

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

**MONOGRAFIA
DO
CURSO DE FILOSOFIA**

A ALMA NA GRÉCIA

A ORIGEM DO INDIVÍDUO NO OCIDENTE

JOSÉ PROVETTI JUNIOR

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

A ALMA NA GRÉCIA

A ORIGEM DO INDIVÍDUO NO OCIDENTE

POR

JOSÉ PROVETTI JUNIOR

**MONOGRAFIA SUBMETIDA
COMO REQUISITO
PARA OBTENÇÃO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RIO DE JANEIRO, 21 DE AGOSTO DE 2000

A Jovelina Maia Rodrigues.

A G R A D E C I M E N T O S

A Sr^a Adélia Menezes Maia Gallo por todo o apoio que nos concedeu ao longo de todos esses anos de estudo em prol de nossa graduação.

A Sr^a Rossana Maria Aguiar dos Santos a quem devo o estímulo e o apoio ao ingressar nesta Universidade.

A Sr^a Eliane Maia Rodrigues Provetti que me possibilitou o dom da vida e a oportunidade de progresso que presentemente vivo.

Ao Sr. José Provetti que, por seus exemplos de hombridade e equilíbrio, nos orientou em nossos primeiros passos rumo a Vida.

A Sr^a Elizabeth Maia Rodrigues Provetti Vasconcelos Pinheiro a quem devo o direcionamento de minha existência.

Ao Sr. Márcio Vasconcelos Pinheiro a quem devo a alegria e sinceridade de sua amizade e apreço.

A Sr^a Zita Flora de Almeida que nos momentos mais difíceis nos estendeu a mão amiga no amparo necessário.

Ao Lar Fabiano de Cristo, instituição dedicada ao amor e ao bem, que nos acolheu em suas fileiras durante os momentos mais graves de nossa existência.

Ao amigo Josué Ângelo Santana que tanto nos auxiliou no desenvolvimento de nossa pesquisa sugerindo-nos enfoques e abordagens que tanto se fizeram necessárias.

Aos amigos e colegas de trabalho da Universidade Estácio de Sá, em especial, a pessoa do Sr. Carlos Alberto Valvano que vem nos estimulando ao desenvolvimento pessoal e profissional.

RESUMO

A alma no pensar pré-socrático é um trabalho no qual procuramos estudar as origens do pensamento pré-socrático sob a perspectiva do desenvolvimento dos conceitos de alma, imortalidade e sobrevivência da alma ao fenômeno da morte.

Esta pesquisa se desenrolou com base em informações sobre o desenvolvimento desses conceitos desde a civilização minóica até o período pré-socrático, observando a transição e as modificações de energia interna dos mesmos através daqueles que tiveram, na Grécia, o papel de construtores da Verdade até o momento em que se deu o questionamento desta pelos primeiros filósofos.

Acompanhando essa viagem através do tempo e dos costumes helênicos, reconhecemos o surgimento da noção de indivíduo em suas primeiras expressões, descortinando para o futuro novas questões e empreendimentos do pensamento. Dessa maneira, compreendemos a configuração do pensamento na vida grega anterior aos questionamentos sofisticos e à intervenção de Sócrates, Platão e Aristóteles no período Clássico, bem como a influência e eficácia da tragédia na vida do cidadão, na *polis*.

Objetivamos demonstrar o afastamento dos deuses que, gradualmente, dentre os homens, foram se apartando até a total desvinculação observada nas doutrinas dos filósofos dos períodos posteriores ao pré-socrático, e os deslocamentos do valor aplicado à noção de *areté* pelos cidadãos em geral.

Este é o nosso modesto trabalho através do qual esperamos contribuir, de alguma maneira, aos interessados no estudo da Antigüidade grega em suas origens.

INTRODUÇÃO	7
I - ALMA, NA GRÉCIA ARCAICA E ANTIGA CLÁSSICA.....	11
II – A ALMA NA CONSTRUÇÃO DO INDIVÍDUO	17
III – A ALMA NO PENSAMENTO PRÉ-SOCRÁTICO	38
CONCLUSÃO	64
BIBLIOGRAFIA	71

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa se desenvolve em torno do tema da alma na Grécia compreendida entre os períodos arcaico e clássico antigo, excetuando os sofistas e Sócrates.

A primeira pergunta que nos propomos a responder é: por que estudar a alma na Grécia e por que nesse período específico? A princípio, foi uma curiosidade ingênua, oriunda de dúvidas que foram suscitadas devido à postura de alguns professores das cadeiras de História da Filosofia Antiga em nossa Universidade, que nos despertou tal interesse.

Diziam eles que a alma não era um objeto de pensamento entre os gregos, no sentido de que não havia uma proposta racional de pensamento em torno dessa questão, como objeto de pensar, idéia com a qual, a princípio, concordamos. Quando se pensava em alma, imortalidade e noções de sobrevivência à morte e condições de vida após esta, o que se objetivava era a concretização do ser enquanto sujeito da história, isto é, como elemento em processo de imortalização na consciência coletiva de seus contemporâneos.

Embora houvesse certo sentido nessa explicação, o fato é que ela não nos satisfazia. Parecia-nos algo paradoxal o pensamento de um povo que objetivava o que acima expomos e, simultaneamente, realizava ritos funerários que visavam o bem estar do morto após o sepultamento, rogavam-lhe proteção e amparo nas lutas do dia-a-dia, dirigindo-se a ele (o morto na figura do Lar ou, posteriormente, *Héstia*) como a um deus - ditos deuses epictônios¹ -, consultando oráculos, adivinhos, intérpretes de sonhos; o que observamos no divino Homero que, em sua obra fundamental de educação para a Grécia, contextualiza as relações, embora obscuras, entre mortos e vivos, como fato consumado para o senso comum da época.

Como poderiam esses homens buscar tão somente a sua imortalidade numa concepção sócio-política quando, para além do político e suas estruturas, percebemos

¹ VERNANT, J-P. Mito e Pensamento Entre os Gregos. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S.A., 1990. - ε *πιχθονιοι*.

nitidamente o religioso e o além, como substrato permanente e inteligente do mesmo plano da vida?

Dessa maneira e, carregados de cismas e inseguranças quanto ao tema, nos aproximamos de algumas obras que sobre ele versam. Umhas específicas, outras mais ou menos a respeito, contudo, todas auxiliando-nos a compreender um pouco mais sobre a maneira de ver dos gregos e suas instituições, delimitando, a reverberação visceral desses conceitos, nas estruturas sócio-política existentes. Em nos aproximarmos, fomos ampliando o nosso sentimento de que havia algo a mais além das explicações que pelos professores nos foram dadas.

Notamos, através da leitura das tragédias gregas, a constante preocupação com o homem, a moral, as relações entre homens e deuses, e as relações entre mortos e vivos. Assim, percebemos que nossa pesquisa devia se aprofundar no processo de formação cultural dos helenos, seus aspectos múltiplos de constituição interna, sua língua, suas crenças, sua organização política, familiar, suas instituições e incidentes históricos, sua vida comercial e cultural, seus deuses e semideuses e, finalmente, sua maneira de pensar, para que, de maneira análoga ao bisturi de um fisiologista, pudéssemos compreender o máximo possível, dentro de nossas atuais possibilidades, como funcionavam as estruturas e dinâmicas do pensamento helênico, viabilizadores da filosofia e, também, compreender que papel coube, no processo de formação da filosofia, aos conceitos de alma, imortalidade e sobrevivência da alma à morte.

Assim procedemos e demos continuidade, notando que em uma simplificação audaz e, confessamos saber, perigosa, poderíamos dizer que toda a problematização da vida e pensamento filosófico-mítico-religioso gregos gira em torno de um núcleo central, chamado alma, e dos cuidados para com ela.

Com isso, observamos que todas as criações, gemas preciosas que herdamos, no pensar e agir práticos na cultura ocidental e seus acessórios acoplados ou aperfeiçoados no decorrer da história, são oriundas da Grécia, compreendida como fonte irradiadora de “focos de visada” com relação ao mundo, o conhecimento e seus processos, as crenças e nossas estruturas de pensamento, os quais poderíamos chamar arquétipos.

Todas essas coisas girando, como antes fora dito, em torno dos problemas da alma, sua imortalidade, sua sobrevivência à morte e aos cuidados para com ela, de maneira a se alcançar objetivos mais ou menos conscientes por quem os procura, fomos mostrando o problema da constituição do indivíduo ocidental, e seus movimentos, ainda incipientes na Grécia, contudo, vibrantes no seio do pensamento e instituições helênicas, formando o que poderíamos chamar “alma ocidental”.

Os problemas acima citados não são questões reduzíveis a explicações de como eram compreendidas essas noções, por quais autores, de que modo e em que sentido, mas sim, implicam num re-conhecimento de suas energias internas, de maneira a aquilatarmos os seus potenciais criativos, regenerativos e/ou degenerativos em nós hoje, tanto quanto ontem.

Não buscamos, no entanto, discutir crenças, mas a força dinâmico-potencial e estrutural desses conceitos no plano do pensamento como geratriz ordenadora do real e suas “realidades”.

Quando Odisseus, sob recomendação de Circe, busca no Hades a sombra de Tirésias para saber como retornar ao lar e à querida esposa ², não é o fato em si que buscamos considerar, mas o que significa a ida de um ser vivo ao mundo dos mortos e que tipo de estrutura interna se expressa por meio dessa catabase que, em representação poética, denota o costume de se consultar os mortos para buscar ajuda, seja sobre o que for.

Nosso objetivo, contudo, não se concentra na discussão acerca das exterioridades legais de uma condenação ao insepultamento feita por uma cidade ao responsável por uma guerra civil e a proibição a seus familiares de enterrá-lo e prestar-lhe as honras fúnebres, mas sim, o que está subjacente a essa norma e o que leva alguém, apesar dos riscos, assumir, por amor, seu dever familiar por força de legalidade não escrita.

Quais seriam os jogos de poder que subjazem ao surgimento do pensar filosófico como produto das profundas mudanças que atingiram, ou melhor, se desencadearam com o processo de extinção dos palácios, no período dos séculos XI e

² HOMERO. *Odisseia*. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint S.A., 1970.

X a.C., e o desaparecimento do *ánax* e conseqüente surgimento da cidade estado, conforme descrito por Homero?

O problema se constitui em compreender, apreendendo-se o sentido, direção e força com que essas categorias conceituais se expressam historicamente, suas vinculações e maneiras de dizer filosóficas.

Para tanto, a compreensão de como eram entendidos esses conceitos e como se expressavam, se faz importante, na medida em que buscamos a sua radicalidade no imo das estruturas categoriais do pensamento e sentimento dos helenos.

I

ALMA NA GRÉCIA ARCAICA E ANTIGA CLÁSSICA

O que é alma? A idéia de alma na Grécia arcaica e clássica antiga é uma idéia oriunda da tradição mítico-religiosa que teve surgimento em Creta sob o domínio da civilização minóica, sendo esta considerada o berço cultural de muitas das crenças que chegaram ao período clássico.³

Segundo Isidro, alma em grego chama-se *psyché* tendo vários significados tais como: “sopro de vida, alento, alma, vida, ser vivo, pessoa, coisa amada, alma humana, entendimento, conhecimento, prudência, sentimento, coração, valor, caráter, desejo, inclinação, gosto e apetite”.⁴

De acordo com o interesse de nossa pesquisa preferimos usar o termo na acepção de alma humana.

O que é morte? A palavra grega que designa a morte é *thanatos*^{4.1}, que pode significar morte ou pena de morte, ou seja, fim da vida, fim da existência, desaparecimento de sob o sol, do ser que era conhecido por um nome, sua família, sua posição social, o que representava para o conjunto da comunidade ao qual fazia parte.

O que é imortalidade? A palavra grega que designa esta idéia é *athanasia*, isto é, o oposto do acima exposto, excetuando o desaparecimento material daquele ser que sofre o processo da morte, já que, em algum lugar e forma de vida, a existência se mantém, não mais como um homem, composto de matéria e forma, mas como sombra que preserva a consciência de si e de suas experiências até o momento.

Para compreendermos como são expressos e como se relacionam os conceitos acima expostos, se faz necessária uma visão de conjunto das crenças básicas dos gregos quanto à escatologia.

³ DEODORO V, 79 *apud* GIORDANI, M. C., Os Gregos - Antigüidade Clássica I . Petrópolis: Ed. Vozes LTDA, 1972, 2ª Edição [p 77].

⁴ e ^{4.1} PEREIRA, S. J. I. Dicionário Grego-Português e Português-Grego . Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, [p. 638].

Essa concepção à qual nos referimos nos períodos acima descritos é oriunda do processo de formação cultural sofrido por esse povo que sempre se manteve em contatos comerciais com variados povos do Mediterrâneo, trocando noções e concepções religiosas e técnicas desde o surgimento da civilização minóica (aproximadamente 3.000 a 1200 a.C)⁵, sua substituição pela micênica, a destruição dos palácios e o processo de formação das *polis*.

Segundo Coulanges⁶, as crenças elementares dos gregos que consubstanciaram o processo de formação da polis antiga são, respectivamente: a crença sobre a alma e sobre a morte; o culto dos mortos; o fogo sagrado e a religião doméstica; e que, como dissemos acima, são fruto das relações das civilizações citadas e de seu patrimônio cultural.

A crença na existência no homem, de uma alma, isto é, um ser imaterial, de certo modo oposto ao corpo, segundo a concepção religiosa que se aborda, fonte da inteligência e vivacidade humanas, bem como de suas emoções e ideais de nobreza, é uma concepção muito comum tanto entre os povos da Antigüidade como também nas civilizações chamadas “primitivas” e que pode ser, de acordo com uma perspectiva antropológica, expressa sob o nome de “crenças animistas”.⁷

Os gregos não foram exceção à regra. Como é observado através de documentação arqueológica (no caso da civilização minóica), quanto às suas concepções religiosas e práticas funerárias, das quais se depreende as noções claras da existência da crença em uma vida de além túmulo e na utilização de utensílios pessoais do defunto nessa nova vida.⁸

No caso dos micênios, como é sabido, em decorrência da inferioridade cultural que os caracterizava diante da civilização minóica, do processo de “absorção” e substituição política e comercial que ocorreu, também houve a transmissão do

⁵ GIORDANI, M. C. Os Gregos - Antigüidade Clássica I. Petrópolis: Ed. Vozes LTDA, 1972 . 2ª Edição [p. 47].

⁶ COULANGES, F. de. A Cidade Antiga. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. Livro I – capítulos I, II, III e IV.

⁷ DURKHEIM, É. As Forma Elementares de Vida Religiosa . São Paulo: Edições Paulinas, 1989. Capítulos VIII e IX.

⁸ ELIADE, M. A História das Crenças Religiosas. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978. Tomo I [págs. 13 e 91]; GIORDANI, M. C., Os Gregos - Antigüidade Clássica I. Petrópolis: Ed. Vozes LTDA, 1972. 2ª edição [págs. 79 e 80];

patrimônio mítico-religioso dos minos aos micênicos que, com pequenas diferenças, se caracterizava pelas mesmas práticas funerárias.

Já no período da queda dos palácios e, posteriormente a isso, o que sabemos a respeito das crenças da alma e sobre a morte nos é apresentado por Homero nas duas grandes epopéias em vários passos, onde não apenas são descritas pela boca dos personagens as idéias que existiam sobre esses dois pontos, como também denotam claramente as noções que se tinha no período anterior à escrita introduzida na Grécia, entre os séculos VIII e VII a.C.

Segundo Coulanges⁹, a crença na alma e a concepção que se tem da morte, estão intimamente interligados, pois a morte, primitivamente, era concebida como uma transferência do defunto para uma espécie de mundo paralelo, invisível, mas que guardava profundas relações de simetria de necessidades, tanto para homens como para almas, sendo que, inicialmente, acreditava-se numa existência intratumular, sendo depois construída a noção de existência pós-morte no subterrâneo, isto é, no Hades.

Nessa visão, tanto quanto na outra, não havia uma transferência para um mundo celeste, nem havia a noção de felicidade ou castigo para homens que em vida foram virtuosos ou não.

A alma era transferida para o Hades que era, simplesmente, o mundo dos mortos, das sombras que não vêem mais a luz de *Hélios* e que, quando não recebem a atenção de seus familiares diretos, através dos ritos fúnebres e sacrifícios, curtem a infelicidade vinda da privação de gêneros e honra, caindo, assim, no esquecimento, e por conseguinte, sendo “engolidos” por *lethe* ($\lambda\epsilon\theta\epsilon$), condenados a penar as amarguras desse abandono.

Com a introdução na Grécia de seitas como a dos órficos e dos mistérios, a noção de alma e morte se transforma, criando uma nova categoria de existência no Hades, que é a dos heróis (que em Homero não se diferenciavam propriamente das outras sombras que ali habitavam) e dos magos ou sábios que, através do gênero de vida que levaram, alcançam a imortalização de suas pessoas pela ação da memória de seus feitos celebrizados pela comunidade, no caso dos heróis e, no caso dos magos ou sábios, através das purificações de miasmas ou crimes que se acreditava ter cometido,

⁹ COULANGES, F. de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. Livro I – capítulo I.

a comunidade, contra um deus, pela reformulação de leis na *polis*, coisas para que esses homens, quase que divinos, muitas vezes eram evocados pelas comunidades com vistas a rearmarização do conjunto.

Como dissemos anteriormente, tanto os homens como as almas tinham certas necessidades mútuas, conforme a concepção da época e, dessa forma, o culto dos mortos, o fogo sagrado e a religião doméstica eram as vias de expressão de tais necessidades.

Essas três expressões de culto dos gregos se constituíram, desde tempos imemoriais, segundo Coulanges¹⁰, realidade objetiva e necessária para os povos de origem indo-ariana.

Profundamente arraigada nas estruturas mentais dos povos dessa procedência, de maneira que era objeto de legislação específica dos magistrados nas *polis* e verdadeira obrigação familiar, diretamente vinculada ao culto da religião doméstica, até os últimos dias da existência das civilizações grega e latina.

Os mortos são cultuados como deuses que se tornavam ao descerem ao túmulo e, posteriormente, à desintegração do corpo, no Hades. Chamados deuses *epictônios* eram considerados, como nos atestam Coulanges e Vernant¹¹, intermediários entre os homens e os deuses do panteão propriamente ditos, além de serem considerados responsáveis pela abastança, felicidade, sabedoria e virtude dos membros da família que permaneciam vivos e ligados ao *óikos*.

Dessa forma, apenas os familiares diretos podiam oferecer sacrifícios e oferendas devidos ao morto, sendo considerado um crime muito grave outra pessoa sequer encostar o pé no túmulo que não seja de um parente direto, sendo necessário um pedido de desculpas formal e a purificação concernente ao caso.

