de detalhes, inclusive geográficos, como se pode verificar:

[...] Quando os mortos alcançam o lugar a que cada um é conduzido por seu *dáimon*, são primeiramente julgados com base na existência segundo a qual viveram. Aqueles que viveram medianamente vão para o Aqueronte e, embarcados em navios que lhes são destinados, alcançam o lago. Aí passam a habitar e são purificados, recebendo punição por quaisquer injustiças que hajam cometido e recompensas pelas boas ações que sejam do merecimento de cada um. [...] No que toca aos que, durante a existência, se dedicaram a uma profunda vida devota, estes são libertados dessas regiões no interior da Terra como que de prisões; ascendem às suas puras moradas e habitam a superfície da Terra. Desses, todos aqueles que se purificaram suficientemente através da filosofia passam a viver daí por diante inteiramente sem corpos, e se transferem a moradas ainda mais belas cuja descrição não nos é fácil fazer (PLATÃO, *Fédon*, 113-d a 114-c).

É ainda possível, no *Fédon*, distinguir as várias fases evolutivas de purificação pelas quais a alma passa, como nos mostra Cornford (p.100): a purificação evolui de estágios inferiores de consciência “até à noção de uma inteligência que se isola do contágio do corpo ao qual está associada e que é levada, pelo seu amor à sabedoria e ao conhecimento, à contemplação da verdade.”

³⁶ Hades: o mundo subterrâneo dos mortos

Cornford ainda reconhece que, em volta deste núcleo central trazido pelo *Fédon*, há uma orla de crenças “míticas” que advém da religiosidade pitagórica. A afinidade entre as formas de vida – divina, humana e animal – estabelece uma escala do ser, ao longo da qual a alma migratória pode subir ou descer conforme os seus méritos. “Esta crença é mantida e prezada pelo seu significado moral: oferece a esperança de uma justiça divina para compensar as manifestas desigualdades de mérito e recompensa nesta vida” (CORNFORDE, p.100).

O *Mito de Er*, contido na *República*, e o *Mito do Cocheiro* ou *do Carro Alado*, presente no *Fedro*, também encerram importantes elucidacões referentes ao caminho percorrido pelas almas humanas, trazendo narrativas pormenorizadas que conduzem à reflexão sobre a *liberdade* das almas.

Nos conta o *Mito de Er* que, após certo período desencarnadas, as almas se reúnem em uma planície onde será determinado o destino futuro de cada uma delas. Os paradigmas da vida, ou seja, os vários tipos de vida possíveis, são, em seguida, apresentados às almas. Tais paradigmas, entretanto, *não são impostos mas apenas propostos* às almas. O homem não é livre de escolher entre viver ou não viver, mas é livre de optar por viver ou não de acordo com certas normas ditadas pela consciência, ou seja, viver segundo a virtude ou arrastado pelo vício. O “como” viver é, portanto, de livre escolha de cada ser. E, assim, lemos na *República*, pelas palavras do profeta:

Almas efêmeras, este é o início de outro período de vida, que não passa de um correr para a morte. Não será o gênio que vos escolherá, mas vós escolhereis o vosso gênio. E o primeiro sorteado escolha, em primeiro lugar, a vida à qual deverá estar ligado por necessidade. A virtude não tem senhor: conforme cada um a honre ou despreze, dela terá mais ou menos. A responsabilidade cabe a quem escolhe. O deus é isento de culpa. (PLATÃO, *República*, 617 a-e)

Vemos que a escolha depende da liberdade das almas, mas seria mais exato dizer de seu “conhecimento” ou “ciência” do que seja uma vida boa e má. Aqui, o intelectualismo ético é levado a consequências extremas. Para Goldschmidt (p.84), este instante da escolha é um “instante crítico”, porque toda a nova existência do homem depende dele. Esta importância da escolha pode ser percebida pelas próprias palavras de Platão:

[...] reside {na escolha} o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para investigar e se aplicar a este, para ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor. [...] De modo que, em conclusão, será capaz de refletir em todos os aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor, chamando pior à que levaria a alma a tornar-se injusta, e melhor à que a leva a ser mais justa. [...] Deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade (PLATÃO, *República*, 618 a-e).

Depois de feitas as escolhas, as almas são encaminhadas à planura do Letes, junto ao Rio Ameles “cuja água nenhum vaso pode conservar”. Sob um calor terrível, todas as almas são levadas, então, a beber uma certa quantidade dessa água, e aquelas mais impulsivas acabam por beber mais do que a justa medida. Enquanto se bebe, *esquece-se tudo*. Finalmente, as almas partem, cada uma para seu lado, esquecidas em maior ou menor grau de tudo o que viram, e prontas para nascerem “cintilando como estrelas” (*República*, 621 a).

Assim, nesta busca humana por conhecimento e elevação, condição necessária a cada escolha feita pela alma, a reminiscência adquire um papel fundamental. Conforme Chauí (p.265), o *Mito de Er* conduz a uma reflexão sobre a razão que leva alguns homens a buscarem a virtude e a verdade. “Como é possível que, vivendo entre simulacros, crenças e opiniões, os homens possam supor que existe algo além deles, e que esse algo seja a Verdade, se jamais a viram?” Mais uma vez, e como vimos no *Mênon*, a resposta de Platão consiste em afirmar que a alma aprendeu, antes da encarnação, tudo aquilo que ela, novamente, virá a adquirir com o conhecimento no mundo físico, de sorte que investigar e aprender é reativar um saber total que se encontra em estado latente na razão.

Também Cornford (p.89) reconhece a essencialidade da *anamnesis* para a evolução da alma, e afirma que “a ligação íntima entre a *anamnesis*, a doutrina da reencarnação e as ciências matemáticas sugere uma origem pitagórica”. E acrescenta que, sempre, onde existe a crença na reencarnação, fala-se de *esquecimento* da alma em relação às suas vidas anteriores e às suas experiências no outro mundo, tal como as almas no *Mito de Er* que, para esquecer, bebem a água do Rio do Esquecimento antes de voltarem a nascer. Ocorre que “umas almas bebem mais do que outras, o que quer dizer que os espíritos menos esquecidos conseguem recuperar durante esta vida uma parte do conhecimento adquirido.”

No *Mito do Cocheiro*, Platão propõe uma visão do outro mundo ainda mais complexa, já que agora explica a *causa* da descida das almas aos corpos, a vida primigênia das próprias almas, e as razões da sua afinidade com o divino (REALE, 2004, p.156).

O *Mito do Cocheiro* relata que no início havia uma única Alma universal e dela provieram as almas dos deuses e as dos homens. Inicialmente, fragmentos da Alma do Mundo permaneceram junto à abóbada do universo, de onde contemplavam a Verdade ou as Idéias. Com o movimento circular ou rotatório do universo, esses fragmentos foram se desprendendo da abóbada e, numa longa queda, ao encontrar fragmentos de matéria, nele fizeram pousada. O conjunto de uma alma e um corpo chama-se *homem*.

Antes da queda, a alma possuía asas e se encontrava junto aos deuses. Por causa do movimento circular – e, também, por causa de uma certa culpa originária – se vê lançada sobre a terra e projetada num corpo. Contudo, seu destino universal é retornar ao lugar originário, para junto dos deuses, o que ocorre de tempos em tempos em ciclos universais.

[...] a alma que perdeu suas asas perambula até pousar sobre algo sólido, onde se instala assumindo um corpo terrestre, o qual, devido ao poder da alma nele encerrada, parece capaz de movimento próprio (PLATÃO, *Fedro*, 246-c).

Prosseguindo, Platão faz uma analogia da alma, tanto a dos homens quanto a dos deuses, com um carro alado puxado por dois cavalos e guiado por um cocheiro. Enquanto os dois cavalos dos deuses são igualmente bons, os dois cavalos das almas dos homens são de raças e caracteres diferentes: um é nobre na raça e no caráter, enquanto o outro é o contrário, tanto na raça quanto no caráter. Isso torna difícil a operação de guiá-los. O cocheiro representa a *razão* e os dois cavalos representam as *partes alógicas* da alma. Segundo alguns intérpretes, os dois cavalos e o cocheiro simbolizam os três elementos com os quais o Demiurgo forjou a alma no *Timeu*.