Periodicamente, eram oferecidos ao defunto, em local específico para isso, um sacrifício, libações de leite e vinho, bolos, e se queimavam as carnes de uma vítima para alimentar e honrar o morto com o objetivo de mitigar-lhe as necessidades na vida do além.¹²

¹⁰ COULANGES, F. de. A Cidade Antiga. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. Capítulos I, II, III e IV.

¹¹ Idem, Livro I – cap. II;

VERNANT, J. P. Mito e Pensamento Entre os Gregos. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S/A. Caps. I, II, V e VI.

¹² COULANGES, F. de. A Cidade Antiga. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. - Livro I - cap. II [p. 17].

Quanto ao culto do fogo sagrado, o observamos desde os minóicos. Toda a casa tem, em um ponto escondido e, em alguns casos, no centro da casa (como os romanos), uma fogueira cujo fogo era mantido aceso, religiosamente, pelos membros da família, representando os antepassados que, ao passarem ao *Hades*, eram honrados e consultados sobre todos os assuntos de importância para a família, constituindo-se o objeto de culto particular, sendo regido pelo chefe do *óikos*, a quem a cidade permitia total liberdade de culto a este.

Na Grécia, toda a casa tinha um altar e sobre ele deveria haver restos de cinzas e brasas, sendo obrigação sagrada do dono da casa manter as chamas acesas durante o tempo que a família existisse. Era encarado como a “providência” da casa. Nada se fazia antes de se consultar o Lar ou *héstia*, como posteriormente foi chamado, vinculando o grupo ao solo onde se encontra, trazendo ao mesmo e, em especial ao dono da casa, sabedoria, riqueza, saúde, etc.

A importância desse culto era tão grande que durante muito tempo se sobressaiu ao culto dos próprios deuses olímpicos. Num casamento, por exemplo, se evocava o Lar ao invés de qualquer outro deus do panteão. Só quando o culto dos deuses se estendeu é que diminuiu a influência do culto do Lar, mas conservou-se, através da entrada dele no panteão, na figura de *Héstia*, de extrema importância em todas as atividades que os gregos executavam.

A religião doméstica, por sua vez, é a consagração dessa trilogia cultual, isto é, o chefe de família tinha o direito, na Grécia, de cultivar em seu *óikos*, da maneira como bem entendesse, o seu Lar, como acima nos referimos. Orações, libações, festas, oferendas, tudo era permitido pela religião, ficando ao encargo do dono da casa a instituição das regras que caracterizariam o culto.

Esse culto doméstico era, propriamente dito, um culto aos antepassados, isto é, pais, avós, toda a linhagem da família que, muitas vezes, enterrados na própria casa, eram representados por um túmulo e pelo fogo do Lar. Notamos que a interligação entre os membros do *óikos* era tão intensa que, mesmo após a morte de um dos membros, o culto lhe vinculava o status de deus *epictônio* e garantia, sob proteção da *polis*, as honras que merecia numa cadeia de “auxílio” mútuo na medida que, em troca,

como já mencionamos, o Lar devia amparo e direcionamento através de conselhos e augúrios ao chefe do grupo.

Era uma forma, segundo Coulanges¹³, de co-habitarem todos os membros da família, de maneira que quando se faziam as refeições, por exemplo, somente após a prece, libação e porção do alimento oferecidos aos antepassados no Lar, os membros da família viva podiam, então, fazer sua refeição.

Dessa maneira, fechava-se o círculo existencial. Vivos e mortos, segundo a concepção escatológica grega, co-participavam, em planos diferentes, mas inter-relacionados, da existência, de uma só e única experiência de vida onde, segundo as modificações feitas pelos cultos dos mistérios e pelos órficos em especial, circulavam entre os dois planos da vida, ajudando-se mutuamente e buscando o ideal maior de *areté* que, segundo Jaeger e Vernant¹⁴, se constituía, nesse período, em fugir da corrupção do tempo e da ameaça do esquecimento no Hades, para se tornar um bem aventurado, isento da necessidade de passar mais tempo nas vicissitudes da roda das reencarnações.

¹³ COULANGES, F. de. A Cidade Antiga. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. - Livro I - caps. III e IV.

¹⁴ WERNER, J. Paideia – A Formação do Homem Grego. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1994. Introdução – A Primeira Grécia;
VERNANT, J. P. Mito e Pensamento Entre os Gregos. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S/A. Caps III e IV.

II

A ALMA NA CONSTRUÇÃO DO INDIVÍDUO

Como vimos no capítulo anterior, a noção geral que os gregos tinham sobre a alma, se constituía de uma objetividade do elemento espiritual, de tal forma que todo o grupo social se encontrava intimamente vinculado a seus mortos, e estes a eles, num completo interagir dinâmico, caracterizado e sancionado pela religião doméstica, que era perpetuada pela tradição, de geração em geração, segundo a necessidade cíclica que as crenças propunham como realidade.

Neste capítulo, procuraremos estudar as relações de dependência e interação existentes entre as noções de sujeito-cidadão, indivíduo e alma, consubstanciadas nas figuras do herói e do mago na Grécia arcaica e clássica antiga, analisando o problema da subjetividade versus objetividade sob as seguintes perspectivas: interioridade e exterioridade, alma e eu.

Por sujeito entendemos, conforme Abbagnano¹⁵, “aquilo de que se fala ou a que se atribuem qualidades ou determinações ou a que são inerentes qualidades ou determinações”.

Cidadão, conforme nos atesta a palavra grega *polités*, em Isidro¹⁶, é advérbio de modo, no sentido de “da cidade”. O indivíduo que faz parte do corpo cívico em uma *polis* de posse de todos os seus direitos e prerrogativas.

Sujeito, indivíduo privado, conforme Vernant¹⁷, “é o que se expressando em seu próprio nome enuncia certos traços que o fazem um ser singular”.

Por sujeito alma, entendemos, conforme o autor supracitado, como o “eu”, a pessoa que é conhecida por suas práticas e atividades psicológicas que lhe garantem uma dimensão interior que o constitui como ser real, original, único, indivíduo singular e que, em sua natureza, reside todo o segredo de sua vida interior, de sua

¹⁵ ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. 3ª Edição [p. 929]. Sobre o verbete – sujeito.

¹⁶ PEREIRA, S. J. I. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, 7ª edição [p. 467].

¹⁷ VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [págs 25 à 44].

intimidade, a qual ninguém, com exceção dele próprio, tem acesso, é a consciência de si.¹⁸

Por herói entendemos, ainda de acordo com Vernant, o indivíduo que é reconhecido no corpo social pela singularidade de seu destino, as façanhas que realiza e o prestígio excepcional que conquista, de uma glória que é realmente sua, sendo ele brindado com a imortalização de sua memória, pela fama e pela coletividade.¹⁹

Por magos, consideramos, baseados no mesmo autor, os indivíduos que conseguem, através do gênero de vida que levam, adquirir poderes excepcionais, praticando exercícios espirituais como o domínio da respiração, concentração do sopro animado para os purificar e separar a alma do corpo, libertando-a para executar viagens ao além, lembrando de vidas anteriores, busca a saída do ciclo das reencarnações sucessivas. Adquirem, por assim dizer, o estatus de homens divinos durante a vida, se elevando acima da condição mortal até a classe de seres imperecíveis.²⁰

Por exterioridade e interioridade entendemos, respectivamente, conforme Nicola Abbagnano²¹, o primeiro como “(...) aquilo que é alheio à consciência”; e o segundo por “(...) aquilo que lhe é próprio”, ou seja, a consciência entendida, conforme o mesmo autor (185 verbetes consciência) como “(...) uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível”.

Segundo Vernant²², alma é, em cada um de nós, algo impessoal e suprapessoal, em oposição radical ao corpo e a tudo que diga respeito a ele, excluindo particularidades individuais e limitações próprias da existência. É um ser divino, sobrenatural, que ocupa um lugar e desempenha funções no universo que ultrapassam a pessoa singular. É um *dáimon*.

¹⁸ Idem, [p. 29].

¹⁹ Idem, [p. 30].

²⁰ Idem, [p. 31].

²¹ ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. 3ª Edição [p. 422] - em relação aos verbetes exterioridade e interioridade.

²² VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [págs 25 à 44].

A noção de “eu”, conforme o mesmo autor²³, “(...) é o psicológico” que “se efetua através de práticas mentais (...)”. Sendo que, por “psicológico” entendemos, conforme Nicola Abbagnano²⁴: (...) “o que se refere à consciência do indivíduo, ou seja, às atitudes ou às valorações individuais (...)”. Ainda segundo o mesmo autor, a objetividade é, em sentido objetivo, o “caráter daquilo que é objeto”. A subjetividade, por sua vez, seria o “caráter de todos os fenômenos psíquicos, enquanto fenômenos de consciência que o sujeito relaciona consigo mesmo e chama de meus (...)”.

Entendemos que consciência é a capacidade que o sujeito possui de apreender, de maneira mais ou menos clara, aquilo que se passa com ele interna e/ou externamente.

De acordo com as definições acima, coloca-se-nos então o problema da compreensão pormenorizada do papel da alma e de sua subjetividade atribuído ao homem da Antigüidade e sua participação no processo de construção do indivíduo e do pensamento filosófico na Grécia.

Para Rodolfo Mondolfo²⁵, em verdade, há uma incompreensão por parte de alguns pesquisadores do sentido dado à subjetividade do homem na Antigüidade. Esta se manifesta através de três posições bem definidas, que podem ser chamadas: objetivista, espiritualista e a posição intermédia que seria ocupada por ele (Mondolfo) oriunda da junção das posições de Werner Jaeger e Jöel quanto a este tema.

As duas primeiras, defendidas por pesquisadores extremistas em seus pontos de vista, excluem-se; já a terceira, admitindo alguns tópicos de ambas as partes, consegue, segundo constatamos, traçar uma argumentação mais substancial e fundamentada do que as demais a favor da existência, no homem da Antigüidade, de um grau de consciência quanto à sua subjetividade.

Em seguida, expomos algumas citações que se referem à questão levantada quanto à subjetividade para que tenhamos um melhor mapeamento dos argumentos dos quais Mondolfo lançou mão para construir a sua visão mediadora entre as posições extremas.

²³ Idem, [p. 40].

²⁴ ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. 3ª Edição [p.811] – verbete – psicológico.

²⁵ MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II – [p. 25].

Segundo Mondolfo²⁶, Hegel atesta que os gregos “com relação à subjetividade, estão na posição intermediária em relação à total inconsciência de si, como vemos no princípio asiático, e a subjetividade infinita como certeza de si mesmo”.

Essa intermediação entre as duas orientações opostas é condicionada à descoberta do espírito, pois essa mesma intermediação afirma o domínio deste em relação à natureza, percebendo espiritualmente os fenômenos naturais e apropriando-se deles, os gregos buscaram se conduzir com energia, de maneira que o sujeito não o deixasse livre, se lançando de tal maneira que o que é e vale no real, é o que é mediatizado pelo espírito.

Desse modo, para Hegel, o espírito grego começa pelo natural e chega ao espiritual, embora essa atividade seja, essencialmente, o começo de algo natural. O que nos leva a crer que é a espiritualidade, em seu elemento, perfeita em si mesma e tomada perfeitamente de si mesma seus estímulos. De modo que esta ainda não é o espírito que descansa em si como criador consciente e determinador da realidade existencial.

Mondolfo²⁷, afirma ainda que, segundo Zeller em A Filosofia dos Gregos, o que diferenciava o gênio helênico do princípio asiático era a unidade inquebrantável entre o espiritual e o natural, o que também, afirma ele, é simultaneamente, sua virtude e fraqueza, pois na medida em que se distancia da inconsciência do princípio acima citado, tornando-se parcialmente consciente de seu papel como mediatizador no processo de determinação do real, esta o prende de maneira profunda à objetividade pura do natural de tal forma que, mesmo nas poesias lírica e trágica, é notória a distância existente entre estas e a subjetividade manifesta que se aprofunda na intimidade do pensamento e sentimento do artista moderno.

Percebemos, de acordo com Zeller, que a filosofia grega do período considerado, pelo fato do homem não ter desconfiado do seu próprio pensamento nem da atividade subjetiva que intervinha em suas concepções, inviabilizava a crítica do conhecimento como exigência fundamental da filosofia moderna. Para Mondolfo²⁸,

²⁶ HEGEL, G. W. F. Citado por MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II [p. 25]

²⁷ ZELLER. Citado por MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. [p. 28];

Hegel e Zeller apresentam juízos coincidentes quanto à subordinação do espírito à natureza na filosofia grega.

Segundo Mondolfo²⁹, Gentile afirma que toda a filosofia, desde Tales até hoje, divide-se em duas fases distintas. A primeira é marcada pela construção grega, de maneira ingênua, da realidade inteligível. Neste momento, não se dá conta do caráter subjetivo desta inteligibilidade e, por fim, do próprio real, pois desenvolve esta posição até suas conseqüências últimas em si mesma. Na segunda, inspirada no cristianismo, a filosofia consegue, gradualmente, adquirir consciência crítica e inicia a reflexão sobre a ação do espírito para a produção do real.

O autor afirma, ainda, que uma é degrau de acesso a outra, “a primeira como conceito do espírito como realidade, e a segunda, conceito de realidade como espírito”.³⁰

Segundo Mondolfo³¹, Bréhier atesta que a filosofia grega não pode ser reduzida ao objetivismo que absorve o sujeito no objeto, e sua posição a respeito do cristianismo, que reconhece a existência de sujeitos autônomos com vida própria de sentimentos e de amor, é intraduzível em representação objetiva.

Já Laberthonière³² considera que a filosofia grega é fascinada pela natureza e esta exerce sobre os gregos uma influência tal que eles não perguntam “Quem sou eu?, mas sim: Que são as coisas?”

Mesmo no preceito socrático do “conhece-te a ti mesmo” o que está em jogo é a solução do problema do cosmos na solução do problema da vida e não o contrário.

Quando a filosofia grega criou os conceitos, viu nestes um como que “puro reflexo das idéias eternas”, cujas determinações recebe o sujeito comportando-se como mero receptáculo dos objetos inteligíveis sem em nada participar deles.

²⁸ HEGEL, G. W. F & ZELLER citados por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II [p. 28]

²⁹ GENTILE Citado por MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II [p. 29]

³⁰ Idem, Capítulo II - [p. 29]

³¹ BRÉHIER, Citado por MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II [p. 30]

³² LABERTHONNIÈRE Citado por MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II [p.34]

Mondolfo³³, citando Laberthonnière e Newman, diz que eles concordam quanto ao Cristianismo quando dizem: “(...) Ensina o homem a encontrar-se a si mesmo como realidade interior, e esta lhe apresenta os seguintes problemas: Quem somos? Donde viemos? Para onde vamos?”.

Windelband, citado por Mondolfo, afirma que o grego jamais conseguiu ver o homem, indivíduo e espécie, fora do constante fluxo natural, com suas paixões, vicissitudes e ações. Para eles, o homem é apenas produto transitório do natural. Já o cristianismo acha a essência e conteúdo metafísico do universo nos contratempos da personalidade na história do pecado e da redenção.³⁴

Com base no apanhado feito por Mondolfo sobre as posições desses e de outros pesquisadores a respeito da existência do subjetivismo na Grécia, observamos que a sua construção intermediária propõe que a existência, encarada objetivamente, nada mais era que expressão inconsciente da subjetividade do homem grego que, em se lançando sob o espanto e deslumbramento que a natureza exterior lhe apresentava aos olhos, nada mais fazia que projetar a sua subjetividade e, mesmo aproximando-se da oportunidade de consciência de sua subjetividade, não foi capaz de apreendê-la antes do advento do Cristianismo, que abriria as portas do mundo da interioridade subjetiva ao conhecimento do homem, como indivíduo e sujeito do conhecimento.

Segundo Dumont, citado por Vernant³⁵, o indivíduo, no ocidente, teria surgido da figura do renunciante, tendo como base a cultura indiana, isto é, o renunciante indiano que, para se tornar um indivíduo, precisa renunciar à sua participação no meio social onde viveu até o momento, abandonando os vínculos sociais e até dele para com si. Na medida em que o sagrado vai invadindo paulatinamente o mundano, vai-se constituindo o indivíduo tal qual o conhecemos hoje.

Ao testar essa teoria, no caso grego, Vernant³⁶ constata a inviabilidade de explicação do surgimento do indivíduo no Ocidente por essa via e, no decorrer da

³³ LABERTHONNIÈRE & NEWMAN. Citados por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II. [p. 34]

³⁴ WINDELBAND, Citado por MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Parte II, Capítulo II, Tomo I [p. 327].

³⁵ VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 26]

³⁶ Idem.

análise que empreende, constata que, diferentemente à sociedade que Dumont chama de “hierárquica ou holística”, como a hindu, a sociedade grega é composta de características diametralmente opostas.

Essa conclusão é apresentada por Vernant³⁷ através de exemplos gritantes de diferenças que inviabilizam a explicação de Dumont, tais quais: a religião grega, que é de caráter intra-mundano, ou seja, os deuses “não só estão presentes e agem no mundo, mas os atos do culto visam integrar os fiéis na ordem cósmica e social presididas pelas potências divinas”; a sociedade é igualitária, isto é, desde que seja cidadão, homem, sem manchas que possam incapacitá-lo ao exercício de suas prerrogativas, “ele está apto a desempenhar todas as suas funções sociais, com as implicações religiosas”³⁸; quanto ao sacrifício, enquanto na Índia o sacrificante rompe com todos os laços que o unem à sociedade, ao mundo e a eles próprios, na Grécia “o sacrificante permanece fortemente integrado nos diversos grupos, doméstico, civil e político”³⁹.

Com base em tais pressupostos, Vernant⁴⁰ elabora uma classificação do indivíduo dividida em três níveis, oriunda desses contrastes entre a teoria de Dumont e a pesquisa de Vernant, e chega à conclusão que o indivíduo, na Grécia, surge de maneira mais clara e específica, de duas figuras que se destacam por suas características incomuns: o herói e o mago.

Sempre preocupado em aplicar o método de Dumont à pesquisa, Vernant explica que a figura do herói destaca-se das demais devido à aceitação que o mesmo faz de seu destino, criando uma dimensão nova e superior à honra, encarada como tal pelos demais membros do grupo e, devido a isso, ele aure o direito de ter o seu nome

³⁷ VERNANT, J-P, et alii. “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 29].