As almas, enquanto participantes de sua pátria original, voam pelas estradas celestiais e procuram, em conjunto com os deuses, chegar periodicamente ao ápice do céu para contemplar aquilo que está além do céu, o *Hiperurânio*, o Mundo das Ideias, ou, ainda, nas palavras de Platão, a “*Planície da Verdade*”. Mas, ao invés do que acontece com os deuses,

para as almas humanas constitui uma árdua empresa contemplar o Ser que reside além do céu e apascentar-se na “Planície da Verdade”, especialmente por causa do cavalo mau, que as quer puxar para baixo.

Algumas almas conseguem contemplar o Ser, ou pelo menos, parte dele e, por essa razão, continuam a viver com os deuses. Outras almas, ao contrário, não conseguem alcançar a “Planície da Verdade”; amontoam-se, então, pressionam-se, e, não conseguindo subir a ladeira que conduz ao ápice do céu, chocam-se e atropelam-se. Ocorre uma briga, as asas se quebram e as almas, tornando-se pesadas, se precipitam sobre a terra (REALE, 2004, p.157). De acordo com o *Fedro*:

[...] dentre as almas, aquela que se assemelha maximamente a um deus, ergue a cabeça de seu auriga para a região exterior e é arrebatada pelo movimento circular, mas perturbada pelos cavalos contempla precariamente as realidades; uma outra alma às vezes ascende, às vezes desce e, pelo fato de seus cavalos estarem descontrolados e a afetarem neste sentido, ela vê algumas coisas reais, mas se mostra incapaz de ver outras. As demais almas seguem avante, todas ansiosas pela região superior, mas são incapazes de atingi-la, sendo então carregadas para baixo, num mútuo pisoteamento e colisão, cada uma tentando ultrapassar a que lhe é vizinha. O resultado é uma grande confusão na qual as almas são mutiladas e muitas asas partidas por conta da incompetência dos condutores; e após muito esforço árduo e penoso todas se afastam sem ter obtido uma visão da realidade (da coisa que é) e, uma vez tendo ido embora, *passam a alimentar-se da opinião* (PLATÃO, *Fedro*, 248-a, grifo nosso).

Por conseguinte, enquanto uma alma conseguir contemplar o Ser e deleitar-se na “Planície da Verdade” não cairá em um corpo na terra e, de ciclo em ciclo, continuará a viver em companhia dos deuses. A vida humana à qual a alma caindo dá origem é moralmente mais perfeita na medida em que mais houver “contemplado” a Verdade no Hiperurânio e moralmente menos perfeita quanto menos a tiver “contemplado” (REALE, 2004, p.157).

Estamos, portanto, diante de ciclos individuais de reencarnação, como nos mostra o *Mito de Er*, e de ciclos cósmicos que ocorrem no tempo, conforme se pode verificar no *Mito do Cocheiro*.

Para Giovanni Reale, os mitos platônicos nos trazem um forte componente religioso-ético que muito provavelmente decorre da influência órfico-pitagórica. O mito, para Platão, mais do que expressão de fantasia, é expressão de fé e crença. Assim, em muitos diálogos, a filosofia de

Platão referente a certos temas se configura como *fé racionalizada*: o mito procura sustentação no *logos*, e o *logos* busca complementação no mito. Em síntese, quando a razão chega aos limites extremos de suas possibilidades, Platão confia à força do mito a tarefa de *superar* intuitivamente esses limites, elevando o espírito a uma visão ou, pelo menos, a uma tensão transcendente.

Através destes dois mitos, Platão procura nos transmitir que as partes da alma constituem uma hierarquia, e que é com a parte mais elevada, a racional, que a pessoa se identifica propriamente (COOPER, p.124). E por que o ser se identifica com a parte racional da alma, se o ser vivo é uma combinação de alma e corpo, como lemos no *Fedro*? Porque o que o ser realmente quer não é “ser dominado pelo prazer”, mas, pelo contrário, “ser senhor de si próprio” (*Protágoras*, 357). E é com a parte do eu que realiza o domínio que o indivíduo realmente se identifica – e não com os desejos que controla, ou pelos quais é controlado. O ser é, pois, o eu racional abaixo do qual age quando o impulso e o apetite prevalecem (COOPER, p.125). Esta é a primeira razão para a primazia da alma racional.

A segunda e a mais profunda razão para que o verdadeiro ser de uma pessoa seja a parte racional da alma é a de que a alma que questiona sua relação com as Ideias só pode ser a alma racional. É essa parte da alma – e não os dois “cavalos” que querem arrastá-la – que pode *entender* as Ideias. Pode fazer isso exatamente porque tem “afinidade com a realidade e se une a ela” (*República*, 490). Como já vimos que as Ideias têm um “grau de realidade” maior que o do mundo empírico, segue-se que a parte da alma que tem mais afinidade com elas, e é menos enredada no mundo físico pelo apetite, é a sua parte mais real – o verdadeiro eu (COOPER, p.125).

Finalmente, quando sua trajetória é levada a bom termo, a alma, graças às forças ganhas nas regiões de contemplação, vislumbra uma revelação que lhe ocorre “subitamente”. Platão recorre aqui à linguagem do Casamento Sagrado e da revelação final dos Mistérios de Elêusis, quando os antiquíssimos símbolos da divindade eram revelados ao iniciado já purificado, num “súbito clarão de luz”. A partir desta revelação, a alma une-se à Beleza divina e torna-se ela própria imortal e divina. O fruto da união do Amor e da Beleza é a *verdadeira virtude* que habita a alma, agora tornada imortal (CORNFORD, p.139).

4.3 As implicações éticas

A “fé racionalizada” que encontramos nos mitos platônicos consiste, em síntese, em admitir, finalmente, que o homem encontra-se de passagem pela terra e que a vida terrena constitui para ele uma prova. A verdadeira vida situa-se no além, mas, para alcançá-la, será necessário adotar um determinado tipo de conduta que, em seu nível inicial, deve possuir um conteúdo pelo menos *ético*.

A doutrina da metempsicose abriga não só a ideia de justiça como também a ideia de desenvolvimento do caráter virtuoso. Depreende-se, tanto do *Fédon* quanto da *República*, que a alma será julgada exclusivamente com base nos critérios da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. E o desenvolvimento da virtude pode ocorrer na sucessão de diversas vidas, durante as quais o “atritar” dos dissabores terrenos com a própria consciência pode “despertar” a alma esquecida.

Esta ideia do significado “libertador” das dores e dos sofrimentos humanos transparece em todos os mitos escatológicos, que adquirem significado preciso: “a vantagem sobrevém às almas apenas através de dores e sofrimentos, tanto na terra como no Hades, porquanto não há outra maneira pela qual possamos nos libertar das injustiças” (REALE, 2004, p.157).

E toda esta soma de sofrimentos, neste mundo e no outro, é só uma parte da longa *educação* da alma, que encontrará o seu último termo na libertação do ciclo dos renascimentos e no retorno da alma à sua origem divina (REALE, 1993, p.185). “Esta é a razão pela qual nós estamos adstritos, após visões imperfeitas incessantemente renovadas, a descensões parciais e que precisamos constantemente repetir” (GOLDSCHMIDT, p.51).

Entretanto, como nos mostra Platão no *Fédon*, a simples prática da virtude comum não é garantia de retorno da alma ao divino, pois, “as almas que tiverem vivido na prática da virtude, não da virtude filosófica, mas da comum, encarnar-se-ão em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos.”

Para ascender a níveis mais elevados, a alma deverá libertar-se cada vez mais dos elementos corpóreos, e isto deverá ser feito através de um constante processo de purificação:

[...] purificação não é justamente o que diz a tradição antiga? Separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a recolher-se e a fechar-se em si mesma, alheia a qualquer elemento corpóreo, e a permanecer, tanto quanto possível, tanto na vida presente como na futura, só, inteiramente desligada do corpo como de suas cadeias? (PLATÃO, *Fédon*, 1954, pg. 31)

Por conseguinte, a associação da alma com o corpo deve ser constantemente cuidada, pois ela corre o risco, a cada instante, de tornar-se muito íntima; de modo que a alma, para melhor dirigir seu corpo, deve velar, ininterruptamente, para manter as distâncias. São, portanto, úteis os momentos de solidão que proporcionam a evasão temporária da alma, que as necessidades da vida a cada instante interrompem (GOLDSCHMIDT, p.76).