³⁸ Idem.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

“(…) Indivíduo *stricto sensu*, isto é, o que ocupa “o seu lugar, o papel que desempenha no grupo, valor que lhe é reconhecido, margem de manobra que dispõe, autonomia relativa face ao enquadramento institucional em que vive.” (...) “O sujeito como indivíduo que se expressa na primeira pessoa (eu), falando em seu próprio nome que enuncia certos traços que o fazem um ser singular”(…) “O eu, a pessoa, conjunto de práticas e atividades psicológicas que dão ao sujeito uma dimensão de interioridade e de unicidade, que o constituem interiormente como um ser real, original, único, um indivíduo singular onde sua natureza reside inteiramente no segredo da sua vida interior, no coração de uma intimidade a qual ninguém, com exceção dele, tem acesso, consciência de si.”

imorredouramente lembrado por todas as seguintes gerações conforme mencionamos anteriormente.

Mas essa honra só é possível devido à não renúncia do herói aos vínculos que o ligam à sociedade, ao contrário, é justamente na medida em que ele encarna o ideal de heroísmo ao qual o grupo venera que ele se vê reconhecido e honrado. É o grupo que lhe dá esse estatuto e não uma renúncia ao mundo.

A figura do mago, para Vernant ⁴¹, também expressa essa singularidade do indivíduo na Grécia, na medida em que ele busca, através do gênero de vida que segue e os poderes excepcionais que adquire a partir de exercícios que o autor classifica de “espirituais”, se tornar homens divinos durante a vida, alcançando como diz ele: “o estatuto de seres imperecíveis”.

Vernant afirma que, embora esses indivíduos se mantivessem afastados do grupo, eles desempenham um importante papel nos momentos de crise pelos quais passaram as *polis* no decorrer dos séculos VII e VI a.C., agindo, muitas vezes, como legisladores e/ou purificadores da comunidade, de suas mazelas e conflitos, elaborando regulamentos civis e religiosos, como fez Sólon, por exemplo.

Analisando a esfera do privado, Vernant constatou que, desde Homero, vinha se desenhando uma diferença entre o público e o privado. Nesse sentido, podemos entender o primeiro como as práticas que devem ser partilhadas e, não, ser privilégio exclusivo de alguns; e, o segundo, como sendo o contrário, determinando instituições que lentamente tornaram possíveis a emergência do indivíduo em vários planos.

O mesmo autor ressalta que, devido a essas mudanças, começou a acontecer, no período dos séculos VI e V a. C, um redirecionamento da valorização do indivíduo que, anteriormente, era valorizado apenas pelo grupo familiar. Neste momento, começa a ser valorizado no comum, coletivamente, através de túmulos coletivos em detrimento dos costumeiros túmulos individuais, fazendo com que houvesse um “afogamento” do indivíduo na glória comum.

As instituições que Vernant focaliza como viabilizadoras dessas mudanças relacionadas ao indivíduo são de dois tipos: religião e direito.

⁴¹ VERNANT, J-P, et alii. “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 31].

A religião cívica só permitia aos cidadãos o acesso ao culto. Os mistérios, ao contrário, eram celebrados sob a proteção da cidade, e se caracterizavam por serem abertos a todos os falantes de grego, “cidadão ou estrangeiro, mulher ou homem, escravo ou livre”, eram abertos a quem quisesse se iniciar.⁴²

Uma característica interessante que Vernant ressalta com referência aos mistérios é que seus participantes, como acima descrevemos, podiam ser de qualquer classe social ou sexo. De posse da iniciação, adquiriam o que desejavam, isto é, o acesso a um futuro do qual todos os não iniciados eram excluídos numa vida no além. Contudo, terminados os ritos do culto, não se notava a diferença entre iniciados ou não. A mudança ocorria na dimensão da interioridade do fiel, que “se encontra como que intimamente modificado a nível religioso pela familiaridade que adquiriu com as duas deusas”.⁴³

Essa mudança, em absoluto, impedia a participação dos iniciados no culto cívico que, aliás, era obrigatório a todo cidadão e a sua não observância era, comumente, punida com a pena de morte, sob a acusação de impiedade para com os deuses da cidade, como no caso de Sócrates, condenado à morte, onde observamos que uma das acusações é justamente a de impiedade.

Quanto ao direito, o civil e criminal condicionam o aparecimento do indivíduo. O criminal, encarando-o como “sujeito do delito e objeto de julgamento”⁴⁴, coloca o indivíduo numa dimensão diferente da anterior, que se constituía em encarar o crime como miasma social. A partir desse momento, o vê sob o enfoque moral, lógico e psicológico, o que é fartamente apresentado “na tragédia Ática do século V a.C., que se interroga constantemente sobre o indivíduo que age, o sujeito humano face a ação, as relações entre heróis do drama na sua singularidade e aquilo que ele fez, que decidiu, sua responsabilidade e que no entanto o ultrapassa.”⁴⁵

Outra questão do direito que é muito interessante, e que o autor demonstra como exemplo do surgimento do indivíduo através da instituição do direito, é a questão do testamento.

⁴² VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 34].

⁴³ Idem

⁴⁴ Idem, [p. 35].

⁴⁵ Idem.

Inicialmente, a preocupação girava em torno de haver um herdeiro diretamente vinculado ao pai de família que pudesse manter o *óikos* e suas tradições, de maneira que os bens não fossem dispersados pelos chamados “colaterais”, além do problema da manutenção de oferendas, preces e libações que deveriam ser oferecidos pelos descendentes diretos do *óikos*, sob a chefia do líder do mesmo que, em geral, era o filho mais velho. A partir do século III, segundo o autor, “o testamento transforma-se em alguma coisa estritamente individual com livre transmissão de bens”.⁴⁶

Quanto ao sujeito, afirma Vernant que ele surge na Grécia através da poesia lírica “em que o autor pelo uso da primeira pessoa dá ao eu um aspecto particular de confiança, exprimindo a sensibilidade que lhe é própria e conferindo-lhe o alcance geral dum ‘topos’ literário”

Através da poesia lírica o poeta expressa a subjetividade que o caracteriza, exaltando-a e colocando em questão todos os padrões e valores aceitos socialmente.

Quando aqui nos referimos à subjetividade, possuímos conhecimento da não problematização desta pela Antigüidade e Idade Média até o Renascimento e, mais propriamente Descartes. Contudo, conforme nos atesta Mondolfo ⁴⁷, nota-se claramente os germens latentes do conhecimento sobre a subjetividade entre os antigos pela discussão dos especialistas aos quais nos referimos anteriormente, de maneira a nos autorizar a assim nos expressarmos com vistas a abordagem temática que hora desenvolvemos.

Neste momento, interrompemos a exposição do texto de Vernant que vínhamos fazendo, para observar as colocações feitas por Mondolfo quanto à questão da subjetividade e seu surgimento, já que, conforme vimos anteriormente, há dúvidas por parte de alguns pesquisadores quanto à afirmação da existência, entre os gregos, da consciência da subjetividade ou de um procedimento puramente objetivista até o século III d.C.

⁴⁶ VERNANT, J-P, et alii. “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 35]

⁴⁷ MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo I e II.

Conforme Vernant ⁴⁸, observamos essa latência em autores como Safo, que assim se expressa: “Para mim, a mais bela coisa do mundo é aquela de que cada um mais gosta”, ou ainda Arquíloco: “A natureza do homem é diversa, cada um se alegra à sua maneira”.

Para Mondolfo ⁴⁹, mesmo os que afirmam a total objetividade do pensamento grego reconhecem que há manifestações parciais de subjetivismo. Estas, por sua vez, são mais notórias em relação ao período final da filosofia antiga, momento em que a preocupação religiosa se torna predominante, levando a exigência de redenção e salvação da alma como uma espécie de pressentimento do Cristianismo.

Mondolfo ⁵⁰, citando Gentile, entende que “a maiêutica de Sócrates, a gnosiologia dos sofistas, cirenaicos e cépticos demonstra um caráter subjetivista e **na teoria platônica da reminescência, a concepção de um dinamismo espiritual próprio do processo pelo qual se conquista gradualmente o conhecimento**” (Grifo nosso).

Quanto a Hegel, citado por Mondolfo ⁵¹, afirma que é Sócrates quem torna possível a consciência da interioridade. Os gregos haviam se encaminhado para a subjetividade e interioridade que vieram a ser descobertas pelo Cristianismo, percebendo espiritualmente os fenômenos naturais, chegando a extrair de sua interioridade os elementos para a construção de seus deuses.

Eles converteram a alma no manancial da riqueza do mundo ideal superior, do pensamento, o que pode ser entendido a partir de uma expressão de Hegel: “de suas paixões, tiraste, ó homem a matéria de tuas divindades”.⁵²

É curioso notar essa observação que Mondolfo faz à citação de Hegel, considerando-se que ela pode apresentar a chave para a compreensão da subjetividade entre os antigos e sua origem. Ora, se o processo de formação dos deuses gregos teve como nascedouro a subjetividade dos helenos, como atesta Mondolfo ao citar Hegel

⁴⁸ VERNANT, J-P, et alii. “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 35]

⁴⁹ MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968.- Capítulo I.

⁵⁰ Idem, [p.25]

⁵¹ HEGEL, G. W. F. Citado por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo II, [p. 42].

⁵² Idem

quanto a Plutarco e a Clemente de Alexandria que, respectivamente, são citados da seguinte forma quanto ao assunto: “(...) os primeiros a falar do assunto converteram o amor em deus”, e os reprovava “como impiedade tanto o converter os deuses em paixões, como, ao contrário, considerar as paixões como deuses” (Plutarco, Amat., 12:); e Clemente criticava “os que convertem em deus a concupiscência desenfreada”... (Clemente. Asmon., 12).⁵³

A impressão que nos causa essa informação é que, nas origens da formação do povo helênico, seus mitos expressavam a projeção inconsciente de sua subjetividade e, graças à genialidade criativa que lhes caracterizava, plasmaram seus deuses de suas paixões e com suas inclinações, de maneira que a crítica expressa por Xenófanés, mais tarde, encontrava profunda ressonância sobre os ânimos de seus contemporâneos.⁵⁴

Fr. 11, Sexto adv. Math. IX, 193 *

ἄπαντα θεοῖ(σ) ἀγεθηκάν Ὀμηρο(σ) θ̄ Ἡσίοδο(σ) τε,
ὅσσα παρ̄ ἄνθρωποισιν οὐκ ἴδρᾱ καῑ ὕπογοσ̄ ἐστίν,
κλεπτειν μοιχευειν τε καῑ ἀλλήλου(σ) ἀπτευειν.

Fr. 16, Clemente Strom. VII, 22, 1

Αἰθιοπε(σ) τε < θεου(σ) σφετερου(σ) > σιμου(σ) μελανα(σ) τε
Ἰθρηκε(σ) τε γλαυκου(σ) καῑ πυρρου(σ) < φασι πελεσθαι >.

Fr. 15, Clemente Strom. V, 109, 3

ἀλλ̄ εῑ χειρα(σ) εχον̄ βοε(σ) < ιπποῖ τ > η̄ λεον̄τε(σ),
ἡ γραψαῑ χειρεσσι καῑ εργᾱ τελειν̄ ἀπερ̄ ἀνδρε(σ),
ἵπποι μεν̄ θ̄ ἵπποισι βοε(σ) δε̄ τε βουσιν̄ ομοια(σ),
καῑ < κ̄ε > θεων̄ ἰδρᾱ(σ) εγραφογ̄ καῑ σαματ̄ ἐποιουν̄
τοιαυθ̄ οἱον̄ περ̄ καυτοῖ δεμα(σ) εἶχον̄ < ἐκοστοῖ >

166 “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos adultérios e mentiras recíprocas

168 “Os Etíopes dizem que seus deuses são de nariz achatados e negros, os Trácios, que os seus tem olhos claros e o cabelo ruivo”.

169 “Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem”.

⁵³ Idem

⁵⁴ * Avisamos aos leitores de grego que devido à dificuldades quanto ao teclado, todas as citações em grego aparecem, no final das palavras terminadas em sigma, o símbolo entre parênteses (σ)

SEXTO. adv. math. IX, 193. &, CLEMENTE STROM. V, 109, 3 e VII, 22, 1 Fr. 11,15 e 16 Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield . Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição.

Para Nietzsche ⁵⁵, o fato de que a espontaneidade subjetivista grega se expressou em sua mitologia, antropomorfizando seus deuses de maneira a torná-los tão humanos quanto um homem, significa que a subjetividade, como tal, dava mostras de sua existência, embora totalmente inconsciente quanto a si mesma, criando e determinando o real de maneira animista, o que significa que o homem já era a medida das coisas e os demais fenômenos da natureza nada mais eram que aparência e ilusão já para os gregos do período de Tales.

Sendo assim, os deuses e semideuses criados pela mitologia dos antigos, representavam expressões de sua subjetividade que, diante dos fenômenos naturais e/ou psíquicos, inacessíveis a uma explicação substancial à sua percepção, encontrava-se numa espécie de campo aberto de tensões e emoções suscitadas pelo meio e por si, encontrando explicação apenas na manifestação de algum deus que, agindo entre os homens, podia até influir diretamente nas decisões a serem tomadas, como podemos notar de maneira bastante clara na clássica passagem da *Ilíada*, no conselho dos guerreiros, a intromissão de Palas a pedido de Hera junto a Aquiles e a mudança de direção dos acontecimentos por influência dela, segundo a descrição feita por Homero. ⁵⁶

Como vimos anteriormente, quanto à Xenófanes, a crítica que desenvolve em torno dessa tendência do grego em objetivar a sua subjetividade, como no caso da presença constante dos deuses entre os homens dando a explicação de muitos dos acontecimentos que se davam no dia-a-dia, observamos o início da transição da forma de ver o mundo como nos demonstra Nietzsche através da ação da reflexão proporcionada pelos naturalistas a partir de Tales.

⁵⁵ NIETZSCHE, F. Citado por MONDOLFO, Rodolfo . O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1999. Capítulo III [p 42].

“... o nascimento da Filosofia constitui reação terminante, inspirada por um realismo objetivista, contra o subjetivismo antropomórfico que havia dominado até então o espírito grego, com seu caráter natural e espontâneo. - Os gregos entre os quais Tales adquiriram de improviso grande significação histórica, eram ao contrário de todos os realistas, pois criam unicamente na realidade dos homens e dos deuses e consideravam que toda a natureza era tão-somente um como que disfarce e metamorfose desses deuses-homens. O homem constituía para eles a verdade e o núcleo de todas as coisas; o mais era aparência e ilusão. Por isso custou-lhes esforço incrível compreender os conceitos como tais; e ao contrário do que ocorre com os modernos que transformam mesmo o mais pessoal em abstrações, para eles mesmo o mais abstrato se caracterizava numa pessoa. Por isso, quando Tales afirmou que a realidade não era o homem, mas água, efetuou uma verdadeira revolução, ao realizar o trânsito do subjetivismo para o objetivismo na concepção das coisas, o trânsito do humano - mitologia - para a Natureza - filosofia objetivista.”

⁵⁶ HOMERO. Ilíada. Tradução e adaptação de Fernando GOMES, C. de Araújo. Rio de Janeiro: Clássicos de Ouro - Editora Tecnoprint S/A, 1970 . [págs 15 e 16].

Como ele (Nietzsche) afirmou, quando se abriu a perspectiva de uma explicação que não estava necessariamente vinculada a uma interferência do mundo divino, ou seja, dos deuses sobre os fenômenos, tornou-se possível a passagem do subjetivismo inocente (Mitologia) para o objetivismo refletido (Filosofia), com o que concorda K Jöel, citado por Mondolfo:⁵⁷

A Filosofia Pré-socrática é filha da mística, do sentimento - e não da observação sensível, intelectual, da fantasia mitológica, nem da vontade prática em que se baseiam as diversas explicações propostas por outros historiadores - juntamente à medida que o espírito grego só encontrou na interioridade subjetiva o impulso e o meio que lhe permitiram passar das experiências exteriores, múltiplas, particulares e fragmentárias a uma concepção unitária da Natureza, compreendendo-a em sua unidade com o homem, sua alma e sua vida. (...) Igualmente na Filosofia Pré-socrática a contemplação da subjetividade universal só se alcança através do sujeito e por seu impulso vital. A subjetividade mística dos naturalistas pré-socráticos é expressão do espírito lírico da época, na qual o pleno florescimento da poesia lírica coincide com o despertar da Filosofia. Assim como o sentimento de si mesmo levava o poeta lírico a sentir e compreender a Natureza como o outro diante do Eu, também levou os pré-socráticos para a Filosofia natural num idêntico sentimento de si mesmos continuamente expressos nas afirmações de sua personalidade (*εγω, μοι, με*, etc), que se reiteram freqüentemente nos seus escritos. (MONDOLFO, 1968: 43-44)

Neste ponto, observamos um momento de confluência entre os trabalhos de Vernant e Mondolfo quanto à relação existente entre a presença da consciência da subjetividade e o processo de formação do indivíduo na cidade, pois ambos revelam que o fenômeno de surgimento da lírica grega e sua expressão, especialmente no teatro, determinam o aparecimento de questões concernentes à interioridade do indivíduo, aos problemas de salvação da alma oriundos dos mistérios, o surgimento dos cultos particulares, do simpósio, criando dimensões distintas das convenções sociais obrigatórias e hierarquizadas do culto cívico em relação a quem devia freqüentar e executar os ritos do mesmo e, finalmente, o surgimento de uma nova forma de ver o mundo em uma tentativa de explicação objetiva da realidade e dos fenômenos que envolvem a vida do homem na *ψῆσις* e na *polis* que viria a desembocar no pensamento filosófico.

⁵⁷ JÖEL, K. citado por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo III [págs. 43 e 44].

Quando Jöel aborda a gênese mística da Filosofia nos recordamos do trabalho de F. M. Cornford ⁵⁸, no qual esse pesquisador, levantando o problema do empirismo contra a inspiração, nos primórdios da filosofia natural, explicita o processo de surgimento da reflexão filosófica como tal, através de uma série de metamorfoses progressivas entre personagens de indivíduos responsáveis pelo saber na Grécia.

Em concordância com a afirmação de Joël apresentada anteriormente, Cornford declara, em seus capítulos de V à IX, que, numa linha genealógica, iniciada pelos xamãs, passando para os videntes e posteriormente para os poetas, os filósofos surgem como herdeiros naturais dessa espécie de sabedoria e que, durante muito tempo, após o surgimento e questionamento filosófico, já estabelecido na Grécia, o filósofo ainda guardava esse estatuto que, vez por outra, ainda o identificava com a mística e os magos.

Relembrando Cornford, na obra supra mencionada, bem como Joël, percebemos que ele afirma que a filosofia, em suas origens, não tinha como objeto o uso metodológico para a pesquisa ou a observação dos fenômenos empíricos, mas sim, a dedução racional e o levantamento de hipóteses que, de fato, não haviam sido testadas, da mesma maneira que faríamos hoje ao se colocar em questão a validade de uma hipótese sobre qualquer assunto. O que na época não ocorria aos médicos que, baseados em uma observação empírica dos casos que assistiam, levantavam hipóteses e, por assim dizer, “testavam-nas” de maneira muito mais substancial do que as explicações dos filósofos a respeito do mundo.

O próprio Mondolfo estuda, em um capítulo da obra já citada ⁵⁹, essa atitude por parte dos primeiros filósofos, e nos oferece a apreciação de como se processava o método de pesquisa e conhecimento que os antigos levavam a efeito.

Declara ele, em síntese, que não havia a necessidade de observação e/ou testes das teorias, desde que essas se mostrassem ao entendimento de maneira eqüitativa, isto é, como na lógica formal, desde que o sujeito e o predicado fossem coerentes ao entendimento e tivessem a identidade viável entre o que se concebe pelo

⁵⁸ CORNFORD, F. M. Principium Sapientiae - As Origens do Pensamento Filosófico Grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. 3ª edição primeira parte.

⁵⁹ MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968.

entendimento, como critério de verdade que era, e essa explicação satisfizesse, mesmo que momentaneamente, aceitava-se como viável e veraz a teoria.

Daí Joel ⁶⁰, no que diz respeito à origem mística da reflexão filosófica, como “uma concepção unitária da Natureza, compreendendo-a em sua unidade com o homem, sua alma e sua vida. Igualmente na Filosofia Pré-socrática a contemplação da subjetividade universal só se alcança através do sujeito e por seu impulso vital”.

Ou seja, na medida que a nova visão de mundo vai se construindo sobre o legado genealógico do filósofo, condicionando a abertura da subjetividade como determinadora, como viabilizadora de uma explicação fenomenológica do real, fundamentada na contemplação da subjetividade universal, o indivíduo se depara com o desconhecido de sua interioridade. Campo virgem ao conhecimento que, curiosamente, mostra analogias para com a natureza, levantando ao homem grego problemas de tal ordem que jamais haviam sido cogitados, tais quais o problema da vida e da alma.

Como declara Mondolfo, o problema da vida e da alma é um problema da subjetividade e inspira uma concepção antropomórfica da natureza de maneira que se efetua toda uma busca de um princípio que não é de materialidade, mas de mobilidade.

A *phýsis*, para os gregos, é um processo vivo, tal como sentiam a vida ativa, espiritual, prática e histórica, um fluxo contínuo do universo, ou melhor, do cosmos, que é, para eles, o ritmo essencial do mundo porque é o ritmo da alma. Tal qual vemos, em quase todos os pré-socráticos, lutas e oposições, harmonia e proporção, amor e ódio, união e geração, lei de justiça, necessidade e ordem (cosmos) etc.

Tudo isso são os princípios sobre os quais torna-se possível formas e meios de compreensão do macrocosmo, de onde se extrai a relação interior do microcosmo, que é atribuída à natureza, pois foram reconhecidos na alma humana, fundamentando e realizando a concepção unitária da totalidade objetiva sugeridas pela experiência interior do sujeito.

⁶⁰ MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. [p. 44].

Dessa maneira, Mondolfo⁶¹ conclui, assim como Jöel, que o naturalismo vinculou-se com a preocupação subjetiva do além e com a escatologia, num paralelo entre o ciclo das transmigrações da alma e a palingenesia universal como processo cósmico, convertendo-se, para Anaximandro, Heráclito, os pitagóricos, Empédocles, em processo moral, num ciclo de queda e retorno, em que a necessidade se identifica com a Justiça.

Ou seja, baseados na observação da alma e de seus fenômenos, os pré-socráticos construíram a sua visão naturalista que, em última instância, nada mais é que uma visão subjetivamente objetivada do real e, sobre esta, desdobram a subjetivação, ampliando-a ao universo num processo de indução do menor ao maior, isto é, do micro ao macro, da alma humana à alma do universo e seus ciclos existenciais, passando a alma, tanto quanto a matéria, pelos fluxos contínuos, múltiplos e infinitos do devir no tempo que, passo a passo, torna-se cada vez mais subjetivo em detrimento dos ciclos cósmicos ensinados pela tradição indo-ariana do eterno retorno.

No momento em que os fenômenos do aparecimento da poesia lírica e o surgimento da reflexão filosófica são relacionados como frutos generosos da terra da Jônia, torna-se compreensível a formação, no grego, da possibilidade de descoberta da interioridade, não mais do homem, simplesmente, mas da alma e das leis que a regem, demonstrando, ainda uma vez, a ação um pouco mais consciente da subjetividade, o que possibilita o conhecimento sobre si mesmo na busca da sabedoria nos cuidados para com a alma.

O conhecimento intenso da própria personalidade que observamos na poesia e filosofia jônicas se manifestam no uso da primeira pessoa (eu - *εγω*), como em Anaximandro, Hecateu, Heráclito, os médicos, etc, que ousadamente expunham os seus sentimentos e visão sobre a vida humana, juntamente com a noção de legalidade exterior da natureza se mostrando como projeção da *polis* e suas leis de justiça para com a *phýsis*.

Em decorrência dessa vinculação entre poesia e filosofia, a cosmogonia encontra o material básico necessário para o seu desenvolvimento, pois, para

⁶¹ Idem

compreender as estruturas da *phýsis*, era imprescindível que houvesse uma maior compreensão da interioridade como legalidade, como reflexo do mundo prático humano, que ainda não se trata da subjetividade compreendida apenas pelo processo de introspecção.

Segundo Mondolfo ⁶², para filósofos como Xenófanes, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, inclusive Demócrito, a alma e sua interioridade encontram sua independência e valor.

Isso devido ao fato de que, nesse período, na Grécia, o processo de surgimento do chamado ideal de *sofrosyné* (justa medida, equilíbrio), em detrimento da chamada *hýbris* (desmedida, desequilíbrio), como norma religiosa, que operou, no âmbito da vida na *polis*, profundas modificações públicas e privadas tais como: a redimensionalização do espaço físico da mesma em torno da *ágora* e não mais em torno do palácio real, tornando-se esta, *ágora*, o centro nevrálgico das decisões num plano de equanimidade entre cidadãos, por destituição dos privilégios da aristocracia mais ou menos acentuadas segundo a *polis*; a reformulação do exército com o advento do *hoplita* e as técnicas de combate concernentes a ele, a redivisão das tribos para uma melhor distribuição do poder (no caso de Atenas), no deslocamento do ideal de *areté* do estereotipo do guerreiro furioso que, como um deus parte sobre os adversários, para o do equilibrado *hoplita* que encara o inimigo ombro a ombro com seus pares. As mudanças quanto à cobrança de dívidas, isto é, a impossibilidade do indivíduo pagar as dívidas com a sua própria pessoa ou a de seus familiares e a introdução dos mistérios que redimensionaram a vida religiosa na Hélade, mostrando novas formas de ver a alma humana, seu destino, seus ciclos evolutivos e as tecnologias espirituais para se haurir as bem-aventuranças na vida do além túmulo.

No dizer de Vernant: “(...) o indivíduo tem a experiência do eu, da pessoa, assim como do corpo, mas de maneira diferente. O eu não é delimitado, nem unificado - é um campo aberto de forças múltiplas”.⁶³

⁶² MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo III [pags. 47 e 48].

⁶³ VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 38].

Vernant ⁶⁴, citando H. Fränkel, afirma que a experiência do indivíduo é voltada para fora de si e ele procura a si mesmo, encontrando-se nos outros, que são como espelhos a refletirem sua imagem, sendo o outro (parentes, filhos, amigos) *alter ego* para ele.

O indivíduo se lança e foca seu objetivo principal naquilo que ele efetivamente realiza – atividades e obras que lhe permitem captar-se, não em potência, mas em ato, *energeia* – e nunca em sua consciência. Para esse homem, introspecção não existe, pois o sujeito não constitui um mundo interior que deve ser penetrado a fim de se encontrar, descobrindo-se. Ele é extrovertido, uma vez que sua consciência não é dobrada sobre si, ela é existencial.

Nesse momento em que se delineia uma nova concepção de alma, isto é, o paulatino abandono das noções Homéricas de alma como sombra destinada a habitar o Hades, o arcaico cede espaço às novas concepções introduzidas, em especial, pelos mistérios que tendem a descrever a alma humana como participante de um ciclo evolutivo no qual, conforme seus esforços em adestramento adequado em técnicas de fundo xamânico, vai concentrando o sopro anímico de maneira que seus atos a tornem merecedora das bem-aventuranças e permitam-lhe fugir à roda das reencarnações, na vida do além.

Contudo, nesse momento, não há ainda uma noção clara de existência de si por meio da consciência que se tem dela, pois, embora já se mostre a dimensão de existência do eu, ainda é preciso a participação do outro para se determinar aquilo que é o determinador de si próprio, que pode ser o outro, os parentes, amigos, vizinhos, enfim, o que ocorre é que o indivíduo toma os outros em detrimento da consciência de si, como afirma Vernat, citando Bernard Groethuysen: “(...) a consciência de si é a apreensão de um ele, não de um eu”. ⁶⁵

⁶⁴ VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987. [p. 38].

⁶⁵ Idem

Essa consciência só começa a ser despertada, segundo Mondolfo⁶⁶, citando Werner: “apenas com o Humanismo, com os sofistas e Sócrates realiza-se a verdadeira penetração no mundo da subjetividade”.

Para os sofistas, a educação é o processo de formação das almas no qual, visando a uma “cultura espiritual”, a alma do cidadão é desenvolvida por meios espirituais.

Para Werner ⁶⁷, citado por Mondolfo: “(...) a sofística é a enorme revolução subjetivista, que atinge também a poesia e o pensamento, e chega à sua plenitude na tragédia de Eurípedes, cujo espírito tem estreitas vinculações com a filosofia contemporânea de Anaxágoras e dos sofistas”.

Quando Protágoras enuncia que “o homem é a medida de todas as coisas”, ele remove a concepção anteriormente estabelecida de homem como ser legal, habitante da *polis* e sob o domínio de suas leis, e cria a concepção do homem medida, interferindo, assim, de maneira decisiva sobre as estruturas morais, políticas e religiosas dos gregos em suas relações com si e com seu próximo em todos os planos de sua manifestação.

Até o momento a alma era, por assim dizer, um composto de forças exteriores à consciência de si, determinada pela idéia, ou melhor dizendo, pela forma de ver que os demais no grupo demonstravam através de suas atitudes. Daí em diante a alma é algo novo, começando a vislumbrar a presença de si mesma em interação com o meio e as demais pessoas que o compõem, que nada mais são que modos de pensar oriundos de si mesmo no processo de subjetivação da objetividade e o conseqüente desdobrar deste sobre aquela, de maneira a viabilizar o conhecimento mais ou menos consciente de si, como atesta Werner, citado por Mondolfo. ⁶⁸

⁶⁶ WERNER, J. citado por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo III [p. 48].

⁶⁷ WERNER, J. citado por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Capítulo III [p. 50].

⁶⁸ Idem.

“Eurípedes é o primeiro psicólogo. Descobridor da alma num sentido completamente novo; o inquiridor do inquieto mundo dos sentimentos e das paixões humanas. É o criador da

Como pudemos observar até o momento, a tomada de consciência do grego com relação à sua subjetividade é fundamental para a compreensão de si mesmo como um elemento constitutivo da natureza, participante ativa do ciclo cósmico onde começa a se esboçar toda uma nova forma de ver e encarar o mundo e a si, alcançando o seu auge nas doutrinas expressas pelos sofistas, visando à construção do que chamamos de interioridade e suas categorias relacionais.

É dessa maneira que, segundo a pesquisa que realizamos junto a Vernant e Mondolfo, observamos a formação do indivíduo na Grécia, oriunda dos movimentos da subjetividade inconsciente do sujeito grego que, em um primeiro momento estabelece um mundo ingênuo onde os deuses e homens convivem como iguais, como nos atesta Hesíodo⁶⁹, já que tiveram a mesma origem, mas com destinos divergentes – uns, mortais e desgraçados pelo fatal destino regido pelas Moiras; outros, imortais e bem-aventurados, deleitando-se com ambrósia em festins maviosos, ora apoiando, ora desgraçando, os pobres mortais.

Num segundo momento, que pode ser compreendido como o despertar do pensamento filosófico, o homem busca respostas menos míticas, a sua subjetividade cria a objetividade e suas explicações do real o auxiliam a compreendê-lo. Após acostumar-se com a legalidade do mundo objetivo, prático, político, essa mesma subjetividade esbarra com a noção de “homem medida de todas as coisas” e constrói, a partir daí, uma nova estrutura de pensar uma nova teoria do conhecimento que busca trazer, por analogia, as leis a que se acostumou a observar e praticar na *polis* e na *fýsis*, aos únicos remanescentes de resistência ao processo de racionalização engendrado pelo pensamento filosófico, a alma e sua interioridade.

patologia da alma (...) o homem havia aprendido a levantar o véu destas coisas e a orientar-se no labirinto da psique, à luz da concepção que via nestas possessões demoníacas, fenômenos necessários e submetidos à lei da natureza humana. Essa psicologia nasce da consciência do descobrimento do mundo subjetivo e do conhecimento racional da realidade. O homem já não quer nem pode se submeter a uma concepção da existência que não o tome como medida no sentido de Protágoras”.

⁶⁹ HESÍODO. Teogonia A Origem dos Deuses. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

III

A ALMA NO PENSAMENTO PRÉ-SOCRÁTICO

Agora que já compreendemos o sentido tradicional, na Grécia, de alma, imortalidade e sobrevivência desta após a morte, desde as noções de sombra vinculada ao túmulo (onde vivia numa nova dimensão da existencialidade humana, integrada ao *genos* ao qual pertenceu e, ainda continuava “agindo”, ativamente, junto à sua descendência através do culto doméstico da lareira) até o pressentimento da descoberta da subjetividade elaborada pelos filósofos pré-socráticos e, em especial, denunciada por Sócrates.

A descoberta da subjetividade entre os helenos foi algo extremamente significativo, embora eles não tivessem a consciência de como essa subjetividade franquearia, futuramente, o acesso à interioridade, pois era importante para os futuros desenvolvimentos da filosofia em geral.

Em que medida essa descoberta modificou a concepção dos conceitos que ora estudamos (alma, imortalidade e sobrevivência após a morte) em sua forma tradicional e quais foram os efeitos dessas modificações? Para acompanharmos o desenvolvimento dos novos sentidos dados aos objetos de nossa pesquisa, faz-se mister retornarmos aos estudos de M. F. Cornford ⁷⁰, onde ele analisa a cientificidade dos métodos de proposição de teorias que os pré-socráticos utilizavam para expor suas doutrinas.

O citado autor, ao abordar esse tema, expõe que, em termos científicos e metodológicos, os processos utilizados pelos pré-socráticos, em comparação aos utilizados hoje, eram uma “negação” científica, de maneira resumida, devido a uma não utilização de métodos de averiguação da verdade (ou melhor, da veracidade) de suas teorias por uma maneira mais ou menos empírica, o que é exposto pelo mesmo autor quando compara os métodos utilizados pelos filósofos em relação aos dos

⁷⁰ CORNFORD, F. M. Principium Sapientiae - As Origens do Pensamento Filosófico Grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. 3ª edição primeira parte, cap. I e III.

médicos da época que, devido à necessidade de seu ofício, eram mais dados à observação empírica.

Entretanto, isso não desqualifica, de maneira alguma, as propostas levantadas pelos pré-socráticos quanto à natureza e às coisas do mundo em geral sobre as quais se debruçaram.

Ora, mas se não há esse caráter, poderíamos nos perguntar: para que serviria a filosofia, suas teorias e seu exercício? Diletantismo intelectual para nobres desocupados e *thirestes* ousados que, por sua inteligência e capacidade oratória, se alçavam, sob o patrocínio de companheiros melhor colocados socialmente, aos círculos inúteis do conhecimento filosófico? Absolutamente não. É preciso que busquemos compreender, de maneira mais ampla, os movimentos de poder que se estruturavam na Grécia e como o saber filosófico atingiu, pouco-a-pouco, o estatuto social de um conhecimento quase divino, no período pré-socrático, e uma importante “ferramenta” de poder nas *polis*.⁷¹

O estatuto da verdade se estabelece, na Grécia dos séculos V e IV a.C., em sua maior expressão e vigor, através dos ideais religiosos de *sofrosyne* (cujo conceito pode ser entendido como justa medida, equilíbrio) em contraposição à *hybris* (cujo conceito pode ser entendido como desmedida), determinando um conjunto de modificações em todos os níveis de relação do homem grego, possibilitando uma melhor organização das *polis* e suas estruturas sociais, sob a influência das diretrizes de *filia* e *dikia*, isto é, amizade e justiça, que eram patrocinados pela *polis*, numa projeção do sistema estabelecido instintivamente nos *genos* para o conjunto das tribos.⁷²

Oriunda dessas e de outras transformações sociais, econômicas, políticas e religiosas, surge então, na Jônia, o pensamento filosófico numa linha genealógica direta dos antigos xamãs que, por suas práticas e exercícios de depuração, estabeleciam contatos com os mortos e deuses, ditando a verdade inquestionável, divina, e realizavam outros ritos sagrados aos olhos dos gregos para diversas finalidades. Dos xamãs este estatuto passa aos adivinhos que, interpretando sonhos e

⁷¹ CORNFORD, F. M. Principium Sapientiae - As Origens do Pensamento Filosófico Grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. 3ª edição Caps. V, VI, VII, VIII e IX.

⁷² VERNANT, J-P. As Origens do Pensamento Grego. Rio de Janeiro e São Paulo: Difel, - Difusão Editorial S/A, 1977.

vaticinando augúrios benéficos ou maléficos, exprimiam a verdade que os deuses enviavam aos homens por sonhos. Dos adivinhos passa para os poetas que, inspirados pelas divinas musas, cantavam aos homens as glórias do ontem, tornando-o presente e exaltavam os heróis aos homens da “Idade de Ferro”. Desses últimos, finalmente, o estatuto da verdade passa aos filósofos que, ainda na época de Sócrates, cumulavam em si o estatuto desses seres quase divinos, “expressantes” mais ou menos puros da Verdade da qual eram os deuses os guardiões.

Diante de tais aspectos, parece-nos um contra senso parcial o que Cornford atestou a esses homens quase divinos. Afinal, não nos parece que algo adotado por um grupo mais ou menos extenso de indivíduos, em uma sociedade durante um longo período, seja de todo falso. Pois, se assim fosse, em breve cairia em desuso. Se permaneceu, é porque houve algo de concreto, de útil, de necessário.

Dado o exposto acima, é vital compreender o critério de verdade que era utilizado pelos helenos quanto à suas questões, em especial, os relacionados aos problemas do conhecimento.