Toda vez que a alma tenta examinar qualquer coisa em associação com o corpo, é claramente enganada por ele. [...] Ela raciocina melhor quando nenhuma destas coisas a perturba, quer a audição quer a visão, quer a dor quer o prazer, estando ela assim, tanto quanto possível, sozinha e isolada, apartada do corpo e evitando, na medida do possível, toda associação ou contato com o corpo, na busca da sua realidade (PLATÃO, *Fédon*, 65, b-c).

Por outro lado, a alma, enquanto encarnada, se vê obrigada a utilizar deste corpo como de um instrumento sem o qual ela não poderia alcançar as Formas e nem imitá-las (GOLDSCHMIDT, p.74). Assim, tudo se resume em tornar este instrumento o mais perfeito possível através de práticas cotidianas.

Dessa forma, e como já mencionado, a alma deverá ser purificada para desligar-se do apego corpóreo e, ao mesmo tempo, o corpo também deverá ser cuidado para propiciar a purificação da alma.

O processo de purificação da alma se realiza na medida em que a alma, ultrapassando os sentidos, conquista o mundo do inteligível e do espiritual, mergulhando nele como em algo que lhe é co-natural (REALE, 2004, p.153). Nas doutrinas órficas já se falava de um processo de purificação através de rituais sagrados, entretanto, para Platão, este processo se diferenciaria daquelas cerimônias de iniciação e, tomando o caminho pitagórico, visaria a elevação através do conhecimento supremo do inteligível.

Platão desenvolveu o significado profundo que os pitagóricos atribuíam à ideia de purificação seguida de revelação. Como já visto, Pitágoras teria sido o primeiro filósofo grego a tratar da questão da alma como algo de moralmente importante. E, desta forma, a busca pelo conhecimento juntamente com a prática de uma vida virtuosa seriam prerrogativas para a purificação da alma e sua libertação do ciclo de nascimentos. O conhecimento através do qual se processa esta libertação é a *contemplação da verdade* que advém através de determinado tipo de vida (CORNFORD, p.179).

E é precisamente sobre esse valor de purificação atribuído à ciência e ao conhecimento que é necessário refletir para que se compreenda a novidade do “misticismo” platônico. Esse misticismo não consiste na contemplação estática e alógica, mas no *esforço catártico de busca e ascensão progressiva ao conhecimento*. Compreendendo o significado disto, será possível compreender como o processo do conhecimento racional também represente, para Platão, um processo de *conversão moral*. Ora, na medida em que o processo de conhecimento conduz a consciência humana do sensível para o supra-sensível, transportando-a de um mundo para o outro, também a conduz da falsa para a verdadeira dimensão do ser. Por conseguinte, *é conhecendo que a alma cura a si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva* (REALE, 2004, p.153, grifo nosso).

Esta busca pelo aperfeiçoamento manifestar-se-á em todas as situações concretas da existência terrestre; ela implica, por derivação, todas as normas que regem o conhecimento e a ação, da música à dialética, da moral individual à política (GOLDSCHMIDT, p.75).