Conforme vimos no início do texto, Mondolfo ⁷³ afirma que a visão que temos hoje da Antigüidade quanto ao problema da subjetividade é que esta era desconhecida. Todavia, conforme vimos no capítulo dois, havia em latência noções da mesma que são bem notórias, em especial, nos pré-socráticos, tentando justificar a natureza com base em estruturas organizacionais do mundo humano, objetivo, da *polis* que, nada mais era que construção e reflexo objetivos da subjetividade helênica que se adapta, inicialmente, a esses mecanismos para depois, exteriorizá-lo na *fýsis* de maneira projetada do micro ao macro.

Observamos que a teoria do conhecimento na antigüidade, conforme o autor supra citado menciona, se expressava numa relação de “coincidência” da mente - em todo o sistema de suas representações e idéias - como a realidade objetiva, seja esta considerada como mundo sensível à maneira do naturalismo pré-socrático, ou como mundo inteligível à maneira do idealismo platônico.

Sob o enfoque objetivista da questão, o que acontecia era uma adequação da mente e seus mecanismos ao real exterior ao homem. Contudo, conforme Tomás de

⁷³ MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Livro II, capítulo I [p. 96].

Aquino *apud* Mondolfo ⁷⁴: “*Veritas est adaequatio mentis et rei*” (“A verdade do intelecto é a adequação do intelecto e da coisa, segundo o que o intelecto diz que é o que é ou não é o que não é”). O que se deduz dessa citação é a possibilidade de interpretação quanto à teoria do conhecimento ser regida de maneira objetivista ou subjetivista.

Segundo Mondolfo ⁷⁵, na história da filosofia grega, é possível encontrar teorias gnosiológicas objetivas e outras que se antecipam à definição da verdade como equação da inteligência com a realidade, porém invertendo a posição e a função recíprocas que os dois termos têm na interpretação normalmente aceita, objetivista.

Assim, os gregos não davam prioridade à realidade objetiva como parâmetro e fundamento da verdade da concepção intelectual, mas tomavam como partida e critério de verdade as exigências intrínsecas da razão e se baseavam nestas para afirmar o que poderia e deveria ser reconhecido como real.

O que significa dizer que o critério de verdade utilizado pelos antigos não era fundamentado na experiência empírica e, sim, na adequação desta aos critérios de funcionamento da mente, de maneira que o determinador da verdade, para a gnosiologia antiga, em especial a pré-socrática até o início do movimento sofista, é o princípio de identidade, com prevalência da conceptibilidade sobre a experiência sensível.

Isto é corroborado pela citação que Mondolfo faz de Leibniz: “*nihil aliud enim realitas quam cogitabilitas*” (“nada em verdade é real quanto concebível”).⁷⁶

Logo, o critério de verdade para o período que estudamos é “uma exigência de adequação da coisa à inteligência e não da inteligência à coisa”.⁷⁷

Dessa afirmação, podemos entender como verdadeira a conclusão de Cornford de que os pré-socráticos não seguiam propriamente uma metodologia de pesquisa e critério de verdade relativamente empíricos, como faziam os médicos antigos. Não é um contra senso justificado pelas estruturas sociais que permitiam a um certo grupo o

⁷⁴ AQUINO, Tomás de. Citado por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Livro II capítulo I [p. 96].

⁷⁵ Idem, Livro II Capítulo I [p. 99].

⁷⁶ Idem

⁷⁷ Idem

privilégio de um diletantismo intelectual não vinculado ao real, objetivo; mas um importante instrumento de poder, desde que o grupo social, como um todo, estava provavelmente submetido ao mesmo foco de visada gnosiológico corroborado pela tradição.

Em reforço a essa posição, o autor A. Koyré ⁷⁸, no texto “Do Mundo do Mais-ou-Menos ao Universo da Precisão”, procura pesquisar o porque da ciência grega não ter podido dar origem a uma tecnologia verdadeira. Ao que ele responde que isso não foi possível, aparentemente, “porque não procurou fazê-lo. E, sem dúvida, porque acreditou que isso não era factível”.⁷⁹

Por que havia essa crença? Conforme Koyré, o significado do termo física, como é compreendido por Aristóteles, difere do que nós entendemos hoje, pois os antigos não acreditavam na possibilidade de matematização da vida, no chamado mundo sublunar e que, devido a isso, “ele é o domínio do movediço, do impreciso, do mais-ou-menos”.

Fazendo com que todo e qualquer pensamento em tentativa de aplicação da matemática, no mundo sensível, fosse um contra senso, como nos afirma Koyré ⁸⁰, com quem concorda Mondolfo ⁸¹, citando Colégero:

Seria ridículo querer medir com exatidão as dimensões de um ser natural: o cavalo sem dúvida, é maior que o cachorro e menor que o elefante, mas nem o cachorro, nem o cavalo, nem o elefante tem dimensões estrita e rigidamente determinadas: existe sempre uma margem de imprecisão, de ‘jogo’, de ‘mais-ou-menos’ e de quase.

Dessa maneira, chegamos à conclusão de que, para o grego arcaico e pré-socrático, a indistinção entre o lógico e o ontológico garantiriam a veracidade e “concretitude” dos conceitos de alma, imortalidade e sobrevivência da alma humana

⁷⁸ KOYRÉ, A. Estudos da História do Pensamento Científico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, In. “Do Mundo do Mais-ou-Menos ao Universo da Precisão”.

⁷⁹ Idem, [p.272];

⁸⁰ Idem.

⁸¹ COLÉGERO. Citado por MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Livro II capítulo I [p. 100].

“(…) o pensamento primitivo não suspeita ainda que existam diferenças entre o real e o pensado, entre o modo necessário de ser da realidade e o modo necessário de ser do pensamento que a representa; e, portanto, para esse pensamento, Lógica e Ontologia se fundem numa ingênua consideração do mundo que é, ao mesmo tempo e de igual modo, lógica e ontológica, indistinta e inseparavelmente”.

ao fenômeno da morte, de maneira que a tradição mítico-religiosa estabeleceu as relações entre os chamados vivos e mortos, numa permuta intercambiante e necessária, na medida em que essa indistinção corrobora e legitima a realidade desses conceitos, no mundo humano, na *polis* e, fora dela, na *phýsis* como um todo, através da adaptação desses à linguagem dos filósofos.

Sendo assim, é lógico que, para os nossos atuais padrões metodológico-científicos, os métodos empregados pelos antigos sejam totalmente ineficazes, como diz Cornford.

Todavia, sob o ponto de vista apresentado por Mondolfo, compreendemos a cientificidade grega e seu critério de verdade aplicado, em especial, pelos filósofos no estabelecimento de suas doutrinas bem como, começamos a antever as forças e os jogos de poder que subjazem às estruturas socialmente estabelecidas no âmbito da *polis*.

Como vimos no primeiro capítulo de nosso trabalho, Fustel de Coulanges⁸² nos apresenta a *polis* e suas instituições como uma extensão dos mecanismos organizados pelos *genos*, isto é, pelas famílias que, em se apresentando a necessidade de mútuo auxílio para defesa e desenvolvimento econômico, foram se unindo, formando tribos e, posteriormente, a *polis* propriamente dita.

As crenças e estruturas psicológicas que imperavam no *genos* foram transportadas para os mecanismos políticos, econômicos e religiosos da *polis* como atesta Vernant⁸³ no capítulo, sobre *Héstia* e *Hermes* de maneira que, obviamente, o problema que se constitui para nós hoje, como um problema, isto é, o tema dessa monografia, de fato, não era um problema até o início dos questionamentos e especulações sobre eles.

Isto porque eram questões indiscutíveis, na medida em que eram dados como fatores reais dentro da empiricidade racional dos helenos, conforme vimos na referência ao texto de Mondolfo.

⁸² COULANGES, F. de. A Cidade Antiga. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. 4ª edição – Introdução [p. 1 à 6].

⁸³ VERNANT, J. P. Mito e Pensamento Entre os Gregos. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S/A. Capítulo III [págs. 149 à 151].

Ora, a realidade da existência da alma era tão intensa e, por que não dizer, concreta, até o início dos questionamentos filosóficos, que a *polis* instaurava a obrigação familiar, durante alguns dias do ano, para que as honras fúnebres fossem prestadas pelos parentes do morto, em conformidade com os ritos particulares de cada família.⁸⁴

A questão jurídica do não sepultamento dos criminosos, como uma espécie de extensão da jurisdição humana sobre o reino de *Hades*, demonstrando a crença em uma espécie de concepção de imortalidade e, por contigüidade, demonstrando certo enfoque ainda não deturpado pelas crenças dos chamados Mistérios, dão-nos as condições de sobrevivência que esses mortos encontrariam após a deterioração do corpo insepulto.

A questão urgente de manutenção do culto e prosseguimento de linhagem familiar através de um varão e as instituições e mecanismos sociais patrocinados pelas *polis*, para que o morto não caísse em desgraça, por falta de descendentes diretos e masculinos, que lhe privasse do que era necessário para uma existência satisfatória no além.

O que escrevemos acima é reforçado já no período clássico pelo relato que Coulanges explana, sobre a responsabilidade de certas *polis* que, em prolongamento dos deveres familiares para com seus mortos, em exemplo da extensão de estruturas às quais nos referimos, prestam anualmente, as honras fúnebres aos heróis que morreram em combate e não puderam ser enterrados em sua terra natal.

Todas essas informações nos levam a crer que o não lidar do grego homérico até o período clássico, com os problemas da existência da alma e sua sobrevivência após a morte não se tornaram problemas, devido à familiaridade que esses tinham com a realidade, como acima nos expressamos, “concreta” e cotidiana dessa dimensão existencial do ser humano.

Eram fatos tão comuns e rotineiros que de maneira sacra, como nos afirma Fustel de Coulanges, quanto ao culto do lar, sendo esse a representação dos mortos daquela família, muitas vezes localizado no centro da residência ou em um túmulo bem próximo à esta; com vistas a ser, de fato, a extensão do *óikos*, já que, em se

⁸⁴ COULANGES, F. de. A Cidade Antiga. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. 4ª edição – Livro I, caps. I, II, III e IV; Livro II, capítulo I.

apresentando a necessidade de se tomar uma decisão, nenhum grego que se prezasse, iniciava as suas atividades, sejam quais fossem, antes de elevar uma prece e realizar as devidas cerimônias ao seu lar.

Mas esse estado de coisas quanto às crenças helênicas sofreram mudanças tanto quanto todos os setores da vida grega e que condicionaram, em última análise, no surgimento do pensamento filosófico, as conseqüentes mudanças quanto à maneira de se ver e se sentir o tema deste trabalho.

Conforme nos atesta Vernant ⁸⁵, após a desapareição do *ánax*, o estabelecimento da aristocracia guerreira no controle do poder da *polis*, o passar do tempo, o agravamento das condições relacionais entre a nobreza e o resto dos cidadãos originando um desequilíbrio social cada vez mais acentuado, o crescente aumento da população, originou o fenômeno conhecido como a crise das cidades-estados que, se tornando mais aguda entre os séculos V e IV a.C. levaram a maioria das *polis*, que tinham condições para tanto, como saída à guerra civil, a implantarem o sistema de colonização com a fundação de novas *polis*, como saída às tensões sociais geradas pelas mudanças às quais nos referimos.

Paralelamente a essas transformações políticas e sociais, desenvolveu-se, como acima nos referimos, uma modificação interna no seio dos *génos* no que diz respeito ao processo educacional de seus membros, como nos é atestado por Werner Jaeger ⁸⁶, quanto à flutuação sofrida pelo ideal de *areté* que fora pré-condicionado aos fatores que viabilizaram o surgimento da democracia cuja a *polis*, que melhor representou essa mudança foi a de Atenas.

No seio dessas profundas mudanças na Hélade, o pensamento filosófico nasce, segundo Cornford ⁸⁷, trazendo para todos os problemas que outrora os mitos davam conta de explicar, uma reformulação, embora em sua nova nomenclatura para lidar com eles, surgirem, de futuro, como conseqüência da reflexão sobre essa linguagem anterior.

⁸⁵ VERNANT, J-P. As Origens do Pensamento Grego. Rio de Janeiro / São Paulo: Difel – Difusão Editorial, 1977.

⁸⁶ WERNER, J. Paideia – A Formação do Homem Grego. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

⁸⁷ CORNFORD, F. M. Principium Sapientiae - As Origens do Pensamento Filosófico Grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. 3ª edição

Dessa maneira, para cada pensador pré-socrático que trata sobre os problemas da alma, conforme os fragmentos que nos chegaram, observamos muitas vezes a adaptação da terminologia mítica à estruturação conceitual que a filosofia empreendeu quanto ao que é a vida e a morte e em que medida determina, a alma (ou subjetividade), em que vai se apresentando como algo existente e constituidor das estruturas de funcionamento do mundo interno e externo ao homem, conforme nos atesta Vernant ⁸⁸, de maneira que a sua percepção e comunicação com o real se mostram, de uma maneira cada vez mais original, desvinculada do cabedal mítico, constituindo-se então, como o conhecimento filosófico sobre o mundo e a “*phýsis*” como veremos os exemplos a seguir.

Buscamos, neste momento, fazer uma leitura dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos que pudemos observar terem feito alguma menção à questão da alma. Procuraremos realizar tal empresa sob o enfoque mencionado em nossa monografia até o momento, de sorte que, como uma leitura, está sempre aberta à crítica e colaboração de pesquisadores interessados sobre o tema.

Dentre os fragmentos que nos chegaram, conseguimos identificar as posições doutrinárias quanto à alma nos seguintes filósofos pré-socráticos:

Tales de Mileto:

O comentador do fragmento 89 diz que Tales⁸⁹ afirmava que a alma era algo de cinético, isto é, que se move. E que este a compara com a pedra de magnésia, pois esta, quando aproximada de alguns objetos metálicos, os fazia se deslocarem. Podemos confirmar essa afirmação a partir do fragmento abaixo:

89 Aristóteles de na. A 2, 405 a 19

*ἔοικε δὲ καὶ Θάλη(σ), ἐξ ὧν ἀπομνημονευσί, κινετικὸν τὴν ψυχήν
υπολαβεῖν, εἰπερ τὴν λίθον εφη ψυχήν εχειν ὅτι τὸν σιδηρὸν κινεῖ.*

⁸⁸ VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

⁸⁹ ARISÓTELES & LAERCIO, D. Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [págs. 92 e 93].

90 Diógenes Laércio I, 24

Ἀριστοτέλη(σ) δε καὶ Ἰππία(σ) φάσιν ἄντων καὶ τοῖ(σ) ἀψυχοῖ(σ) μεταδιδόναι ψυχή(σ), τεχμαιρόμενον ἐχ τη(σ) λίθου τη(σ) μαγνητιδο(σ) καὶ τοῦ ηλεκτροῦ

91 Aristóteles de na. A 5, 411 a 7

καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δε τινε(σ) αὐτη(σ) (sc. τὴν ψυχήν) μεμειχθῆαι φάσιν, ὅθεν ἰσω(σ) καὶ Θαλη(σ) ὠθηθῆ πάντα πληρῆ θεῶν εἶναι.

89 “Parece que também Tales, a avaliar pelo que se conta, considerava a alma como algo de cinético, se é que ele disse que a pedra [de Magnésia] possui alma pelo fato de deslocar o ferro.”

90 “Aristóteles e Hípias afirmam que ele partilhou a alma até pelos objetos inanimados [à letra: sem alma], servindo-se da pedra de Magnésia e do âmbar como indício desse conceito.”

91 “E alguns afirmam que ela [a alma] está misturada no universo: foi, talvez, por essa razão que Tales também pensou que tudo está cheio de deuses.”

Conforme observamos no início de nossa monografia, a concepção que o grego tinha com relação ao estado da alma humana é algo completamente integrado nos movimentos do cosmo em sua totalidade.

Desta maneira, o homem composto de corpo, alma e alento só é o que é devido a tal mistura de elementos essenciais à sua existência, porém, quando o humano parte para o mundo do além, mantém-se ativamente em movimento de relação com o *genos* e sua *polis*, na função de intermediários entre os deuses do panteão e os mortais. De forma tal que nos ciclos contínuos da reencarnação, a alma é algo cineticamente constante e, mesmo após os processos de libertação apregoados pelos Mistérios; na ilha dos bem-aventurados, a vida continua em seus movimentos contínuos, porém livre, agora, das penas e sofrimentos próprios à Humanidade em sua condição mortal.

Notamos que Tales, ao comparar a atividade da alma à da magnésia, se utilizava das propriedades características dessa pedra para descrever um fenômeno de ordem subjetiva, isto é, a forma pela qual se reconhecia a existência da alma. Pelo movimento que esta aplicava ao corpo .

No fragmento 90, Diógenes, falando sobre Tales, amplia a noção sobre a localização da alma, dizendo que até pelos objetos inanimados e no fragmento 91 é afirmado que a alma está misturada no universo e que este está pleno de deuses.

Os autores do livro supra citado em comentário ao fragmento 91 declaram que as palavras finais “tudo está cheio de deuses”, também aparecem em Platão numa possível citação consciente, por parte deste, de Tales.⁹⁰

Donde podemos inferir a possibilidade de interpretar, em alguns casos, como o de Tales, que ao usar o termo – “deuses” -, ele o empregue no sentido de “espíritos”, ou melhor dizendo “almas”. O que viria a dar um sentido mais claro à compreensão do fragmento, em se levando em consideração, a crença que os gregos tinham de que, inicialmente, antes dos Mistérios, não havia lugar específico para os mortos darem continuidade à suas existências, vivendo paralelamente ao mundo dos vivos, de maneira a interpenetrá-lo e nele influir “objetivamente” como deuses epicetônios que eram.

Esta interpretação do termo deuses é corroborada por Vernant e Coulange (Capítulo I desta monografia), como vimos anteriormente, no que diz respeito à transformação da alma do morto em deus epicetônio, o que nos faz crer na possibilidade de Tales estar se referindo realmente às almas e procurando analogias na natureza para descrever sua atividade.

Anaxímenes de Mileto:

A princípio discordamos da interpretação dada pelos autores quanto ao trecho extraído do fragmento 160 (*aer kai pneymato*)⁹¹, pois em grego, as duas palavras estão unidas pelo aditivo “e”, que implica que Anaxímenes se referia a coisas distintas e não propriamente dito “sinônimas”, como a tradução menciona, o que pode ser inferido a partir do excerto abaixo:

160 Écio I, 3, 4

Ἀνάξιμενη(σ) Ἐϋρυστρατοῦ Μίλησιος(σ) ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀερά ἀπεφηνατο :
 ἔκ γὰρ τούτου πάντα γιγνεσθαι καὶ εἰ(σ) αὐτὸν παλιν ἀναλυεσθαι. οἷον ἡ ψυ
 χὴ φησιν, ἡ
 ἡμετέρα ἀηρ οὐσα συνχρατεῖ ἡμεῖς(σ), καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀηρ
 περιεχει : λέγεται δὲ συνωνυμῶ(σ) ἀηρ καὶ πνεῦμα . ἀμαρτάνει δὲ καὶ οὗτο
 (σ) ἐξ ἀπλου καὶ μονοιδου(σ) αερο(σ) καὶ πνεύματο(σ) δοκῶν συνεστναι τα
 ζῶα ...