Para Platão, é na filosofia que se encontra o verdadeiro treino para esta vida efetivamente autêntica e o filósofo é aquele que busca a verdadeira vida, podendo alcançar a dimensão exclusiva à qual somente os deuses tem acesso:

À estirpe dos deuses, entretanto, não é permitido chegar a quem não tenha cultivado a filosofia e não se tenha desligado do corpo em situação de total pureza, pois concede-se essa permissão apenas àquele que foi amante do saber.
(PLATÃO, *Fédon*, 114)

Ou, ainda, nas palavras de Goldschmidt:

Unicamente a alma separada do corpo e libertada das servidões da Caverna verá as Formas face a face. O filósofo deverá assumir essas servidões e, assim como não lhe é permitido antecipar, pela morte voluntária, sua libertação, assim também ele não deverá antecipar nem crer advinda a iniciação perfeita. Talvez seja por isto que o platonismo é antes um método que uma doutrina, ou mais exatamente, a pesquisa incansável de uma doutrina que se crê e se sabe fundada imutavelmente na realidade, mas que nos é sempre antes “proposta” que “dada” e que não nos cabe fixar (GOLDSCHMIDT, p.51).

Concluindo, depreende-se do quanto acima que a Inteligência é a chave que torna possível o processo de verdadeiro conhecimento e, como sua consequência, a purificação e elevação da alma. Apesar de que a matéria onde a alma humana está encerrada a induz à ignorância e ao “esquecimento”, esta ignorância é *incessantemente* informada pela constante persuasão da Inteligência, que atua sobre ela (GOLDSCHMIDT, p.64).

Assim, à medida que o conhecimento aumenta, aumenta a responsabilidade do homem. O processo de conscientização implica em perda de liberdade perante o erro. Nas palavras de Golschmidt (p.23), “a Inteligência das Formas e, para além das Formas, do Bem, *dirige e obriga* nosso conhecimento à nossa ação. Desde então, libertos para ver e para saber, somos engajados pelas *exigências* do Ser; o conhecimento impõe-se à nossa vontade, e não mais somos livres diante do erro. A procura da Verdade faz-se obediência ao Bem.”

A Inteligência pura, desligada inteiramente dos sentidos e, portanto, de mesma natureza que a Verdade, quando se harmoniza com o inteligível cria o elo que permite ultrapassar as imposições que são feitas à alma pela sensação, pela percepção, pela linguagem, pelas inclinações e paixões, pela educação ou pelo preconceito (GOLDSCHMIDT, p.64). E, assim,

[...] o homem cujo pensamento está preso à verdadeira realidade não tem tempo para se preocupar com as questões dos homens, nem para tomar parte nas suas disputas, nem tampouco para sofrer o contágio das suas invejas e ódios. Contempla um mundo no qual reina uma ordem harmoniosa e imutável, onde impera a razão e onde ninguém pode fazer ou sofrer mal algum; e assim como se imita um companheiro que se admira, não poderá deixar de se moldar à sua semelhança. Também assim o filósofo, na companhia constante da ordem divina do universo, acabará por reproduzir essa ordem na sua alma e por se tornar, tanto quanto isso é possível a um homem, semelhante aos deuses (PLATÃO, *República*, 500, *apud* Cornford).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos objetivos propostos na Introdução era o de apontar para o surgimento da noção de alma no Ocidente. Apesar de não ser possível precisar seu período exato, depreende-se deste estudo que o conceito de alma começa a adquirir dignidade e importância por volta do século VI a.C. A nova concepção de alma – aquela que implica em imortalidade – começa a ser divulgada pelo poeta Píndaro, enquanto que, simultaneamente, expande-se o fenômeno do Orfismo ajudando a difundir a nova percepção.

Sobre a segunda proposta, a de entender a origem ontológica da alma, seu estatuto e proveniência, pode-se observar que esta preocupação começa a se fazer perceptível em alguns pré-socráticos como Heráclito e Empédocles, que, efetivamente, abordam este tema de uma forma racional, apresentando as primeiras averiguações referentes à ontologia da alma.

Pitágoras, como pôde ser visto, elabora uma cosmologia mais complexa, construída sobre a ciência e o conhecimento, dentro da qual insere a existência anímica. Infelizmente, não temos todos os detalhes de suas proposições já que a obra pitagórica não nos chegou em sua completude; entretanto, os fragmentos deixados por seus discípulos conseguem nos transmitir parte da visão pitagórica da alma humana dentro da hierarquia universal.

Finalmente, com Platão, nos chega a maior elucidação neste sentido. Platão ousa apontar para uma origem ou momento de criação da alma no *Timeu* e a descrevê-la detalhadamente, introduzindo a figura do deus criador através do “Demiurgo”. Os detalhes da trajetória da alma, de sua substância, das partes que a compõem, enfim, os detalhes relativos à *psychè* que seria possível analisar foram abordados por Platão de forma empenhada. Este estudo pôde nos dar uma ideia de seu profundo interesse por estas questões e da dedicação despendida para compreendê-las e divulgá-las.

Com relação ao terceiro ponto apontado no início, ou seja, a hipótese de existência de um *dualismo* entre o corpo e a alma, e, apesar desta discussão não ser o escopo principal desta pesquisa, parece-nos visível a aceitação e divulgação desta teoria tanto nas crenças órficas quanto em alguns dos pré-socráticos visitados. Em Platão, a crença neste dualismo torna-se manifesta, como verificável nas várias citações apresentadas.

Apreendemos, no entanto, que este dualismo não despreza a importância do corpo material. Assim como a alma tem uma “função” dentro da grande organização universal – que é aprender a governar o corpo e a governar-se a si própria – também o corpo, enquanto instrumento, denota uma clara essencialidade no processo de obtenção de conhecimento da alma. Verifica-se que esta dualidade corpo-alma – com suas implicações que envolvem tanto o processo de purificação da alma quanto o respeito pelo corpo material – é uma herança que passa do Orfismo para Pitágoras e que alcança e influencia fortemente Platão.

É importante salientar que este estudo, em sua integralidade, deve ser entendido como um “primeiro olhar” à temática da alma, dadas a grandeza e a dimensão do assunto. Qualquer aprofundamento sobre algum dos pensadores escolhidos, ou, quem sabe, sobre algum dos mitos platônicos em particular, seria suficiente para originar um outro específico trabalho, fugindo à proposta deste. Por isso, foi feita a opção de lançar um olhar abrangente sobre determinado período e compreender o fio condutor que ligou as primeiras manifestações do pensamento metafísico da época.

Neste sentido, é importante perceber que o período pesquisado encerra uma verdadeira revolução na forma de se enxergar a alma. Quando Sócrates afirma que preservar do mal a alma do homem é a coisa mais importante da vida e que, em comparação com isto, tudo o mais deve ceder, esta ênfase na alma seria incompreensível para os gregos das épocas anteriores se a religião órfica já não tivesse chamado a atenção daquele público para a ideia de imortalidade da alma. A partir daí, as bases de uma nova teologia, que influenciaria profundamente o Cristianismo, estariam lançadas.

Para o professor Werner Jaeger, foi graças a Platão que o helenismo sobreviveu, se mesclou e influenciou o Cristianismo. Apesar desta tese não ter sido explorada neste trabalho, é interessante, como finalização desta reflexão, enxergar que, na opinião de Jaeger, as “Ideias” de Platão passariam a ser interpretadas como os “pensamentos de Deus” no nascente Cristianismo. A distinção entre corpo e alma e as implicações éticas contidas nesta teoria

influenciariam de forma determinante as primeiras elaborações teológicas da nova religião que tomaria forma alguns poucos séculos mais tarde.

É, pois, com Platão que ocorre a grande revolução na forma de se encarar a vida e a morte: o homem é livre de decidir seu destino já que “a escolha das condições é deixada à *inteira liberdade* das almas”; ninguém poderá, posteriormente, reclamar delas à divindade que, neste caso, encontra-se “alheia ao assunto”. Os deuses, portanto, não mais interferem no destino dos homens. E esta noção de liberdade perante o próprio destino seria fundamental na formação dos novos valores morais e religiosos da civilização ocidental.