⁹⁰ LAERCIO, D. Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [p. 93].

⁹¹ ÉCIO . Citado por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield . Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [p. 161].

160 “Anaxímenes de Mileto, filho de Euristrato, declarou que o ar é o princípio das coisas que existem; pois é dele que provêm todas as coisas e é nele que de novo se dissolvem. Tal como a nossa alma, continua ele, que é ar, nos mantém unidos e nos governa, assim também é o vento [ou sopro] e o ar cercam o mundo inteiro.(Ar e vento aqui são sinônimos). Ele labora em erro ao pensar que os seres vivos consistem de ar, simples e homogêneo, e de vento ...”

Aer e *pneymato*, em certo sentido, podem ser consideradas palavras sinônimas, porém, como dissemos anteriormente, discordamos dos autores quanto à tradução, opinando que estas palavras se referem a idéias distintas. A primeira normalmente usada no sentido de ar, e a segunda, no sentido de alento, alma . Todavia, entendemos que mais freqüentemente o termo que é usado para designar esta última, alma, era, como dissemos no capítulo I dessa monografia, a palavra ψυχη. Como compreender então, esse fragmento?

Observando a provável influência dos Mistérios sobre as teorias pré-socráticas em geral, acreditamos que a palavra *pneymato*, diga respeito ao sentido de alento, como força vital, como uma espécie de energia elétrica animalizada, para nós, hoje, que ativada pela alma, propriamente dita, seria responsável pela vivacidade e movimento do corpo fazendo-se como que meio intermediário entre o corpo, material e a alma, imaterial, uma espécie de elemento semi-material.

Acredito ser essa a interpretação com base nas técnicas xamânicas, como a yoga e outras do gênero, que eram utilizadas por estes para que, através da concentração desse alento ou prana, conforme terminologia empregada nos meios yogues, fossem capazes de sair de seus corpos, viajarem pelo além e adquirirem poderes sobrenaturais.

Com relação ao homem, conforme a concepção antiga, a alma é quem é responsável por concentrar, em torno de si, o alento vital que, em consequência disso, vincularia essa alma ao corpo que lhe competia por ocasião da reencarnação.

Anaxímenes, seguindo o exemplo de Tales e a concepção unicista do real, lançando mão do elemento ar, ao invés da água, corresponde exatamente ao que observamos no decorrer de nosso trabalho quanto à tentativa de explicação da natureza com base em experiências subjetivas, qual é a da alma, no que diz respeito ao que dissemos no parágrafo anterior.

Do contrário, como poderia o ar, que é um elemento, por natureza disperso, ser a substância essencial da natureza? Como poderia uma rocha ser feita de ar?

Para que tivesse validade o que ele pretendia, utilizando o elemento ar, haveria de justificar que como matéria elementar de todo o real, por condensação ou não deste, os elementos as substâncias e objetos da natureza, viriam a tomar as suas características e propriedades próprias tal qual os conhecemos. Para isso, ele lança mão do exemplo de como, para ele, a alma mantém o corpo humano unido e o governa.

Ao dizer que a alma é ar, Anaxímenes possivelmente corresponde ainda, à idéia de Tales de que o mundo está cheio de deuses, pois ao afirmar a identidade da alma ao ar e, observando que o ar está em toda a parte circundando o mundo, logo, haveria de estar “cheio de deuses”.

No entanto, essa identificação da alma com o elemento ar gera um problema, uma questão, pois na medida em que tudo é ar, pois dele provém e nele se dissolve e, que este é como a alma, será que para Anaxímenes a alma não seria imortal? Será que ela se dissolveria no ar, como todas as coisas?

É uma questão que merece uma análise mais acentuada que acredito não caber nessa monografia.

Heráclito de Éfeso⁹²:

Como é sabido por todos, ele é conhecido como o obscuro, sendo seus aforismos de difícil interpretação. Procuremos, então, fazer o possível no intuito de interpretá-los conforme a pesquisa que desenvolvemos, partindo do texto abaixo:

229 Fr. 36, Clemente Strom . VI, 17, 2

ψυχησιν θανατο(σ) υδωρ γενεσθαι, υδατι δε θανατο(σ) γην γενεσθαι ; εκ ηη(σ) δε υδωρ γινεται, εξ υδατο(σ) δε ψυχη.

230 Fr. 118, Estobeu Anth. III, 5, 8

ἄνη ψυχή σοφωτάτη καὶ ἀριστή.

⁹² CLEMENTE STROM; ESTOBEU ANTH & LAERCIO, D. Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [págs.211].

231 Fr. 117, Estobeu Anth. III, 5, 7

ἄνθρωπος ὀκοταν μεθυσθῆ ἀγεταὶ ὑπο παιδο(σ) ἀνηβου, σφαλόμενο(σ), οὐκ ἐπαιων οκη βαινει, υρηην την ψυχην εχων .

232 Fr. 45, Diógenes Laercio IX, 7

ψυχη(σ) πειρατῶν οὐκ ἂν ἐξευροιο, πᾶσαν ἐπιπορέυομενο(σ) οδον : ουτω βαθυν λογον εχ.

229 “Para as almas a morte é transformarem-se em água, para a água, a morte é transformarem-se em terra; a água nasce da terra, e da água, a alma.”

230 “Uma alma seca é mais sábia e melhor”.

231 “Um homem, quando embriagado, deixa-se conduzir por uma criança inexperiente, a vacilar e sem saber para onde vai, com a alma úmida.”

232 “ Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem.”

No fragmento 229 ele diz que a morte para a alma é transformar-se em água, para esta, é transformar-se em terra e, por fim, afirma que a água procede da terra e da água, a alma.

Por que para a alma transformar-se em água significa a morte? Por que para ele a água tem o sentido negativo com relação à alma? Talvez seja porque, ao reencarnar, a alma se envolva da matéria que compõe seu corpo e, em relação ao estado anterior de imaterialidade, esse inserir-se na matéria, para a alma, signifique uma espécie de morte, como vemos em Platão, no Fédon, quanto à questão do corpo ser a prisão da alma e quanto à circulação das almas do reino dos mortos para o dos vivos e vice-versa, como um sistema fechado de alimentação mútua.

Para a água, a morte é transformar-se em terra, isto é, para o ser vivente, encarnado, a morte é transformar-se em terra, na medida em que o corpo, ao descer à sepultura, dissolve-se e é restituído ao elemento essencial, no caso de Heráclito, o fogo. De maneira que a água provém da terra e a alma da água.

No fragmento 230 ele afirma que a alma mais seca é sábia e melhor. Por quê? Conforme vimos, Heráclito considera a fonte da sabedoria, a capacidade que a alma possui de compreender o *lógos* e, quanto menos sob a influência da água (matéria), maior é essa capacidade, o que vem a torná-la melhor no sentido da *areté* conforme este conceito é compreendido na época dele.

A embriaguês é um dos estados em que uma pessoa pode se encontrar em que é mais patente a sua inconsciência quanto ao que diz e faz. Liberado de todas as traves que a consciência produz, se expressa inconseqüentemente com todos e sobre tudo. Fica tão frágil e vacilante que até uma criança dele faz o que bem entender.

A alma quando úmida, isto é, quando envolta na materialidade da existência, e com ela apenas se detém, encontra-se como que um ébrio, conduzido por uma criança, que é toda sentidos, incapacitado de perceber os benefício que auriria em manter-se seco, de maneira a poder expressar o *lógos* divino.

É possível que Heráclito, com o fragmento 232, conforme a pesquisa que realizamos, quisesse dizer com: “a alma não tem limites”, que a participação desta, no processo do conhecimento, não tinha limites bem definidos, na medida em que ela, segundo o princípio de conceptibilidade apresentado como padrão da gnosiologia helênica por Mondolfo, conforme vimos no segundo capítulo deste trabalho, em sua busca de conhecimento da natureza, reconhecesse ele, o princípio ativo de participação do sujeito, ou da alma, determinando, subjetivamente, a objetividade da *fýsis*; de maneira que, se todo o real é subjetivamente objetivado, ele reconhecesse que não há limites para a alma na medida em que este processo se dava.

No fragmento 233 ele diz que, quando dormimos e o conduto sensório da visão se apaga, é acendida ao homem uma luz e ele entra em contato com o que é morto enquanto dorme e com o que dorme enquanto acordado.⁹³

233 Fr. 26 Clemente Strom. IV, 141, 2

ἀντῶπο(σ) ἐν εὐφροσύνῃ φαο(σ) ἀπτεται εαυτῶ [ἀποθανῶν] ἀποσβεσθε
 ι(σ) οψει(σ), ζῶν δε ἀπτεται τεθνεωτο(σ) εὐδων [ἀποσβεσθει(σ) οψ
 ει(σ)], ερηγορω(σ) ἀπτεται εὐδοντο(σ).

233 “De noite, o homem acende uma luz para si próprio, ao extinguir-se-lhe a visão; está em contato com o que é morto, quando dorme, e com o que dorme, quando acordado.”

⁹³ CLEMENTE STROM & SEXTO. Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [págs.213]

O que quer dizer com isso? Parece-nos que por ocasião de dormir, a alma entra numa espécie de semi-morte, onde em parcial estado de libertação, entra em contato com o mundo de além e, provavelmente, com seus parentes e amigos.

Desta maneira, enquanto dorme, mantém relação com os que estão mortos para os que estão vivos; e, enquanto acordado, segundo simbolismo usado pelo filósofo, entra em contato com quem está dormindo, isto é, com quem não está desperto para a realidade do *logos*.

No fragmento 234, Heráclito declara que, através da inalação do *lógos* divino, o homem se torna inteligente. Quando dorme, o homem entra num estado de esquecimento que só é abandonado, ao despertar, ocasião pela qual, retoma os sentidos:

234 Sexto adv. Math. VII, 129 (DK 22 a 16)

*τὸν τὸν οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡρακλείτου δὲ ἀνπνοη(σ) σπᾶσαντε(σ) νοερ
οὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὑπνοῖ(σ) λήθαιοι, κατὰ δὲ ἐγερσιν πάλιν ἐμφρονε(σ) ;
ἐν γὰρ τοῖ(σ) ὑπνοῖ(σ) μύσαντων αἰσθητικῶν πορῶν χωρίζεται τῆ(σ) προ
(σ) το περιεχον συμφυια(σ) ο ἐν ἡμῖν νοῦ(σ), μονε(σ) τῆ(σ) κατὰ ἀνπνοῆν πρ
οσφυσεω(σ) σωζομενη(σ) οἰοῦναι τινο(σ) ριζῆ(σ), χορῖσθει(σ) τε ἀποβαλλει ἡν
προτερον εἶχε μνημονικὴν δυνάμιν. ἐν δὲ ἐγρηγορεῖ πάλιν δια τῶν αἰσθητικ
ῶν πορῶν ὡσπερ δια τιτῶν θυριδῶν προκυψα(σ) καὶ τῶ περιεχοντι συβαλω
ν λογικὴν ἐνδύεται δυνάμιν ...*

234 “Segundo Heráclito, tornamo-nos inteligentes por inalação desta razão divina [logos] através da respiração, e esquecidos, quando a dormir, mas recuperamos os sentidos, ao acordar de novo. É que, durante o sono, quando os canais da percepção estão fechados, o nosso espírito separa-se do seu parentesco com o circundante, e a respiração é o único ponto de ligação que se conserva, como uma espécie de raiz; ao ser separado, o nosso espírito abandona a sua anterior capacidade de memória. Mas, no estado de vigília, assoma de novo através dos canais de percepção, como através de uma espécie de janela, e , ao deparar-se com o circundante, reveste-se do seu poder de raciocínio ...”

Diz ele ainda que, durante o sono, os canais sensórios estão como que fechados, impedidos de operar para a alma suas funções habituais, devido à separação da alma do corpo, causando uma espécie de “abandono” de suas preocupações cotidianas.

Afirma ainda que a respiração é o único ponto de ligação entre o circundante, a alma e seu corpo, como uma espécie de raiz. Ao separar-se do corpo, o espírito (alma), perde sua capacidade de memória. Ao retornar do sono, em vigília, retoma a

sua percepção como quem se aproxima de uma janela e observa o exterior e entra em relação com ele, retornando ao seu raciocínio.

O que deseja o filósofo dizer quanto à inalação do *lógos* divino e sua relação com a capacidade que o homem tem de entender, isto é, perceber o real? Conforme observamos em seus escritos, o *lógos* é tudo para Heráclito, no sentido que tudo é ordenado por ele no fogo, donde tudo provém e se dissolve. O que viria a ser este *lógos*? Teria para ele, como em Tales e Anaxímenes, o mesmo valor de *πνευματο*, isto é, vento, no sentido de elemento que gera a força vital de que careceríamos para movimentar o corpo e manter o elo entre a alma e a corporeidade da manifestação humana?

Conforme observamos, o homem mantém relação lógica e sensória com o exterior e essa capacidade é diretamente proporcional à vivacidade com que a pessoa se dedica ao estudo e à prática de exercícios tais que a habilitem a uma maior sensibilidade e argúcia para a tarefa do conhecimento (Vide capítulo II deste trabalho, onde demonstramos que o critério de verdade, aplicado por excelência, na gnosiologia grega, do mais radical ao menos, numa escala decrescente de Parmênides a Platão, é a conceitabilidade, onde Heráclito, segundo Mondolfo – Capítulo I desta monografia – ocupa posição menos radical que Parmênides).

Segundo observamos ao estudar algumas informações sobre os Mistérios e, em especial, as práticas pitagóricas para se alcançar a memória, o auto-conhecimento e outras práticas de fundo xamânico; os exercícios respiratórios, através dos quais, os praticantes objetivam alcançar poderes sobre si, a natureza e o além; conhecidos nos meios orientais como práticas de Yoga ⁹⁴, objetivando concentrar o que eles chamam de “prâna”(algo semelhante ao que vimos falando quanto ao termo empregado em Anaxímenes no que diz respeito à palavra *πνευματο*), que pelo simples fato de regular a respiração, sendo esta executada convenientemente, conforme às prescrições dos mestres, viabiliza a seu praticante uma saúde melhor devido a uma maior oxigenação do sangue e à ativação da circulação do mesmo, apresentando, como consequência, vitalização dos sentidos da pessoa, dar-lhe maior capacidade de concentração e outros efeitos psíquicos que possibilitariam um maior autodomínio,

⁹⁴ VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987 [p.31]

auto-conhecimento e desenvolvimento intelecto-moral a seu praticante. Se assim pudermos compreender *θειον λογον*, a afirmação de Heráclito toma corpo à nossa compreensão.

Em seguida afirma ele que, durante o sono, a alma se aparta de seu corpo e perde, ou melhor, abandona a relação que mantém com o circundante, ou seja, o mundo exterior ao corpo. Por que isso se daria? Conforme percebemos no decorrer deste trabalho, a alma, para os gregos desse período, era um habitante de seu corpo em passagem pelo mundo, mas, diferentemente à concepção cristã que corresponde a esta noção, a alma não vivia em uma espécie de vida dualista, mas ao contrário, naturalmente unicista, integrada na vida cotidiana de seu *genos*, na forma do culto do Lar e da religião doméstica, apenas operando, em nossa linguagem, em outra dimensão da vida. “Tudo é uno”. É uma expressão que representa, na contradição do múltiplo, a idéia predominante neste período entre os filósofos.

Ora, se a morte é o afastamento definitivo da alma de seu corpo, nesta última vida, o sono viria a ser um afastamento temporário, de maneira que todos os dias morre-se e torna-se à vida, como que em um exercício predecessor da partida definitiva desta vida.

Pelo que afirma o filósofo, o único elo existente entre a alma e o que ele chama “o circundante”, é a respiração. Por quê? Pelo que é possível deduzir, se a respiração é fonte de vitalidade para a operacionalização mais ou menos eficaz do corpo pela alma, se esta (respiração), não existir, o corpo viria a morrer tal qual um vegetal que carece de seiva, seco e; a alma, separada do corpo e carente de recursos que viabilizem a mobilização deste, não teria outra alternativa senão a de dar continuidade à Vida, no Hades, acompanhando as peripécias dos membros de seu *genos*.

Quando ele menciona o retorno da alma ao estado de vigília, o despertar, ele tece a analogia da aproximação da pessoa da janela. É bastante interessante, pois, a meu ver, demonstra bem o que possa vir a ser a retomada dos sentidos e, por conseguinte, o raciocínio.

No fragmento 236, Heráclito ⁹⁵ estaria fazendo menção à condição de deuses *epictônios* em que as almas dos mortos se transformavam, segundo Vernant e

⁹⁵ HIPÓLITO . Citado por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [p.215]

Coulange ⁹⁶, no que diz respeito à religião doméstica com o culto dos antepassados e do Lar?

No fragmento 237, diz ele que as almas que morrem em combate são mais puras do que as que morrem doentes. Acreditamos ser isso dito pelo filósofo, devido à noção de *areté* que condicionava o ideal guerreiro aristocrático do herói que, posteriormente, sob influência dos Mistérios, viria a permitir o acesso dos heróis, bem como dos magos, na ilha dos bem-aventurados. ⁹⁷

236 Fr. 63, Hipólito Ref. IX, 10, 6

ἴενθα δ' εὐντιῖ ἐπανιστασθαι καὶ φυλακα(σ) γίνεσθαί εἰρητι ζωντων καὶ νῆ κρων.

237 (Fr. 136), Σ Bold. Ad Epictetum, p. lxxxiii Schenkl

ἴνυχαί ἀρηιφατοὶ καθάρωτεραί ἢ ἐνι νοῦσοι(σ).

236 + “Para ele [ou isso], que está lá + elas elevam-se e convertem-se em guardiãs vigilantes dos vivos e dos mortos.”

237 “As almas mortas em combate são mais puras do que as [que perecem] de doenças.”

Pitagorismo:

Nos fragmentos 260 e 261, observamos a característica da doutrina pitagórica da metempsicose, na qual a alma humana, ao morrer, entraria imediatamente no corpo de um animal que estivesse a nascer. Esta doutrina, como é mostrada por Heródoto ⁹⁸, no fragmento 261, era importada do Egito e, de fato, foi adotada por alguns filósofos gregos, entre eles, Pitágoras, conforme depreendemos dos fragmentos que nos chegaram.