Com o Orfismo, a religião grega passa a ser uma religião de interioridade e se desenvolve a fé através da devoção catártica da alma às Leis universais; com Pitágoras, a ciência adquire papel fundamental na busca da Verdade e temos a primazia do conhecimento enquanto instrumento de purificação e ascensão da alma. Em Platão percebemos a presença do duplo legado: a fé racionalizada presente em seus mitos evidencia a união entre fé e razão. E, assim, em Platão, temos a primeira importante fusão entre teologia e filosofia, fusão que determinaria não só a trajetória do pensamento, como a forma de compreender o sentido da alma humana por vários séculos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BINI, EDSON - “Platão: Sua Obra”, e
 “Apresentação”, in *Diálogos Socráticos*, de Platão,
 Ed. Edipro, 2008, São Paulo
- CHAUÍ, MARILENA – *Introdução à História da Filosofia- dos Pré-Socráticos a Aristóteles*,
 Ed. Companhia das letras, 2002, São Paulo
- COOPER, DAVID – *As Filosofias do Mundo*,
 Ed. Loyola, 2002, São Paulo
- CORNFORD, F.M. - *Principium Sapientiae: as Origens do Pensamento Filosófico Grego*,
 Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, Lisboa
- FERREIRA DOS SANTOS, MÁRIO – *A Sabedoria das Leis Eternas*,
 Ed. É Realizações, 2001, São Paulo
- _____ *Pitágoras e o Tema do número*,
 Ed. Ibrasa, 2000, São Paulo
- GOLDSCHMIDT, VICTOR - *A Religião de Platão*
 Ed. Pensamento, 1970, São Paulo
- JAEGER, WERNER – *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*,
 Ed. Fondo de Cultura Económica, 1992, México
- _____ *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*,
 Edições 70, 1991, Lisboa
- KIRK, RAVEN, SCHOFIELD - *Os Filósofos Pré-Socráticos*,
 Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, Portugal
- PLATÃO – *Fédon*,
 Ed. Edipro, 2008, São Paulo
 Ed. Atena, 1954, São Paulo
- _____ *Fedro*,
 Edições 70, 1997, Lisboa
 Ed. Edipro, 2008, São Paulo

A República,

Ed. Martin Claret, 2007, São Paulo

Timeo,

Alianza Editorial, 2003, Espanha

Menon,

Edições Loyola, 2009, São Paulo

Les Lois,

Éditions Garnier, 1946, Paris

O Banquete,

Ed. Bertrand Brasil, 2002, Rio de Janeiro

Platão – in coleção Os Pensadores,

Ed. Abril Cultural, 1973, São Paulo

Os Pré-Socráticos - in coleção Os Pensadores,

Ed. Abril Cultural, 1973, São Paulo

REALE, GIOVANNI – *Pré-Socráticos e Orfismo,*

Ed. Loyola, 1993, São Paulo

Platone,

RCS Libri, 2008, Milão

REALE E ANTISERI – *História da Filosofia – Filosofia pagã antiga,*

Ed. Paulus, 2004, São Paulo

ROBINSON, THOMAS - *As origens da alma, os gregos e o conceito de alma
de Homero a Aristóteles,*

Editora Annablume, 2010, São Paulo

RIBEIRO FERREIRA, JOSÉ - “Introdução”, *in Fedro*, de Platão,

Edições 70, 1997, Lisboa

SOUZA, JOSÉ CAVALCANTE – “Para ler os fragmentos dos pré-socráticos”,

in Os pré-socráticos, coleção *Os Pensadores*,

Ed. Abril Cultural, 1973, São Paulo

“Introdução”, *in O Banquete*, de Platão,

Ed. Bertrand Brasil, 2002, Rio de Janeiro

WERNER, CHARLES – *La Philosophie Grecque*,

Ed. Payot, 1972, Paris

WOLFF, HANS WALTER – *Antropologia do Antigo Testamento*,

Edições Loyola, 1983, São Paulo

Outras obras utilizadas na elucidação de conceitos e dados biográficos:

ABBAGNANO, NICOLA – *Dicionário de Filosofia*,

Ed. Martins Fontes, 2003, São Paulo

HUISMAN, DENIS – *Dicionário dos Filósofos*,

Ed. Martins Fontes, 2004, São Paulo

Revista Pandora Brasil

Edição especial Nº 5 - Fevereiro de 2011

[Capa](#)

[Home](#)

¹ **Anna Maria Casoretti**

Graduada em Filosofia, mestranda em Filosofia pela PUC,
participante do Grupo de Pesquisa de Estudos Platônicos (PUC-SP/ Cnpq).