260 Xenófanes fr. 7, Diógenes Laércio VIII, 36

περι δε τοῦ αλλο ἄλλον γεγενησθαι Ξενοφάνη(σ) ἐν ἐλεγειᾷ προσμαρτυρεῖ, ἡ (σ) ἀρχη, νῦν αὐτ' ἄλλον ἐπειμι λόγον, δειξῶ δε κελευθον. ο δε περι αὐτου (σc. Πυθαγορου) φησιν οὕτω(σ) εχει: καὶ ποτε μιν στυφελιζόμενου σκυλακο(σ) παρ' ἄντα φασιν ἐποικτιραι καὶ τοδε φασθαι ἐπο(σ): Πανσαι μῆδε ραπιζ, ε πει ἡ φιλου ἀνερο(σ) ἐστιν ψυχη, την ἐγνω φθεγξαμενη(σ) αἰων.

⁹⁶ VERNANT, J. P. Mito e Pensamento Entre os Gregos. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S/A. cap. 2 e COULANGES, F. de. A Cidade Antiga. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998. 4ª edição – Livro I cap. II

⁹⁷ WERNER, J. Paideia – A Formação do Homem Grego. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995 – Introdução; MONDOLFO, Rodolfo. O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968 – Parte I cap. II [p. 25]; VERNANT, J-P, et alii “Indivíduo na Cidade” in Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições 70, 1987 e Mito e Pensamento Entre os Gregos. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S/A., capítulos III e IV.

⁹⁸ XENÓFANES, LAERCIOD; & HERÓDOTO. Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [págs. 228 e 229].

261 Heródoto II, 123

πρωτοὶ δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγυπτιοὶ εἰσὶν οἱ εἰπόντες(σ) ὦ(σ) ἀνθρώπου ψυχή ἀθανάτο(σ) ἐστὶ, τὸν σώματο(σ) δὲ καταφθινόντο(σ) ε(σ) ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται, ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλασσία καὶ τὰ πετεινά, αὐτι(σ) ε(σ) ἀνθρώπου σώμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περὶ ἡλύσιν δὲ αὐτὴ γέσθαι ἐν τρισχιλιοσὶ ἐτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἕλληνων ἐχρησάντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὦ(σ) ἰδίῳ ἐωυτῶν εἶπον: τῶν ἐγὼ εἶδω(σ) τὰ οὐνοματὰ οὐ γράφω.

260 “Sobre o tema da reencarnação, dá testemunhos Xenófanos numa elegia que começa: “Agora vou passar a outra história e mostrar o caminho”. O que diz de Pitágoras reza assim: “Diz-se que certa vez, ao passar por um cachorro que estava a ser espancado, cheio de pena disse: “Pára, não lhe batas mais, porque é a alma de uma amigo que eu reconheci, ao ouvir a sua voz”.”

261 “Além disso, os Egípcios foram os primeiros a sustentar a doutrina de que a alma humana é imortal e de que, quando o corpo perece, ela entra noutra animal, que esteja a nascer nesse preciso momento, e de que, quando tiver completado o ciclo das criaturas da terra firme e do mar e do ar, volta a entrar no corpo de um homem que esteja a nascer; e de que o seu ciclo se completa num período de 3.000 anos. Alguns Gregos há que adotaram esta doutrina, uns em tempos antigos, e alguns outros mais tarde, como se fosse da sua própria invenção; os seus nomes conheço-os eu, mas abstenho-me de aqui os referir.”

No entanto, levando em consideração o trabalho que realizamos nesta monografia e as considerações de Cornford, Coulanges, Durkheim, Eliade, Giordani, Homero, Taylor e Vernant, no que diz respeito às tradições religiosas dos helenos, no período anterior a Pitágoras, conforme citamos nos capítulos I e II desta monografia, acompanhando a evolução dos conceitos de alma, imortalidade e condições de sobrevivência da alma após a morte, desde a civilização minoana (aproximadamente 3.000 a.C.), até Pitágoras; observamos que a Grécia pós-destruição dos palácios era um produto das civilizações que a compuseram anteriormente, através de intercâmbios sócio-político e culturais que os gregos do período clássico receberam como herança.

O culto do Lar, a religião doméstica, a busca da excelência (*areté*), com vistas a uma situação melhor na vida de além (devido à ação dos Mistérios), o culto dos ancestrais, as cerimônias e leis instituídas pelas *polis* em favor da manutenção da descendência do *genos*, a punição estatal do insepultamento e o medo do Hades, por ser um local privado do sol (semelhante ao inverno, na Hélade, priva o homem da companhia e diálogo entre os cidadãos na *ágora*, ao ar livre), tudo isso dá a entender a existência de noções a respeito da doutrina da reencarnação; dá-nos a impressão que os gregos, desde a mais antiga origem de sua raça, acreditavam, de maneira

majoritária, na reencarnação, na vida após a morte e numa noção do que poderia ser bom ou não para a vida no além.

Logo, quando Pitágoras introduz a noção de metempsicose, importada do Egito, a Grécia estava como que receptiva a essas noções, mas, conforme constatamos claramente em Coulanges e em Platão, no que tange à circulação entre vivos e mortos, há uma diferença clara entre palingenesia (reencarnação) e metempsicose, em que na primeira, a alma humana provém diretamente do Hades para um corpo humano e, na segunda, ao abandonar um corpo humano, a alma entra, imediatamente, num corpo animal que esteja a se formar e segue um ciclo até retornar à Humanidade.

Diante disto, surgem-nos as seguintes questões sobre a metempsicose: os animais têm, então, alma? Todos eles seriam animados por uma alma humana ou haveria alguns que não o seriam? O que seria feito com aquilo que viria a ser o que animasse o animal, se não houvesse a necessidade de uma alma humana reencarnar? Não seria uma espécie de castigo, perder a liberdade de pensar e agir, falar e estar sempre sobre o guante cruel e impiedoso de outros homens, devido a reencarnar num corpo animal? A consciência dessa alma humana desapareceria ao reencarnar ou ficaria cristalizada qual um vírus, enquanto aguardasse a oportunidade de novamente tornar à Humanidade? Estas e muitas outras questões sobre a doutrina de Pitágoras, creio, devem ser objeto de reflexão e estudo em outra monografia.

O fragmento 450 apresenta-se bem interessante, pois faz uma relação entre alma e partículas do ar⁹⁹. Todos sabemos que o ar é invisível e que a alma, de maneira semelhante, também o é. Contudo, como o ar, ela é sentida pelos movimentos que executa. Seria nesse sentido que poderíamos interpretar esta compilação de Aristóteles? Esse ponto teria que ser melhor avaliado em trabalho posterior.

Os fragmentos 451 e 452 são uma típica teoria pitagórica¹⁰⁰ devido à comparação da alma com a harmonia, na medida em que essa (a alma) é comparada ao corpo que, para eles, era formado de elementos contrários. Logo, por que a alma não viria a ser composta da mesma forma? Sobre esta questão, como a anterior, achamos

⁹⁹ ARISTÓTOLES & PLATÃO .Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição - [p 363 e 364]

¹⁰⁰ Idem

por bem não nos aprofundarmos por falta de conhecimentos mais substanciais de nossa parte.

450 Aristóteles de anima A 2, 404 a 16 (DK 58 B 40)

ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν εἶναι διάνοιαν ἢ ἐφασάν γὰρ τιν(σ) αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀερί ξυσμάτα, οἱ δὲ τὰ ταῦτα κινούν. περὶ δὲ τούτων εἰρηταί, διότι συνεχῶ(σ) φαίνεται κινουμένα, καὶ ἢ νηνεμία παντελεῖ(σ).

451 Aristóteles de anima A 4, 407 b 27 (DK 44 a 23)

καὶ ἀλλή δὲ τι(σ) δοξὰ παράδοται περὶ ψυχῆ(σ) ... ἀρμονίαν γὰρ τινὰ αὐτὴν λέγουσι : καὶ γὰρ τὴν ἀρμονίαν κρασίν και συνθεσίν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα σιγκείσθαι ἐξ ἐναντίων. (cf. Aristóteles Pol. Θ 5, 1340 b 18 (DK 58 B 41).)

452 Platão Fédon 88 D

θαυμαστῶ(σ) γὰρ μοι ὁ λόγος ἀντιλαμβάνεται καὶ νῦν καὶ αἰεὶ, τὴν ἀρμονίαν τινὰ ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχῆ(σ), καὶ ὡσπερ ὑπεμνησέν με ρηθεῖ(σ) ὅτι καὶ αἰτῶ μοι ταῦτα προυδεδοκτο.

450 “A teoria defendida pelos Pitagóricos parece ter o mesmo objetivo; pois alguns deles disseram que a alma não é mais do que as partículas existentes no ar, e outros, que é aquilo que as move. Falaram eles de partículas, porque estas estão evidentemente em movimento contínuo mesmo quando há calma absoluta.”

451 “Uma outra teoria nos foi transmitida acerca da alma ... Dizem eles que a alma é uma espécie de harmonia; já que esta é uma mescla e composição de contrários, e o corpo é constituído de contrários.”

452 “Esta teoria, de que a nossa alma é uma espécie de harmonia, exerce e sempre tem exercido um espantoso domínio sobre mim [sc. Equécrates], e, quando foi formulada, trouxe-me, por assim dizer, à lembrança, que eu mesmo cheguei, anteriormente, a sustentá-la.”

No fragmento 454, Écio ¹⁰¹ atesta que Alcmeón dizia que a alma é uma substância que se move a si mesma num movimento eterno e, daí, a sua eternidade e semelhança aos deuses.

454 Écio IV, 2, 2 (DK 24 a 12)

Ἄλκμειῶν φύσιν αὐτοκίνητον κατὰ αἰδίον κινήσειν καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον αὐτῆς καὶ προσεμφέρη τοῖ(σ) θεοῖ(σ) ὑπολαμβάνει.

454 “Alcmeón supõe que a alma é uma substância que se move a si mesma num eterno movimento e que, por isso, é imortal e semelhante aos deuses.”

¹⁰¹ ÉCIO . Citado por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [p. 365].

Parece-nos que os pitagóricos, neste particular, isto é, quanto à propriedade dinâmica da alma, concordam com Tales, na medida em que vêem nela a propriedade de animação do homem.

No fragmento 457, diz-nos Iâmblico ¹⁰² que depois dos deuses e espíritos divinos (dáimones), os pitagóricos se detêm, em suas discussões, sobre os temas dos pais e da lei.

457 Iâmblico *Vita Pythagorae* 175 (DK 58 D 3)

μετα δε το θεοιν τε και το δαιμονιον πλειστον ποιεισθαι λογον γονεων τε και νομου, και τουτων υπηκοον αυτον κατασκευαζειν, μη πλαστω(σ), αλλα πεπ εισμενω(σ). καθολου δε ωοντο δειν υπολαμβανειν, μηδεν ειναι μειζον κακον αναρχια(σ); ου γαρ, πεφυκεναι τον ανθρωπον διασωζεσθαι μηδενο(σ) επι στατουνητο(σ), (176) το μενειν εν τοι(σ) πατριοι(σ) εθεσι τε και νομιμοι(σ) εδοκιμαζον οι ανδρε(σ) εκεινοι, καν η μικρω χειρω ετερων: το γαρ ραδιω(σ) απ οπηδαν απο των υπαρχοντων νομων και οικειου(σ) ειναι καινοτομια(σ) ουδαμω(σ) ειναι συμφορον και σωτηριον.

457 “Depois dos deuses e dos espíritos divinos [i. e. dáimones], eles consagram a maior parte da discussão aos pais e à lei, e dizem eles que é a ambos que devemos obedecer, não por fingimento, mas com convicção. Em geral, pensavam que é nosso dever tomar como ponto assente que não há mal maior que a anarquia, pois não é da natureza humana o sobreviver sem alguém que nos governe. Estes filósofos aprovaram que a cidade se mantivesse fiel aos seus costumes e leis ancestrais, mesmo que fossem um tanto piores do que os costumes e leis de outras cidades, já que não há menor vantagem, nem é saudável, fugir inconsideradamente às leis vigentes e privar com inovações.”

Sem nos deter em considerações sobre estes últimos, os pais e a lei, é interessante observarmos a preocupação pitagórica em discutir sobre os deuses e os espíritos divinos ou *dáimones*, conforme a tradução acima.

Em trabalho muito interessante, Vernant (cf. mencionado no capítulo I desta monografia), descreve o estatuto e a ação dos *dáimones*, na vida grega, mostrando, como dissemos anteriormente, que estes, segundo as tradições populares helênicas, eram as almas dos parentes que, ao morrerem, eram promovidas à classe de seres divinos, intermediários entre os mortais e os deuses do panteão.

Analisando a palavra δαιμον, em Isidro ¹⁰³, vimos que significa: “deus (a), poder divino, destino, sorte”; sendo que de ordinário é: “má sorte, desgraça, alma dum

¹⁰² IÂMBLICO & PLATÃO. Citado por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [p. 366 e 367]

¹⁰³ PEREIRA, S. J. I. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, [p. 118].

morto, sombra, gênio que acompanha a um homem ou uma cidade”. Preferimos usá-la no sentido de “alma dum morto” devido ao tema de nossa monografia.

Concluimos que o problema da alma e suas relações entre o divino e o humano, ou melhor, o complexo sistema da *phýsis*, eram questões de acaloradas discussões entre os pensadores pitagóricos, sendo, mesmo, objeto principal de seu sistema, se assim pudermos nos exprimir.

No fragmento 458, Platão dá testemunho da teoria que acima mencionamos quanto à questão do corpo ser a prisão da alma integrar uma das doutrinas dos Mistérios e, possivelmente, dos pitagóricos também, como atestam Kirk, Raven e Schofield ¹⁰⁴, ao apresentarem este fragmento entre os que identificam esta noção com a escola pitagórica.

458 Platão Fédon 62 B (DK 44 B 15)

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρητοι(σ) λεγόμεν(σ) περὶ αὐτῶν λόγ(σ), ὡ(σ) ἐν τινὶ φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δι' ἑαυτὸν ἐκ ταυτή(σ) λυεῖν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μὲνα(σ) τῆ τι(σ) μοῖ φαίνεται καὶ ἰοὺ ραδιο(σ) διιδεῖν· οὐ μὲντοι ἀλλὰ τοδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κεβή(σ), εὐ λέγασθᾶι, τὸ θεοῦ(σ) εἶναι ἡμῶ(σ) του(σ) ἐπιμελουμένου(σ) καὶ ἡμᾶ(σ) του(σ) ἀνθρώπου(σ) ἐν τῶν λτημάτων τοι(σ) θεοι(σ) εἶναι.

458 “Há, a propósito disto, uma teoria, divulgada como doutrina secreta, segundo a qual nós, homens, nos encontramos numa prisão, donde ninguém tem a possibilidade de se libertar ou de se evadir. Trata-se, a meu ver, de uma questão de grande importância, cuja verdade não é fácil de elucidar. Mas, assim como assim, isto é algo que, em minha opinião, está correto, Cebes, a saber, que quem vela por nós são os deuses, e que nós, homens, somos uma das suas pertenças.”

Empédocles de Agrigento:

No fragmento 401, Hipólito e Plutarco ¹⁰⁵ descrevem uma versão da doutrina da metempsicose que Empédocles teria dito. Segundo ele, Empédocles afirmava que a alma por ter se conspurcado com derramamento de sangue, entra nos ciclos da reencarnação em corpos animais para purgar o falseamento que fez do juramento quanto a não seguir a desmedida, a discórdia e, neste, é descrito todo o processo através do qual se atinge a purificação deste crime.

¹⁰⁴ G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [p. 367]

¹⁰⁵ HIPÓLITO & PLUTARCO. Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. Os Filósofos Pré-socráticos. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [págs. 330]

401 Fr. 115, Hipólito Ref. VII, 29, 14 (versos 1-2, 4-14) e Plutarco de exílio 17, 607 C (versos 1, 3, 5, 6, 13)

ἔστι τι Ἀνάγκη(σ) ἤρημα, θεῶν ὑψηλίσμα παλαιόν, αἰδίων, πλάττεσσι κατεσφ
 ρεγισμένον ὀρκοί(σ) : εὐτε τί(σ) ἀμπλακίησι φόνῳ φίλα γυῖα μὴνῆ, ο(σ) κεν τ
 ἡν ἐπιόρκον ἀμαρτήσα(σ) ἐπομοσση, 5 δαιμονε(σ) οἶτε μακραιωνο(σ) λελαχ
 ἀσι βιοιο, τρι(σ) μιν μυρία(σ) ὥρα(σ) ἀπο μακάρων ἀλάλησθαί, φυομενον πα
 ντοια δια χρόνου εἶδεα ἠνητων, ... ἀργαλεα(σ) βιοτοιο μεταλλάσσοντα κελευ
 θου(σ) . ἀιθεριόν μεν γὰρ σφε μενο(σ) πόντονδε δῖώκει, 10 πόντο(σ) δε(σ) χθον
 ο(σ) οὐδα(σ) ἀπεπτυσσε, γὰρ δε(σ) ἀυγά(σ) ἡλίου φαεθοντο(σ), ο δ αἰθερό(σ) ε
 μβαλε διναι(σ) : ἄλλο(σ) δεξ ἄλλου δεχεται, στιγεουσι δε παντε(σ). των και ε
 γω νυν εἰμι, φυγα(σ) θεοθεν και ἀλη(σ), Νεικει μαινομενω πισυνο(σ).

401 “Há um oráculo da Necessidade, antigo decreto dos deuses, eterno, selado com amplos juramentos: quando alguns destes dáimones [Este vocábulo não se encontra no texto em inglês. N.T.], espíritos a quem cabe uma longa vida, peca e polui os seus próprios membros com derramamento de sangue e pelo seu erro falseia o juramento que fez, anda errante, longe dos bem-aventurados, três vezes dez mil anos, nascendo durante esse tempo em toda a casta de formas mortais, que mudam de um para outro dos penosos caminhos da vida. A força do ar [lit. aither] persegue-o até o mar, o mar o cospe para a superfície da terra, a terra o lança para os raios do Sol respendente, e o Sol para os redemoinhos do ar; um recebe-o do outro, mas todos o odeiam. Desse número também eu agora faço parte, desterrado dos deuses e errante, por ter confiado na transloucada Discórdia.”

No fragmento 407, Estobeu ¹⁰⁶ fala de um *dáimon* que se reveste de uma túnica de carne, isto é, um corpo. Seria uma referência à doutrina da metempsicose? O fragmento é curto e insuficiente, logo, o consideraremos apenas como uma hipótese.

407 Fr. 126, Estobeu Anth. I, 49, 60
 σαρκῶν ἀλλογῶτι περιστελλούσα χιτῶνι.

407 “... revestindo [sc. O dáimon] com uma alheia túnica de carne.”

Já o fragmento 409, de Clemente Strom ¹⁰⁷, nos permite afirmar a opinião de Empédocles sobre a metempsicose e sua preocupação com os problemas da alma, pois neste, ele afirma que após retornar a encarnar na humanidade, a alma humana nasce na forma de “advinhos, bardos, médicos e príncipes” e, devido ao modo como venham a se conduzir, se erguerão à condição de deuses, compartilhando com outros imortais “a sua lareira e a sua mesa” (referência ao culto do Lar e à tradição de ingresso no *genos*, que não era aberto, no caso de refeições e convívio comum, a qualquer pessoa que

¹⁰⁶ ESTOBEU Anth. Citado por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição – [págs. 331 e 332]

¹⁰⁷ CLEMENTE, Estrom. Citados por G. S. Kirk; J. E. Raven e M. Schofield. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição [p. 332].

visitasse a casa), o que significa dizer que passam a fazer parte da mesma família, isto é, livres das tristezas e canseiras humanas.

409 Frr.146 e 147, Clemente Strom. IV, 150, 1 e V, 122, 3

*ἔει(σ) δὲ τέλο(σ) μάντει(σ) τε καὶ υἱνοπόλοι καὶ ιητροὶ καὶ πρόμοι ἀνθρώποις
ἡ ἐπιχθόνιοισι πέλονται, ἐνθεν ἀνάβλαστοῦσι θεοὶ τιμησι φεριστοὶ, ἀθανάτο
ι(σ) ἀλλοιοσιν ομεστικοὶ, αὐτότραπέζοι +εοντέ(σ)+, ἀνδρειῶν ἀχεῶν ἀποληροὶ,
ἀτειρεῖ(σ).*

409 “Mas por fim vem para o meio dos homens terrenos como adivinhos, bardos, médicos e príncipes; e daqui se erguem como deuses, superiores em honrarias e a compartilhar com os outros imortais da sua lareira e a sua mesa, sem quinhoarem das humanas tristezas ou canseiras.”

Filolau de Crotona:

Clemente (Miscelâneas III, iii 17.1) afirma:

“Cumpro recordar as palavras de Filolau; pois diz o seguinte o pitagórico:
Atestam os antigos teólogos e profetas que a alma foi lançada ao corpo a título
de punição e que nele está sepultada como em um túmulo.”[B 14] ¹⁰⁸

Novamente, vemos a noção de corpo como túmulo da alma no pitagórico Filolau conforme nos indica o fragmento de Clemente.

Como constatamos nas doutrinas desses filósofos pré-socráticos, a tradução filosófica dos conceitos míticos de alma, em especial, imortalidade e reencarnação, contribuíram, nesta época, no processo de descoberta da interioridade da subjetividade do homem grego.

O despertar desses gérmens viria, desde o movimento sofístico até sua culminância com Sócrates e Platão, em especial, preparar o caminho para o mundo da subjetividade infinita, nos dizeres de Hegel ¹⁰⁹, que hoje vivemos em sua plenitude, no indivíduo.

¹⁰⁸ CLEMENTE. Citado por BARNES, Jonathan. Os Filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 2ª edição – Parte III, cap. XV [p. 260].

¹⁰⁹ HEGEL, G. W. F. Citado por MONDOLFO, Rodolfo. In O Homem na Cultura Antiga – Compreensão do Sujeito na Cultura Antiga. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968. Cap. II [p.16]

CONCLUSÃO

Alma, imortalidade e sobrevivência após a morte ...

Como dissemos à introdução de nosso trabalho, estes eram conceitos que nos perturbavam o entendimento devido à impressão que nos causavam de serem importantes no processo de formação da cultura helênica, em especial, no que diz respeito ao pensamento filosófico.

Tal perturbação nos fez investigar sua origem na Grécia, seu desenvolvimento e maneiras de ser entendido pelos povos que através dos tempos habitaram a península helênica e legaram aos gregos clássicos o seu patrimônio cultural quanto às crenças e maneiras de ver o mundo.

Quando notamos que estes conceitos se relacionavam intimamente ao processo de formação do indivíduo no Ocidente, como um dos fenômenos oriundos das transformações ocorridas da Grécia arcaica à clássica, percebemos a radical presença deles na noção de indivíduo e no desenvolvimento do pensar filosófico desvanecendo-se, assim, qualquer dúvida quanto ao assunto.

Relembrando nossos objetivos ao abordar este tema, dissemos que gostaríamos de averiguar, junto à história do pensamento, em que nível o surgimento, desenvolvimento e ação desses conceitos vieram a influir no surgimento do pensamento filosófico entre os períodos a que acima nos referimos.

O aparecimento da noção de indivíduo como elemento fundamental para a transição do pensamento mítico ao filosófico, na medida que, em seguida ao afastamento religioso das questões humanas, mostrou ser ele (o pensar filosófico) o propulsor para um maior conhecimento a respeito da exteriorização da interioridade desse indivíduo no âmbito da *polis* e, conseqüentemente, após um período de adaptação do grego à normatização do *nomos*, o debate entre este e a *phýsis* surge, finalmente, os primeiros indícios da descoberta mais ou menos consciente do indivíduo e, em especial, de sua interioridade denunciada pelo movimento sofisticado.

No primeiro capítulo, “A alma, na Grécia arcaica e clássica”, notamos que esses conceitos são fruto de uma série de mutações decorrentes das múltiplas

influências culturais que as populações que lá se localizavam sofreram por motivo de sua expansão comercial e a vinda de outros povos que, sucessivamente, invadiram a península grega, ora absorvendo, ora sendo absorvidos.

As crenças elementares dos gregos que deram origem aos conceitos que estudamos são as seguintes: alma, morte, culto dos mortos, fogo sagrado e a religião doméstica, consubstanciava o processo de formação da *polis* antiga. Essas crenças são fruto das relações estabelecidas pelas culturas que travaram conhecimento no decorrer da história naquela região, tais como: pelasgos, minoanos, micênicos e dórios que, juntos, constituíram o patrimônio cultural dos helenos do período estudado. A crença animista era muito comum entre os povos da Antigüidade e, como não poderia deixar de ser, também muito difundida entre os helenos.

A compreensão que se tinha, no período arcaico, sobre a alma era a do ser imaterial, imortal, vinculado temporariamente a um corpo e que, pelo fenômeno da morte, dele se esvaía e passava à categoria de *dáimone*, isto é, deus *epictônio*, residente em seu túmulo e que, de lá, fazia o papel intermediário entre os três níveis de existência: o Hades, a superfície e o Olimpo, onde habitavam os deuses bem-aventurados.

A crença na alma e a concepção da morte são conceitos intimamente ligados. Primitivamente, a morte era concebida como uma transferência do defunto para uma espécie de “mundo paralelo”, invisível, profundamente relacionado ao mundo dos vivos por necessidades mútuas.

A princípio essa vida de além era intra-tumular, isto é, o morto, nessa espécie de vida no além, mantinha-se vinculado aos seus despojos até a consumação completa deste pela decomposição, quando então, passava à categoria que acima mencionamos, porém, sempre vinculado ao ambiente de seu sepulcro, na dependência que seu descendente direto, homem, vindo esse, em determinadas épocas do ano, prestar-lhe as devidas honras fúnebres (sacrifícios, libações, alimentos, preces e até mesmo um diálogo entre ele e o ancestral extinto).

Posteriormente essa concepção do mundo do além muda para a visão que conhecemos pela descrição que Homero faz do Hades, como um lugar sombrio e

distante da luz do sol, onde os mortos, indiferentemente se são virtuosos ou não (segundo a concepção educacional grega de então) permaneciam.

Não existia a noção de separação, premiação ou castigo, isto é, o Hades era comum a bons e maus. Este era simplesmente o mundo dos mortos e, como tal, lá aguardavam o ciclo da vida que os levaria novamente à vida numa nova etapa de sua existência como *dáimone*.

Isso se transforma ainda com a introdução dos chamados Mistérios na Grécia que criam a noção de juízo sobre a forma de vida que a pessoa leva durante a sua existência, determinando esta, o que encontrará na vida futura, no Hades, além de uma série de “purificações” com vistas a habilitarem o morto a uma vida melhor ou uma reencarnação menos difícil no futuro.

Surgem as categorias de sábios e heróis que ganham um espaço além do Hades – a ilha dos bem-aventurados - onde, livres da necessidade de reencarnarem, gozam das delícias que a divinização lhes pode oferecer.

Essas duas crenças que acima mencionamos estão profundamente vinculadas ao processo de relação que os gregos estabeleceram para que fosse possível a formação da *polis*, como modo de aglutinação de homens em torno de ideais e necessidades comuns, numa espécie de projeção das estruturas familiares individuais na coletividade.

Essas estruturas que possibilitaram tal fenômeno foram: o culto dos mortos, o fogo sagrado e a religião doméstica que se mostraram, conforme a pesquisa que realizamos, elementos de mediação das necessidades mútuas, vinculando, de maneira irremediável, as relações entre vivos e mortos.

As origens desses cultos se perdem nos tempos e se constituem como uma realidade objetiva e necessária para os povos de origem indo-ariana como os gregos.

Os mortos são cultuados como deuses *epictônios* (subterrâneos), sendo intermediários entre homens e os deuses. São os responsáveis pela abastança, felicidade, sabedoria e virtude da família. Como acima nos referimos, estabelecidos em suas tumbas, eram consultados pelo chefe do grupo familiar sobre todas as questões que diziam respeito aos interesses do grupo e aos pessoais.

A necessidade do culto dos mortos era “existencial”, na medida em que eram oferecidos ao defunto, não apenas honras e cerimônias, mas alimentos, roupas e armas com vistas à sua subsistência e defesa no mundo do além.

Essa vida se mostra como algo muito interessante na medida em que, como homens que são, agora desprovidos de corpos, não deixam de ter as mesmas necessidades e gostos de outrora e, como deuses responsáveis por uma importante tarefa – orientar o grupo vivo e ser testemunha das deliberações do mesmo, perante os deuses do panteão; carecer de descendência ou ser condenado ao insepultamento, se constituíam situações assaz desagradáveis, pois a primeira o faria passar por necessidades de toda ordem, por falta de cuidados por parte de pessoa habilitada a isso e a segunda, por ser privado do sossego, carinho, proximidade e benefícios que o grupo vivo poderia ofertar-lhe.

O culto do fogo sagrado representava a existência, coesão entre os membros da família (vivos e mortos). O fogo sagrado era como que um “consultor”, sempre acionado nos menores e maiores acontecimentos onde se fazia necessária uma solução. Além de representar a vinculação do grupo familiar ao solo onde se encontrava, ligando-os aos três reinos existenciais: Hades, superfície e os céus ou Olimpo, mais propriamente dito.

O culto ao Lar era muito arraigado no grego devido à sua profunda ligação que podemos chamar “familiar”. O seu cultivo e estima se sobrepunha ao dos deuses do panteão durante muito tempo até mesmo no período clássico.

Quando por ocasião da predominância do culto olímpico, esse fato ocasiona uma mutação, por assim dizer, desse elemento de culto de um elemento masculino (Lar), para um feminino, após sua inclusão no panteão na figura de *Héstia*.

A religião doméstica é a consagração dessa trilogia cultural. Era um culto privado, à parte do da cidade, com regras (fórmulas culturais) próprias e era da responsabilidade do chefe do *óikos*, o ofício e a transmissão do mesmo ao filho que viria a manter a linhagem de seu pai.

A cidade patrocinava a manutenção do culto doméstico devido à vinculação entre os membros da família e suas necessidades neste e no outro mundo.

Desta maneira, vivos e mortos co-participavam, em planos diferentes, mas profundamente inter-relacionados de existência, na visão de uma e única experiência vital, onde circulavam, mutuamente, com o objetivo de alcançarem a *areté*, fugir à corrupção do tempo e à ameaça do esquecimento. O que apenas poderia ser conseguido em se tornando um bem-aventurado; isento da necessidade de passar novamente pela roda da reencarnação, segundo os mistérios.

No segundo capítulo: A Alma na Construção do Indivíduo, observamos que a noção de alma como elemento real de caráter existencial e objeto de atenções tais por parte da cultura helênica, é também um importante instrumento para a formação do que hoje conhecemos no Ocidente como indivíduo.

Neste capítulo, observamos que a existência da noção de subjetividade, negada aos antigos, é mais um problema de má interpretação, por parte dos pesquisadores, que propriamente uma total impossibilidade.

Constatamos que a subjetividade dos antigos se manifestava através de sua concepção ingênua de mundo. Onde se faziam presentes, através de seus mitos, os deuses, que em última instância, eram reflexos incoscientes de sua própria subjetividade.

No momento em que se inicia a transição do pensamento mítico ao filosófico, decorrente de uma série de transformações que a Grécia sofreu desde a destruição dos palácios, até a formação da *polis* antiga, constatamos a mutação do conceito de alma que passa de simples sombra, habitante de seu túmulo e presente no dia-a-dia de seus familiares através do culto do Lar e da religião doméstica, a candidato às bem-aventuranças, além do Hades, a escura manção dos mortos sem *areté*, livre dos ciclos, quase infinitos da reencarnação pela metempsicose.

Isso nos fez constatar que houve uma ampliação de valor quanto ao destino da alma, ocasionando uma mutação, sobre a noção de sujeito, dando por fim, as condições necessárias à formação do indivíduo no Ocidente. Constatamos que esse indivíduo não possuía uma consciência plena da existência em si de seu próprio pensamento.

Vimos também que o nascimento da filosofia se constituía como uma reação de realismo objetivista contra o subjetivismo antropomórfico. Contudo, como filha da

mística e não da observação empírica, constatamos que o pensamento filosófico via que a contemplação da subjetividade universal só era alcançada, através do sujeito e por seu impulso vital, que era expressão do espírito lírico da época clássica, observável, explicitamente, nas tragédias.

Assim é que observamos o surgimento do indivíduo na Grécia como produto da poesia lírica, conjuntamente ao despertar da filosofia, levando o Ocidente a sentir e compreender a Natureza, como o outro diante do Eu que era, continuamente expresso, nas afirmações de sua personalidade.

Baseando-se na observação da alma e seus fenômenos, os pré-socráticos construíram a sua visão naturalista, que nada mais é que uma visão subjetivamente objetivada do real e, sobre esta, se desdobra a subjetivação, ampliando-a ao cosmo em seus ciclos, passando a alma tanto quanto a *fýsis*, pelos fluxos contínuos do devir no tempo.

Constatamos que no momento em que os fenômenos do aparecimento da poesia lírica e o surgimento da reflexão filosófica são relacionados como frutos generosos da Jônia, se torna compreensível a formação, no grego, da possibilidade da descoberta da interioridade, não mais do homem, mas da alma e as leis que a regem, demonstrando, ainda uma vez, a ação, um pouco mais consciente, da subjetividade que viria a tornar possível, futuramente, o conhecimento sobre si mesma na busca da sabedoria, nos cuidados para com a alma.

Vimos que, a partir de então, a alma era, por assim dizer, um conjunto de forças em profunda inter-ação com o meio, as demais pessoas e objetos que compõem a *fýsis*, nada mais sendo estes, que modos de pensar, oriundos da alma pelo processo de subjetivação da objetividade e o conseqüente desdobrar deste sobre aquela, de maneira a viabilizar o seu próprio conhecimento mais ou menos consciente de si.

No Terceiro capítulo: A Alma No Pensamento Pré-socrático, observamos, como conseqüência dos dois últimos capítulos, a importância das estruturas familiares e da religião grega, bem como a premonição, por assim dizer, da existência da subjetividade, mesmo em estado embrionário, sendo responsável (inconscientemente) pelo surgimento da noção de indivíduo.

Constatamos que a maneira de ver o mundo, pelo homem antigo, era baseada na conceptibilidade, devido a não terem como parâmetro e critério de verdade sobre o real, o próprio real, mas apenas a adequação deste à razão.

Daí, agora compreendermos as teorias pré-socráticas quanto a *phýsis* como para o mundo da alma e a meteorologia. Não havia para o grego a necessidade de teste, avaliação, comprovação de suas teorias, a não ser, no que diz respeito à política e medicina, que por assim dizer, eram métodos empíricos de técnicas aplicadas no cotidiano.

Desta maneira, concluímos que os conceitos de alma, imortalidade e sobrevivência da alma após a morte, no período que abordamos, têm fundamental importância na medida em que são os elementos modeladores da sociedade grega, organizada em *polis*, na grande maioria de suas leis, na medida em que estas se mostram como projeções refletidas das estruturas relacionais existentes nos genos, além de que, sua mutação, de conformidade com as modificações gerais ocorridas, na Grécia deste período, pré-condicionaram as primeiras manifestações da subjetividade e seu acentuamento por ocasião de sua introdução no âmbito das reflexões filosóficas pré-socráticas na própria maneira de elaborar suas doutrinas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998, 3ª edição.

BARNES, J. *Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora LTDA, 1997, 2ª edição – tradutor: Júlio Fischer.

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae – As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 3ª edição – tradutora: Maria Manuela Rocheta dos Santos.

COULANGES, F. de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editores LTDA, 1998, 4ª edição – tradutor: Fernando de Aguiar.

DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Editora Paulinas, 1989.

ELIADE, M. *A História das Crenças Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978, tomo I, volume II

GIORDANI, M. C. *Os Gregos – Antigüidade Clássica I*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1972, 2ª edição.

HESÍODO. *Teogonia – A Origem dos Deuses*. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

HOMERO. *A Ilíada*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S/A, 1978 – tradutor: Fernando C. de Araújo Gomes.

JAEGER, W. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora LTDA, 1995, 3ª edição – tradutor: Arthur M. Parreira.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 4ª edição – tradutor: Carlos Alberto Louro Fonseca.

KOYRÉ, A. *Estudos da História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, In. “Do Mundo do Mais-ou-Menos ao Universo da Precisão”.

MONDOLFO, R. *O Homem na Cultura Antiga – A Compreensão do Sujeito Humano na Cultura Antiga*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968 – tradutor: Luiz Aparecido Caruso.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia – ou o Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Editora Schwarcz – Companhia das Letras, 1999 – tradutor: J. Guinsburg.

PEREIRA, S. J. I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, 7ª edição.

TAYLOR, W. *Os Micênios*. Lisboa: Editora Verbo, 1970, org. por Glyn Daniel, coleção História Mundi, volume XXIII.

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel – Difusão Editorial S/A, 1977.

_____. *Mito e Pensamento Entre os Gregos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1990 - Haiganuch Sarian.

_____ et alii . *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70 LDA, 1987.